R. P.

FRANCISCI SVAREZ,

GRANATENSIS, E SOCIETATE IESV, DOCTORIS THEOLOGI,

ET IN CONIMBRICENSI ACADEMIA
olim Primarij Theologiæ Professoris emeriti

DE DIVINA GRATIA

PARS POSTREMA:

CONTINENS POSTERIORES LIBROS SEPTEM

DE HABITVALI GRATIA, SANCTIFICATIONE HOMINIS, AC MERITO.



MOGVNTIÆ,

Cum superiorum permissu & Priuilegio Cæsareo.

Sumptibus Hermanni Mylij Birckmanni

Excudebat BALTHASAR LIPPIVS.

ANNO M. DC. XXI.

Approuação, & Licenças.



Erlegi Libros sex posteriores de Gratia à libro nimirum sexto vsque ad 12. celeberrimi Doctoris Francisci Soarij è Societate IESV. Quicquid autem in eis omnibus traditur, non modo consentit cum fide orthodoxa, & Sanctorum Patrum doctrina, sed mirum etiam in modum conferet Scholasticæ Theologiæ. Olysip. 4. Kal. April. Anni 1618.

Petrus Nouais.

Licença do Sancto Officio.



Ista a Informação podese imprimir esta 3. parte da materia de Gratia, qua contem os seis vltimos Liuros de toda ella, & torne a esta Mesa para se conferir com o original, & se dar licença para correr. Lisboa aos 30. de Abril. de 618.

Antonio Dias Cardoso. Gaspar Pereira. D. Francisco de Bragança.

Licença do Ordinario.



Amos licença pera se imprimir a 3. parte da obra de Gratia do P. Mestre Francisco Soares. Coimbra 19. de Iulho de 618.

A Bispo Conde, & Primas eleito.

Licença do Paço.



AM licença pera se imprimir a 3. parte de Gratia do Padre Doutor Francisco Soarez. Visto que a tem do Sancto Officio, & do Ordinario. Em Lisboa 2. de Agosto de 618.

Monis. Machado.

Facultas Prouincialis Societatis Iesu pro Lusitania.



Franciscus Pereira Prouincialis Societatis Iesu in Lusitania, potestate mihi facta à Reuerendo admodum Patre nostro Generali Mutio Vitellescho, facultatem concedo, vt opus de Diuina Gratia à Patre Doctore Francisco Soarez piæ memoriæ eiusdem Societatis compositum, & à tribus huius Prouinciæ Patribus grauibus & doctis viris recognitum, & approbatum, typis mandari possit. Braccaræ 12. Ian. 618.

Franciscus Pereira.

Facultas Prouincialis Societatis Iesu Prouinciæ Rhenanæ.



Cvm ex mandato Sacræ Cæsareæ Maiestatis, omnibus & singulis Typographis, Bibliopolis, ac aliis quamcunq; librariam negotiationem exercentibus, serio firmiterq; inhibeatur, ne quisquam libros vllos à Societatis nostræ Patribus hactenus editos, aut in posterum edendos, intra sacri imperii, regnorum, & dominiorum Suæ Cæs. Maiest. hæreditariorum fines, simili aliove charactere aut forma, siue in toto siue in parte recudere, vel aliò recudendos mittere, aut alibi etiam impressos adducere, vendere, & distrahere, clam seu palam, citra supradictorum Patrum consensum ac testimonium audeat, vel præsumat: Ego Ioannes Copperus Societatis Iesu per Rheni Prouinciam Prouincialis concedo Hermanno Mylio facultatem excudendi Francisci Suarez operis de diuina gratia partem tertiam. In quorum fidem hoc ei testimonium manu nostra subscriptum, & sigillo munitum dare voluimus. Spiræ IIX. Augusti M. D. CXX.



INDEX CAPITVM LIBRI SEXTI.

TRACTA-



TRACTATVS DE GRATIA.

PARS III

DE HABITIBVS IVSTITIÆ, SEV GRATIÆ GRATVM FACIENTIS.

LIBER SEXTVS

De essentia gratiæ, seu iustitiæ habitualis.



Istinximus in principio huius materiæ gratiam gratum facientem in actualem, & habitualem, & in actuali explicanda totam primam, & secundam huius tractationis partem posuimus: hanc ergo posteriorem habituali gratiæ tribuimus, & in præsenti libro an sit, quid, & quotuplex sit declarabimus, in sequentibus verò de causis, & effectibus eius dicemus.

CAPVT I.

Vtrum inter dona gratiæ gratum facientis detur aliquod creatum, & intrinsece inhærens homini, & absque operatione permanens.

1\. IN hoc puncto non est inter Catholicos controuersia. Errores autem Pelagij, & nouorum hæreticorum sufficienter in prolegom. 5. retulimus, & fundamentum Pelagij totum ordinem gratiæ, & supernaturalium actuum negantis, in prima huius operis parte satis est refutatum. Contra Protestantes verò, quatenus non veram, sed imputatam iustitiam in nobis agnoscunt, & ideo iustitiam, seu gratiam gratum facientem non in aliquo habitu, sed in extrinseco Dei fauore ponunt, in libro sequenti agendum est: & ideo his omissis, vt certum supponimus, nos apud Deum iustificari, & gratos fieri interuentu alicuius gratiæ creatæ, & inhærentis nobis, nam actus gratiæ creati sunt, & inhærentes nobis, vt per se constat, & sine illis grati Deo non efficimur, vt ex libro secundo constat, & in hoc, & sequenti latius dicemus: an verò præter hanc gratiam actualem alia gratia permanens necessaria sit, tractandum nūc proponimus, quia fundamentum est omnium, quæ in hac tertia parte huius tractatus dicturi sumus.

Certum est nos apud Deum iustificari interuentu alicuius gratiæ creatæ nobis inhærentis.

Cardo quæstionis.

2\. Ratio autem dubitandi est, quia non sunt res multiplicandæ sine necessitate; nulla autem talis gratia necessaria videtur: ergo. Probatur minor, quia ad salutem sufficiunt nobis actus, quibus credimus, speramus, & diligimus, & alia præcepta seruamus, nam qui mandata seruat ad vitam ingreditur. Ad hos autem actus efficiendos sufficiunt nobis actualia auxilia diuinarum illuminationum, & inspirationum, vt ex toto Concilio Arausicano, & ex Tridentino sessione 6. canone 3. sumitur. Hæ autem gratiæ solum sunt in nobis, quando vel in illis, vel per illas actu operamur: ergo nulla est necessaria permanentior gratia, cùm tota gratiæ necessitas solum sit ad operandam salutem.

Dubitandi ratio.

Vnde nulla etiam alia gratia videtur habere fundamentum in Scriptura, vel Concilijs, quia licet dicant, gratiam, vel charitatem nobis infundi, sufficienter intelliguntur de ipsa operatione gratiæ, nam ipsi actus supernaturales verè dicuntur infusi, quia in se supernaturales sunt, & licet ad illos concurrāt nostræ potentiæ, tamen vt specialiter eleuatæ, & adiutæ à Deo concurrunt. Vnde Concilium Arausicanum capite 4. & 6. dicit, hæc opera fieri in nobis *per infusionem, & operationem Spiritus Sancti*, quia nimirum fiunt per eius illuminationem, & inspirationem, vt in capite septimo tacite declarat: ergo infusio gratiæ sufficienter saluatur in actuali. Denique si ponenda esset aliqua gratia permanens post operationem, maximè quia, transacta operatione, homo denominatur, & vere manet fidelis, aut iustus; sed huiusmodi denominationes sufficienter sumuntur ab actibus præteritis non retractatis: ergo præter illas denominationes non est necessaria specialis gratia permanenter inhærens. Minor probatur à contrario, quia homo, qui peccatum commisit, licet finito actu nihil habituale in illo manserit, vere est, & dicitur peccator: ergo idem cum proportione sufficit in denominatione iusti, vel fidelis. 3.

Ratio dubitandi accrescit.

Dico nihilominus, præter operationes, aliquod donum creatum ad ordinem gratiæ gratum facientis pertinens nobis infundi, quod in nobis permanet, etiam dum non operamur. Assertio est communis Theologorum, & certa; quem autem gradum certitudinis habeat, infra dicam. Probatur autem primo, quia est valde consentanea Scripturis, nam Christus dixit Ioan. decimo quarto. *Siquis diligit me, sermonem meum seruabit, & Pater meus diligit eum, & ad eum veniemus, &* 4.

Assertio communis fundata.

mus, & mansionem apud eum faciemus. Vbi prius ponit dilectionem hominis, & obseruationem mandatorum; & ratione illius promittit Trinitatis aduentum ad hominem, qui aduentus non fit, nec intelligi potest sine nouo effectu, & dono ab operatione distincto, cum operationem supponat. Non solum autem promittit Christus aduentum ad animam diligentis ipsum, sed etiam permansionem in illa: ergo eodem dono, quo aduenit, permanet: ergo tale donum permanens est, etiam transacta operatione. Nam sicut non potest ad nos denuò venire sine interuentu alicuius doni creati, quia non venit per mutationem suam, ita neque potest in nobis peculiari modo permanere sine creato dono permanente. Quod potest confirmari ex Augustino epist. 57. vbi in quæstione 2. dicit quod Deus non solum ad adultos venit, & in eis manet, sed etiam in paruulis; ad hos autem venire, aut in eis permanere non potest per operationem, de ordinaria lege loquendo; ergo est per dona permanentia. Et hoc confirmant alia testimonia, in quibus Deus dicitur habitare in iustis, & ipsi dicuntur templum Spiritus Sancti, sic Paulus ad Ephesios 3. *Flecto genua mea, & cæt. vt det vobis secundum diuitias gloriæ suæ virtute corroborari per spiritum eius in interiorem hominem, Christum habitare per fidem in cordibus vestris in charitate radicati, & fundati.* Et 1. ad Corinth. 3. *Nescitis, quia templum Dei estis, & spiritus Dei habitat in vobis.* Et 2. ad Timotheum 1. *Bonum depositum custodi per Spiritum Sanctum, qui habitat in nobis.* Et 1. ad Corinth. 6. *Nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est, quem habetis à Deo.* Et 2. ad Corinth. 6. *Vos estis templum Dei viui, & cæt.* habitare autem, & habere, permanentiam significant: ergo & gratia, qua mediante Deus habitat in homine, & per quam consecratur in templum Dei, & ædificatur in habitaculum Spiritus Sancti, vt dicitur ad Ephes. 2. est forma permanens in ipso. Confirmatur ex Augustino dicta epist. 57. quæst. 1. nam Deus ita habitat in iustis per gratiam amoris sui, vt magis habitet in magis sanctis: ergo illa habitatio est medijs donis creatis, ac permanentibus magis, vel minus perfectis, nam in Deo secundum se differentiæ illæ inueniri non possunt.

5. *Alijs testimonijs confirmatur.*

Hoc etiam confirmant illa testimonia, in quibus dicitur homo regenerari, cum sanctificatur, & Dei filius fieri, iuxta illud 1. Petr. 1. *Regenerauit nos in spem viuam,* & ad Tit. 3. *Saluos nos fecit per lauacrum regenerationis, quam effudit in nos abunde per Iesum Christum Saluatorem nostrum, vt iustificati gratia ipsius hæredes simus, & cæt.* Generatio enim non tendit ad motionem, vel operationem transeuntem, sed dat esse permanens, hoc autem fit per gratiam, teste Paulo: ergo illa forma est permanens. De qua proinde optime intelliguntur verba Petri 2. epistola capite primo. *Magna, & pretiosa nobis promissa donauit, vt diuinæ efficiamur consortes naturæ.* Quia naturæ consortium, seu participatio per formam dantem esse permanens, quale est esse ipsius naturæ, communicatur, vt infra latiùs explicabimus. Præterea gratia ipsa, ad quam renascimur, dicitur *semen Dei, quod in nobis manet.* 1. Ioannis 3. dicitur etiam *pignus hæreditatis* ad Ephesios primo, pignus autem apud creditorem permanet. Item dicitur ibidem *signum, quo signantur credentes spiritu promissionis sancto,* & cap. 4. *In quo* (scilicet Spiritu Sancto) *signati estis,* & 2. ad Corinth. 1. *Vnxit nos, & signauit: & dedit pignus spiritus in cordibus nostris.* Nam quia hæc dona per Spiritum Sanctum dantur, & ipse etiam cum illis donatur, & ideo Paulus vbique vtrumque coniungit. Et sic etiam optime intelligitur illud ad Romanos quinto, scilicet, *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.* Nam licet actus etiam charitatis possit dici in nobis diffusus, tamen Paulus non de illo solo sufficienter exponitur, quia intelligit Spiritum Sanctum ita dari nobis per charitatem, vt in nobis etiam maneat, quod non fit nisi per charitatem, seu donum permanens, vt ostendi. Vnde ait Ioannes 1. canon. capit. 3. *Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, vt filij Dei nominemur, & simus.* Sumus autem, & nominamur filij Dei permanenter, ac verè per naturæ diuinæ participationem. Denique Ioann. 4. vocat Christus hanc gratiam *fontem aquæ viuæ, salientis in vitam æternam,* id est, salire facientis eum in vitam æternam; salit autem homo per opera gratiæ: ergo illa gratia est quasi permanens illorum principium. Et quamuis Spirit. Sanct. sit ille fons, tñ ille nõ est in nobis sine donis suis, vt sæpe dixi.

6. Secundo principaliter probatur hæc veritas ex Patribus. Et inprimis Dionysius capite 2. de Ecclesiast. Hierarh. expendens verba Christi Ioann. 14. supra citata dicit. *Primus animi ad diuina motus Dei dilectio est,* & postea subdit, *dilectionis progressum esse sacratissimam, & ineffabilem operationem, qua diuinus* (inquit) *in nobis status efficitur,* de quo diuino statu subiungit, *Hic status diuina natiuitas est,* & rursus addit, *neminem posse operari diuina, qui hunc statum non sit consecutus, quia vnusquisque ea solum agit, quæ substantiæ, statusque sui sunt.* Per hunc ergo diuinum statum nihil aliud intelligit, nisi statum permanentis gratiæ, quæ nobis per baptismum datur. Et ita euidentius loqui solent Patres de hac gratia, cum agunt de effectu baptismi, præsertim in paruulis; estque egregium testimonium D. Chrysostomi homilia ad Neophytos, vbi inter alia inquit. *Multis quidem videtur, cœlestem gratiam in peccatorum tantum remissione consistere, nos autem honores computabimus decem. Hac de causa etiam infantulos baptizamus, vt non sint coinquinati peccato, vt eis addatur sanctitas, iustitia, adoptio, hæreditas, fraternitas Christi, vt eius membra sint omnes, vt spiritus habitatio fiant.* Et (quod notandum est) subiungit statim de adultis. *Sed vos, dilectissimi fratres, & me quidem similis beatitudo conceperat, similis ornauit gratia.* Quem locum referens Augustinus libro primo, contra Iulianum capite 6. exponit priora verba, quibus Iulianus abutebatur ad negandum originale peccatum. Sed hoc alterius considerationis est.

7. Ex alijs autem Chrysostomi verbis apertissime constat, eum docuisse, in paruulis gratiam esse formam eis inhærentem, vtique sine operatione, cuius paruuli non sunt capaces; & eandem dicit infundi adultis. Quam sententiam Augustinus tanquam verissimam amplectitur, & similem habet lib. 1. de Peccator. merit. & remiss. cap. 9. vbi cum docuisset contra Pelagium peccatum intrasse in mundum per Adamum, non tantum imitatione, sed etiam origine, inducit exemplum à contrario. de gratia Christi: *Nam & Christum* (ait) *imitantur sancti eius ad sequendam iustitiam, sed præter hanc imitationem gratia eius illuminationem, iustificationemque nostram etiam intrinsecus operatur.* Et infra. *Hæc enim gratia baptizatos quoque paruulos suo inserit corpori, qui certe imitari aliquem nondum valent.* Vbi euidenter ponit in paruulis gratiam inhærentem, & internam absque operatione. Vnde cum illam gratiam vocet illuminationis, & iustificationis, necesse est de habituali illuminatione, & iustificatione intelligi. Et postea de adultis subdit. *Præterquam quod se ad iustitiam exemplum imitantibus præbuit* (scilicet Christus) *dat etiam sui spiritus occultissimam fidelibus gratiam, quam latenter infudit & paruulis.*

8. *D. Cyprianus similiter habet.*

Atque idem sentit de gratia adultis infusa per baptismum Cyprian. in epist. 2. ad Donatum, vbi inter alia ait. *Inexpiatum pectus, ac purum desuper se lumen infundit, postquam cœlitus spiritu hausto in nouum me hominem natiuitas secunda reparauit,* & cætera vsque ad illud, *Dei esse cœpisse, quod iam Spiritus Sanctus animaret.* Vbi in summa comparat hanc spirituale vitam corporali, vt sicut ex carnali natiuitate oritur facultas, & propensio peccandi, ita per Spiritum Sanctum detur quædam spiritualis vita, ex qua nascitur facultas sanctè operandi. Sicut ergo animalis vita permanet cessante operatione, ita etiam vita spiritualis. Quod alio exemplo declarat Basilius libro de Spirit. Sanct.

cap. 26.

cap. 26. dicens. *Sicut cernendi vis est in oculo sano, ita operatio Spiritus sancti est in anima purgata, & sicut ars est in eo, qui illam nactus est, ita gratia Spiritus Sancti est in eo, qui illam recepit, semper quidem præsens, & si non perpetuo operans.* Nihil profectò clarius. Et ad eundem modum dixit Irenæus libro quinto, capite sexto. Spiritum Sanctum infundi iustis permanenter. *Perfecti* (inquit) *qui spiritum in se perseuerantem habent Dei.* Et multa ex testimonijs Scripturæ adductis in hoc sensu allegat.

9. *S. Ambros. sic etiam docet.* Sic etiam Ambrosius libro 6. Examer. capit. 8. his verbis exponit inhærentem gratiam. *Vtrum secundum corpus, an secundum animam iustificatio tibi conferri videatur, quæso respondeas. Sed dubitare non potes, cum iustitia, vnde iustificatio deriuata est, mentis tuæ vtique, non corporis sit. Pictus es ergo ô homo.* (ita enim explicat esse hominem ad imaginem Dei) *& pictus à Domino Deo tuo. Bonum habes artificem, atque pictorem, noli bonam delere picturam, non fuco sed veritate fulgentem, non cera expressam, sed gratia,* vtique permanente, non enim de sola operatione possunt hæc explicari. Similem sententiam habet Cyrillus libro quarto in Isai. oratione secunda, circa illa verba capit. 44. *Memento horum Iacob, & cæt.* dicens: *Formatur homo in filium Dei intelligibiliter informatus diuinarum legum scientia ad speciem effigiemque excellentem, quæ nimirum ornatu in animis hominum inhæret, ac insidet. Hæc autem pulchritudo intelligi potest spiritualis. Formantur enim velut in Christo per Spiritus Sancti participationem ad ipsius speciem.* Et infra. *Formatur autem in nobis Christus, sancto nobis Spiritu diuinam quandam formam per sanctificationem, & iustitiam indente,* & cætera, quæ prosequitur.

10. *Concilia pro assertione nostra stant* Tertio possumus eandem veritatem ex Concilijs confirmare. Veruntamen antiqua Concilia non satis distinctè de hac gratia loquuta sunt, quia Pelagius nihil inter gratiam transeuntem, vel permanentem distinxit, sed absolutè veram gratiam negauit, & ita Concilia etiam absolutè de gratia loquuta sunt. Concilium autem Arausicanum canon. 20. distinxit aliqua dona gratiæ, quæ Deus solus in nobis facit, ab alijs, quæ nos ex ipsius dono facimus. sic enim ait. *Multa sunt in homine bona, quæ non facit homo, nulla vero facit homo bona, quæ non præstet Deus, vt faciat homo.* Hæc autem posteriora bona sunt operationes: ergo præter operationes, sunt alia dona gratiæ sanctificantis nobis infusa, quæ fuit sententia Augustini libro secundo, contra duas epistol. Pelagian. cap. 8. In eo tamen non satis explicatur, qualia, & quam permanentia sint illa dona. Igitur Concilium Tridentinum expresśius in sess. 6. ca. 7. definiuit, in iustificatione renouari hominem, in se recipiendo iustitiæ donũ, quod fit, dum sanctisśimæ pasśionis Christi merito *per Spiritum Sanctum charitas diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhæret,* quod eisdem ferè verbis definit cano. 11. Loqui autem de dono permanente inferius ostendemus.

11. *Ratione fulcitur S. Thoma.* Quarto vti possumus ratione sumpta ex D. Thom. 1. 2. q. 110. art. 1. fundata in efficacia diuini amoris erga creaturam; nam Deus non amat creaturam, nisi vt bonam, nam cum omnis amor feratur in obiectum sub ratione boni, multo magis diuinus amor, qui ordinatisśimus est. Nam homo licet amet sub ratione boni, interdum diligit apparens, & non verum bonum: quod autem Deus amat, necessariò est verè bonum. Obiectum autem creatum non supponitur bonum ad diuinum amorem, sed per illum efficitur bonum, quia creatura nihil est de se, nisi à Deo esse accipiat: ergo nec bonitatem habet, nisi à Deo illam recipiat: ergo per amorem Dei illam recipit, quia Deus nihil facit, nisi volendo, & amando. Vnde Sapient. 11. dicitur Deo. *Diligis omnia, quæ sunt & nihil odisti eorum, quæ fecisti:* ergo Deus, vt extra se aliquid amet, non supponit bonitatem in obiecto creato, sed amãdo illam confert. Et ideo Genes. 2. narrato vniuscuiusque diei opere, additur. *Et vidit Deus, quod esset bonum;* & in fine dicitur. *Vidit Deus cuncta, quæ fecit, & erant valde bona:* ergo Deus, & amando facit bonum & non potest aliter amare, quam conferendo bonum. Ideoque non potest Deus specialiter amare aliquam rem, vel personam; quin aliquam specialem bonitatem illi conferat. At verò Deus diligit hominem naturali amore, quatenus illi dat esse naturale, & bonitatem, ac perfectionem illi naturaliter conuenientem, & inhærentem: ergo vt diligat eum altiori, & gratuito amore, necesse est, vt aliquam bonitatem realem, & inhærentem illi conferat. Eos autem, quos Deus gratos sibi habere dicitur, specialiter amat amore gratuito, & distincto ab amore naturali: ergo ex vi illius amoris eis confert aliquam bonitatem, seu perfectionem realem creatam in ipsis permanentem, & superantem vim amoris naturalis, & hanc gratiam gratum facientem vocamus: ergo necesse est gratiam esse aliquid creatum, & permanens in homine, quem Deus gratuito diligit.

Hæc vero ratio multis modis impugnatur, & primo obijcit Durand. in 1. distinct. 17. q. 1. quia prius est, Deum amare hominem, quam infundere illi aliquod donum creatum, & inhærens: ergo potest Deus amare hominem nullum donum ei conferẽdo, quia prius potest esse, & intelligi sine posteriori: ergo ex amore gratuito Dei non rectè colligitur gratia creata. Antecedens probatur, nam donum creatum prouenit ex amore diuino, ideo enim Deus dat alicui gratiam, quia illum amat: ergo prius est amare, quam dare, sicut causa prior est effectu; imo Deus amat ex æternitate, donat autem in tempore. Secundo obijcit Ochamus in eadem distin. 17. q. 1. in argumentis contra primam conclusionem, posse Deum diligere aliquem amore gratuito, nullum donum inhærens illi conferendo, quia potest facere acceptum ad gloriam, & charum sibi sine dono, quia ad hoc sufficit quod secundum præsentem statum disponat eum ad vitam æternam, quod potest facere sine inhærente dono, tollendo ab illo omnem intrinsecam indignitatem, & dignificando illum (vt sic dicam) per extrinsecam dilectionem, & acceptationem. Quomodo etiam aliqui Thomistæ dixerunt, posse Deum facere hominem sibi gratum sine gratia inhærente, vt Soto in 4. d. 1 q. 3. art. 1. & Medina 1. 2. quest. 51. art. 4. vbi ait esse hoc exploratum apud Theologos. Nos etiam dicemus, posse Deum remittere peccatum sine gratia inhærente, quod tamen sine gratuita dilectione non fit. Tertio denique obijci potest, quia illo discursu ad summum probatur hunc amorem Dei efficere in nobis aliquod donum, quod gratum, & amabilem hominem redderet, non vero probat esse aliquid permanens ab operatione distinctum, quia etiam sancta operatio hominem bonum, & amabilem facit. 12. *Impugnatio Durandi.* *Obiectio Okam.*

Nihilominus ratio D. Thomę rectè declarata vim, & efficaciam habet. Nam inprimis supponendum est, amorem Dei, si durationis ordinem spectemus, esse longe priorem, quam sit effectio alicuius boni in obiecto amato. Nam amor est actus in Deo ipso immanẽs, effectio autem bonitatis in obiecto amato est actio transiens, & ideo amor est æternus, effectio aũt temporalis: ergo secundum realem existentiam, ac durationem prior est amor, quam collatio doni inhærentis. Hoc tamen non obstat, quominus comparando amorem, & bonum creaturæ secundum habitudinem actus, & obiecti amati ex æternitate amore efficaci pro tali tempore, & momento, sub tali ratione, & habitudine simul sint secundum mensuram, aut coexistentiam æternitatis, quia non potest esse actus sine obiecto, neque actus efficax sine effectu pro illo tempore, pro quo amatur. Loquor autem de amore efficaci, nam de inefficaci, seu conditionato, seu simplici affectu, qui etiam solet voluntas antecedens vocari, de hoc, inquam, amore clarum est, non necessario ponere aliquam bonitatem inhærentem in persona amata, quia est tantum voluntas conditionata, quæ non impleta conditione nihil ponit in 13. *Ma et D. Thomæ ratio.* *Inefficax amor non necessario aliquam bonitatem in amata persona ponit.*

esse, & contingit sæpe, vt conditio non ponatur, vt patet in reprobis, quos Deus ad gloriam dilexit, hoc tantum antecedente, seu conditionato amore. Et tamen hic etiam amor, si gratuitus sit, non potest intelligi sine habitudine ad aliquod donum creatum superans naturam; nam vi illius amoris Deus paratus est ad illud beneficium præstandum, si conditio impleatur, & illa impleta necessario conferet tale bonum necessitate immutabilitatis, seu suppositionis.

14. *Dilectio prædestinatorum est etiam quando in peccato, vel infidelitate, sunt.* Quin potius amor etiam absolutus, & efficax, si non comparetur ad tempus, pro quo Deus amat tale bonum tali personæ, sed ad tempus, vel durationem antecedentem, potest verè denominare creaturam dilectam, etiam quando illa non ponit aliquam bonitatem inhærentem, quia ordinare illam, vel acceptare, aut deputare ad accipiendum aliquando tale beneficium, etiam est verus amor, & magnæ æstimationis. Et talis est absoluta electio, seu dilectio prædestinatorum, nam etiam quando sunt in peccato, vel etiam in infidelitate, diliguntur illo amore, vere supernaturali, & gratuito, quanuis Deus pro eo tempore nullum supernaturale donum eis conferat. Et simili modo dilexit Ieremiam ex vtero matris suæ, ex quo illum in prophetam designauit, iuxta illud Ierem. 1. *Antequam exires de vulua sanctificauit te, & prophetam in gentibus dedi te:* quod multi existimant factum esse per Dei voluntatem sine dono inhærente, sicut & illud, quod Paulus de se dicit ad Galat. 1. Segregatum fuisse ex vtero matris in Euangelium Dei, vt alibi tractaui. In hoc autem amoris genere etiam saluatur, ac necessarium est, vt in obiecto includat aliquod bonum creatum dandum aliquando personæ sic dilectæ.

15. *D. Thomæ ratio quomodo concludat.* Quamobrem si amor Dei sit absolutus, & referatur ad illud idem tempus, pro quo vult bonum creaturæ, necesse est, vt pro eodem tempore ponat aliquod bonum creatum proportionatum amori, quia aliàs neque esset efficax, neque haberet debitum obiectum. Et ita ratio D. Thomæ, si ad quemcumque amorem Dei gratuitum applicetur, conuincit, non posse intelligi sine habitudine ad aliquod bonum creatum superans naturam. Quomodo enim posset talis amor ab amore pure naturali distingui, si nec supernaturale bonum conferret, nec ad illud personam ordinaret? Atque ita si talis amor referatur ad tempus pro quo habetur, necesse est, vt etiam pro illo aliquid ponat in creatura, aliàs non esset efficax. Vnde quia ex Scripturis habemus, Deum absolutè efficaciter, & gratuito diligere aliquos homines etiam pro tempore præsentis vitæ, recte concluditur, ex vi talis amoris aliquod donum in eis fieri, quod illis inhæreat. Et hic est sensus rationis D. Thomæ, quæ euidentius concludit de hominibus iustis, & diligentibus Deum, tum quia vere efficiuntur iusti, & sancti secundum præsentem iustitiam, & de illis scriptum est, *Qui diligit, diligetur, & Siquis diligit me, Pater meus diligit eum, & ad eum veniemus, &c.* Veruntamen cum eadem proportione ratio procedit de omnibus, qui secundum præsentem statum aliquo gratuito amore minus perfecto, & quasi inchoato diliguntur, quia necesse est ob eandem rationem, vt inchoationem aliquam iustitiæ. & sanctificationis per aliquam gratiam inhærentem accipiant.

16. *Distinctio quædam argumento soluendo non deseruiens.* Ad rationem ergo dubitandi de prioritate amoris Dei ad effectum eius, aliqui distinguunt duplicem amorem Dei, vnum naturæ, & alium gratiæ; id est vnum, quo vult naturam esse, alium, quo vult sibi esse gratam: & amorem naturæ dicunt esse priorem gratia, iuxta illud Augustini tract. 102. in Ioann. in fine, *Deus in nobis non faceret, quod amaret* (id est, gratiam) *nisi antequam id faceret, nos amaret.* Sed licet distinctio bona sit, & doctrina vera saltem quoad ordinem executionis, nihilominus argumento soluendo non inseruit, quia Deus non facit gratiam per amorem naturæ, vt sic, sed per hunc amorem dat esse naturale, & per amorem gratuitum dat esse gratiæ. At vero argumentum procedit de hoc eodem amore, quo fit gratia. Nam per hunc amorem perficitur natura in superiori ordine, ad quem eleuatur, simulque per illum amatur homo amore beneuolentiæ tanquam subiectum, cui bonum gratiæ amatur, ipsa vero gratia amatur amore concupiscentiæ tanquam bonum, quod alteri amatur, & integrum obiectum illius amoris non est natura præcisè sumpta, sed vt aliquo modo iusta, vel sancta. Argumentum autem Durandi procedit de hoc ipso amore, quatenus est causa gratiæ, ac proinde prior suo effectu.

17. *Ad argumentum Durandi.* Ad hoc ergo inprimis respondere possumus negando consequentiam, quia illa ad summum est prioritas naturæ, seu causalitatis. Et hoc modo sæpe contingit id, quod est prius natura, non posse esse sine posteriori, vt lux non est naturaliter sine illuminatione, licet sit prior natura, neque anima sine potentia, & cæt. Deinde dicitur amorem Dei dupliciter considerari posse, primò, vt est in se quædam proprietas absoluta, quæ est principium operandi ad extra, & sic concedo esse natura priorem, vt ratio facta probat. Secundo potest considerari, vt dicens habitudinem ad talem personam, quam denominat dilectam tali modo, & pro tali tempore, & sic nego amorem illum denominare dilectam talem personam pro tali tempore prius natura, quam in illa fiat gratia, quia non prius peruenit (vt ita dicam) ad talem personam denominatio dilectæ, quam gratæ, tum quia non est minus efficax ille amor ad denominandam illam personam amatam, quam ad efficiendam in ea illam bonitatem, quam ei amat, & vult; tum etiam, quia illa denominatio amati inuoluit bonitatem illam, quia sicut Aristoteles dixit, amare, est velle bonum, in Deo autem velle absolute, & pro tali tempore, est facere, & ideo non prius sic amat, quam faciat. Vnde si aliqua prioritas ibi consideratur, est potius rationis, quam naturæ, quæ nihil refert, nam etiam è conuerso si amor Dei consideretur vt quædam complacentia, prius est facere, quam amare, vt sensit Augustinus loco citato dicens: *Amorem nostrum pium, quo colimus Deum fecit Deus, & vidit, quia bonum est, ideo quippe amauit ipse, quod fecit.*

18. *Ad Okam respondetur.* Circa secundam obiectionem disputare nunc nolumus, an possit Deus facere hominem sibi gratum, seu charum, aut acceptum sine inhærenti dono, neque etiam est tractandum, an possit remitti peccatum sine mutatione physica peccatoris, quia hæc infra suis locis tractanda sunt, & hic necessaria non sunt. Iam enim diximus, posse Deum pro aliquo tempore diligere, pro quo non præbeat inhærens donum, quamuis non possit ita diligere sine habitudine ad donum aliquando conferendum, nec sine proposito dandi illud suo tempore vel absolute, vel sub conditione, iuxta mēsuram amoris. Et hoc modo probabile est, posse Deum acceptare aliquem hominem ad beneuolentiam suam pro aliquo tempore, pro quo nullam inhærentem gratiam illi præbeat, de potentia nimirum absoluta, nam de lege non ita facit. Vnde amor ille esset longe diuersus ab illo amore, quo nunc amat Deus iustos pro eo tempore, pro quo vult esse sanctos, & sibi gratos, & ideo nullum est argumentum ab vno ad alium: nam per hunc amorem Deus amat bonum, vt in præsenti bonum, & sanctū, per alium vero solum amat hominem, vt futurum postea bonum, vel sanctum. Quod si vrgeas, etiam posse fieri hominem bonum per illum extrinsecum amorem, saltem auferendo ab illo peccatum. *Euasio soluitur.* Respondeo, per hoc præcise, non tam fieri hominem bonum, quam non malum, & ideo esto id possit fieri sine infusione alicuius boni realiter inhærentis, per mutationem quandam moralem, quæ sufficit ad ablationem mali, fiet tamen à Deo, non tam vt positiue amante, quam vt deponente odium, seu iniuriam remittente. Et ideo non est eadem ratio de hac remissione,

sione, quæ de amore positiuo, & efficaci ad faciendum bonum, qualis est ille, quo nunc Deus amat iustum, cui peccata remisit.

19. Ad tertiam obiectionem responderi potest primo, rationem illam immediate probare necessitatem supernaturalium actuum, inde vero mediate posse probari necessitatem habituum, qui dictis actibus cum proportione respondeant, & sint gratiæ permanentes, licèt actus cessent, quia hæc est habituum natura, maximè quando illorum operatio libera est. Sed hæc responsio licèt veram doctrinam contineat, non est tamen nunc necessaria ad defendendam rationem D. Thomæ, neque ad punctum, quem nunc tractamus, pertinet. Quia nondum de habitibus operatiuis, de quibus illa ratio procedit, tractauimus, & ideo consulto à nomine habitus abstinuimus, & de dono seu forma dante aliquod esse supernaturale animæ, quæstionem mouimus. Respondetur ergo aliter iuxta dicta, amorem Dei erga iustos non durare tantum quamdiu illi iustè operantur, sed permanentem esse secundum illum respectum, quem ad personam iustam conseruat pro toto illo tempore, quo illi grata est, licet actu non operetur, & ideo aliquam bonitatem gratuitam, & permanentem, & ex natura sua durabilem absque operatione in illo efficit. Et communicationem talis bonitatis vocat Scriptura participationẽ diuinæ naturæ, & iustitiam, ac sanctitatem in homine perseuerantem, quamdiu mortaliter non peccat. Hac ergo ratione ex vi diuini amoris optime concluditur gratia permanens, & faciens intrinsecè gratum, etiam dum actu non operatur, vt latius in discursu huius, & sequentis libri demonstrabitur.

Quædam solutio ad; nõ est necessaria ad tuendum D. Thom.

Legitima solutio.

20. Et ex hac doctrina soluuntur etiam facile rationes dubitandi in principio quæstionis positæ. Nam prima ad summum procedit de habitibus operatiuis, de quibus nondum dicere cœpimus. Præterquam quod in illis etiam parum vrget, quia esto, non sint illi habitus simpliciter, ac de potentia absoluta necessarij, quod ad summum illa ratio suadet, sunt secundum cõuenientem prouidentiam, & ordinariam legem necessarij, vt potentiæ habeant principia intrinseca proportionata illis actibus, & ita possint cõnaturali modo illos efficere. Secunda vero probatio falsum sumit, satis enim ostensum est, quomodo ex Scriptura, & Patribus hæc gratia permanens colligatur, & in eodem sensu loqui sæpe de charitate, & alijs habitibus, licet aliquando etiam loquantur de actibus, vt latius in sequentibus probabimus. Tertia item ratio falso nititur fundamento, iam enim declaratum est, præter actus, esse necessariam permanentem formam, per quam homo gratus, & iustus, fit proportionatum obiectum diuini amoris, & amicitiæ. Et in sequentibus ostendemus, quanta inter denominationem peccatoris, & iusti diuersitas in hoc intercedat.

Ad rationes dubitandi initio capit. positas.

CAPVT II.

Cuius generis sit hæc gratia creata permanens absque operatione.

1. QVod hæc gratia substantia non sit, ac subinde, quod sit accidens, extra controuersiam est, vt concludit D. Tho. dicta q. 110. art. 2. ad 2. quia dictum est gratiam esse aliquid creatum animæ inhærens, hæc autem est completa ratio accidentis realis. Neque aliter posset gratia afficere animam, aut sanctificare illam, vel efficere vnum cum illa, quia substantia, præsertim creata, non potest animæ substantiam afficere, neq; verè, & realiter illi vniri: qa nulla vnio substantialis põt naturaliter esse inter substantias, præter quam inter materiam, & formam; nec supernaturaliter, nisi p vnionem hypostaticam; accidẽtalis autem vnio vera, & physica non potest esse inter substantias, nisi medio aliquo accidente reali. Gratia vero inhærens animæ afficit, & informat illam, vel potentias eius, & ita intrinsece, & immediate illis vnitur: ergo non potest esse substantia: est ergo accidens. Item est optima ratio D. Th. quia gratia est entitas supra naturam humanam, id est, supernaturalis in entitate sua: ergo non potest esse substantia, quia nec potest esse ipsa natura, nec pars naturæ. Addo etiam, quia nulla substantia potest esse supernaturalis in entitate sua. Ergo necesse est, vt gratia sit accidens, quia est ens reale, & creatum, vt probatum est, & ens adæquatè diuiditur per substantiam, & accidens.

Gratia non est substantia. Assertio 1.

2. Et hinc aperte concluditur, gratiam hanc non posse consistere in aliqua relatione rationis, sed esse accidens reale. Prior pars ex dictis infertur. Tum quia relatio rationis vere nihil est, & ideo nec vere inhæret, nec proprie fit, multoq; minus dici potest infundi per Spiritum sanctum. Tum etiam, quia relatio rationis, vel consistit, vel fundatur in aliqua extrinseca denominatione; ostensum est autem hanc gratiam non consistere in denominatione extrinseca, sed in aliqua intrinseca perfectione animæ. Ideoque censeo, hanc partem esse certissimam, quia euidenter cõcluditur ex omnibus Scripturæ, Conciliorum, & Patrum testimonijs, quæ in præcedenti capite adducta sunt, & ex doctrina Concilij Tridentini de renouatione interioris hominis, quæ in iustificatione illius fit *per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum*, quam late tradit dicta sess. 6. cap. 7. eamque sæpe in sequentibus expendemus, & ponderabimus. Idem aperte in can. 10. & 11. docet, dum ait, gratiam non esse tantum fauorem extrinsecum, nec solam imputationem extrinsecæ iustitiæ, nec solam remissionem peccatorum; per quæ excluduntur omnes relationes rationis, in quibus hæc gratia fingi, vel constitui posset. Altera pars, nempe, hanc gratiam esse reale accidens, non minus certa est, & satis clare traditur à Concilio Tridentino cap. 7. nam licet non vtatur expresse nomine accidentis, illud tamen explicat, quasi per definitionem, & differentiam, seu modum constitutiuum accidentis, qui est inhærere.

Gratia est accidens reale. Assertio 2.

3. Dices. Etiam Concilium Tridentin. in sess. 5. can. 3. definit, peccatum originale, quod per propagationẽ transfunditur, inesse vnicuique proprium, idem autem fere est inesse, quod inhærere, & tamen non propterea definiuit, peccatum originale esse accidẽs reale animæ. Respondeo, imo etiam ibi definiuisse Concilium peccatum originale re ipsa inesse animæ iuxta capacitatem suam. Oportet enim res, de quibus tractatur, aduertere, & iuxta illarum exigentiam verba in proprietate interpretari. In sess. ergo 6. agit Concilium de gratia, quæ positiua forma est animæ, quam semper declarat per nomina positiuam perfectionẽ significantia, vt sunt iustitia, charitas, dona, virtutes, & similia, & p verba significantia realẽ productionẽ, & receptionem talis formæ, vt sunt renouatio, infusio, susceptio, aut receptio; vnde fit euidens, loqui de forma reali, cuius etiam reales causas declarat. Vnde addendo, hanc formam animæ inhærere, euidentissime docet esse accidens reale. At vero in sess. 5. tractat de peccato originali, peccatum autem ex genere suo non consistit in positiua forma, sed in priuatione. Definiens ergo Concilium, vnicuique homini ex Adamo propagato inesse proprium originale peccatum, etiam docet peccatum illud esse realiter inhærens eo modo, quo priuatio realis, & inhærens esse potest, vtique in re ipsa tollendo realem formam, quæ deberet subiecto inhærere. Et ita etiam ex illa definitione de peccato originali concluditur, gratiam illam, & sanctitatem, cuius priuatio est originale peccatum, esse formam realem, & inhærentem, ac proinde esse accidens reale.

Replica ex Conc. Trid.

Dissoluitur.

4. Hinc vlterius addimus, hanc gratiam esse formam spiritualem, seu spirituale accidens. Quæ assertio non minus certa videtur, quàm præcedens. Nam Concil.

Gratia est accidens spirituale. Assertio 3.

Viennense in Clement. vnic. vocat hanc gratiam *informantem*, & licet ibi non definiat tanquam de fide dari hanc gratiam nobis, sed doceat solum tanquam probabiliorem sententiam, & dictis Sanctorum, & Theologorum magis conformem esse tenendam, nihilominus postea Ecclesia illa sententiam vt certam acceptauit, vt latius in capite sequenti ostendemus. Hæc autem forma animam spiritualem informat: est ergo spiritualis forma: non enim potest forma corporea spiritum informare. Quod quidem etiam de potentia absoluta verisimilius est: tamen secundum legem ordinariam, & rebus ipsis consentaneam, est omnino certum, perfectio autem gratiæ, licet sit supernaturalis homini, confertur nihilominus secundum modum consentaneum, & proportionatum spirituali subiecto, & ipsi etiam gratiæ: est ergo gratia ipsa de se apta ad informandam spiritualem substantiam, & ad illam dicit connaturalem habitudinem: est ergo spiritualis forma.

5. *2. Probatur ex perfectione, & Scriptura.*

Atque hoc ipsum ex perfectione, & effectu ipsius gratiæ, simulque ex diuinis Scripturis conuinci potest. Nam gratia, est participatio quædam diuinæ naturæ iuxta illud. 2. Petr. 1. *Maxima & pretiosa nobis promissa donauit, vt per hæc efficiamini diuinæ consortes naturæ*, diuina autem natura purissimus spiritus est: ergo participatio eius adeo perfecta nō potest esse nisi per spiritualem formam. Nam spiritualis substantia, quia aliquo modo participat supremam Dei operationem, quæ est intelligere, & amare, necessario esse debuit spiritualis: ergo multo magis gratia, quæ excellentior est participatio diuinæ naturæ, & eleuat animam, imo & naturam Angelicam ad intelligendum, & amandnm perfectius, quam per suam naturam possit, necessario esse debet spiritualis forma. Hoc etiam recte confirmat illud Pauli. 1. ad Corinth. 6. *Qui adhæret Domino vnus spiritus est*, vtique qui adhæret per gratiam, & charitatem. Est ergo gratia quasi vinculum inter inferiorem spiritum, & supremum, ac propterea non potest esse nisi spirituale vinculum. Atque ideo Paulus magnus gratiæ prædicator, illam, & effectus eius semper ad spiritum refert, nam eius perfectionem vocat *Nouitatem spiritus*, ad Romanos 7. & eius iustitiam vocat *circumcisionem cordis in spiritu*, ad Roman. 2. & gratiam appellat, *Pignus spiritus*, vt præcedenti capite cum aliis modis loquendi Pauli retulimus. Ac denique ad Rom. 8. de fidelibus ait, *Vos in carne non estis, sed in spiritu si tamen spiritus Dei inhabitat in vobis*. Et hac ratione dicit in aliis locis de lege gratiæ esse, *scriptam in cordibus non atramento sed spiritu Dei viui* 2. ad Corint. 3. vnde optime dixit Ambros. lib. 1. de Spiritu sancto, cap. 4. *Non est Spiritus sanctus de substantia corporalium; hic enim corporalibus incorpoream infundit gratiam*. Est ergo certum, & euidens suppositis principiis fidei, gratiā esse spiritualem formam.

6. *Gratia non pertinet ad prædicamēta corpus respicientia*

Ex quibus aperte concluditur hanc gratiam non pertinere ad prædicamentum quantitatis, neque ad cætera prædicamenta, quæ quantitatem, vel corpus per se respiciunt, vt sunt, *Situs*, & prædicamentum, *Habitus*, quia nihil horum est spiritualis forma. Idemque est de, *Vbi*, quod proprie dictum, corporalem modum significat. Si autem ad quamcunque præsentiam, etiam supernaturalem extendatur, ita poterit conuenire gratiæ, sicut aliis rebus spiritualibus, non tamen potest illa esse prima ratio essentialis gratiæ, sicut neque alterius entitatis: semper enim illa præsentia in re creata est modus accidentalis: & ita accidit gratiæ, quod hic, vel alibi fiat, aut existat. Et idem cum proportione est de prædicamento, *Quando*, etiamsi generatim pro duratione sumatur, & ad durationes spirituales amplificetur. Qua propter de his omnibus prędicamētis nulla est difficultas, nec quidquam amplius de illis dicere necesse est. Idemque profecto de prædicamento relationis dicerem, nisi necessarium esset quibusdam respondere, qui putant ea, quæ à Conciliis dicuntur de gratia inhærente,

Sententia periculosa.

sufficienter saluari posse per nescio quam relationem realem ad Deum, vel specialis similitudinis ad ipsum, vel filiationis adoptiuæ ad eundem. Quia his modis solet gratia in Scripturis significari, cum tamen relationem significent, quam potest Deus homini immediate conferre sine præuia entitate absoluta. Quā sententiam prorsus intelligibilem iudico, & perniciosam, ac periculosam, quia solum ad eludenda Concilia excogitata videtur. 10.

Dico igitur gratiam per se primo, ac essentialiter non posse esse relationem, sed entitatem absolutam animæ, vel potentiis eius inhærentem, quamuis in ea fundari fortasse possint aliquæ relationes reales. Et in primis quod sit entitas absoluta probari potest ex verbis Scripturæ, & Patrum, quibus gratiam nominant, dona, virtutes, habitus, & similia, vt supra visum est, & paulo post ponderabimus. Vbi obiter aduerto, cum dicimus gratiam esse quid absolutum, non excludi ab illa relationem, quam vocant transcendentalem, quæ potest per omnia prædicamenta vagari, & potest esse essentialis qualitati, vt scientiæ, &c. Vel actioni, aut passioni. Maxime vero videtur gratia significari, vt forma absoluta, quatenus dicitur esse participatio diuinæ naturæ; quia per hoc nō significatur, vt respiciēs aliquod obiectū, vel operationem, sed tantū, vt conferens quoddam esse excellentioris ordinis, quam sit omnis substantia creata, & diuinam singulariter participans. Sic ergo ex doctrina fidei satis conuincitur, gratiam esse entitatem, seu formam absolutam, prout distinguitur à relatione prædicamentali, siue includat respectus transcendentales, siue ab illis etiam aliquando absolui possit.

Possumus autem etiam ratione philosophica hoc demonstrare. Nam in primis iam ostensum est, gratiam non consistere in relatione rationis. Relatio autem realis non potest in aliquo resultare, nisi præuia mutatione ad aliquid absolutum, quæ in subiecto, vel termino relationis præcedat, vt est in Metaphysica quasi principium per se notum. In præsenti autem, si gratia est relatio, non est nisi ad Deum, vt supponitur, ergo non potest incipere in nobis per mutationem termini: nam DEVS qui est terminus, mutari non potest, ergo debet incipere per mutationem hominis, qui est gratiæ subiectum: ergo per illam mutationem fit aliquid absolutum in homine: illud ergo est essentialiter donum gratiæ: nam si inde fortasse aliqua relatio resultet, est quid consequens, & accidentarium. Quod si quis dicat fieri quidem per gratiam realem mutationem in homine illam tamen per se primo, & immediate terminari ad relationem: constat hoc esse contra principia philosophica, & contra rationem accidentalis, & prædicamentalis relationis. Præter quam quod in præsenti materia, neque explicari, nec mente concipi potest qualis sit illa relatio. Quod patebit facile, discurrendo per eadem exempla, seu voces, quæ afferebantur.

Dicebatur enim in primis, per gratiam fieri hominem similem Deo. At impossibile est, hominem, qui antea non referebatur ad Deum relatione similitudinis, nunc incipere ad illum referri, nisi incipiat homo habere nouam conuenientiam, vel vnitatem cū Deo, quam necesse est esse in aliqua forma reali, vt relatio similitudinis sit vera, & realis: ergo necesse est, vt prius infundatur homini aliqua forma absoluta, in qua talis similitudo fundetur. Aliud exemplum erat de filiatione adoptiua respectu Dei. At vero vt hæc relatio cogitari possit realis, necesse est, vt fundetur in aliqua generatione reali, per quam Dei natura aliquo singulari, & excellenti modo homini communicetur. Quomodo enim erit realiter filius, qui non est realiter genitus, aut quomodo erit realiter genitus qui naturam patris aliquo reali modo ab illo non accepit, vel participauit. Si ergo adoptio Dei per gratiam

tiam talis est, vt ex illa resultet filiatio realis in homine, necessario fit per absolutam formam realiter inhærentem homini, per quam diuinam naturam participat, & ad quam talis relatio consequatur.

10. *Quid intersit inter Dei, & hominum adoptionẽ.* Et in hoc maxime differt hæc adoptio diuina ab humana: nam inter homines relatio filii adoptiui nõ est realis, sed rationis, quia vnus homo adoptando aliũ non communicat illi realiter naturam suam, nec participationem eius, nec aliquid physicum, quod realiter inhæreat adoptato, sed solum illi præbet ius filii, quod est morale quid, & per solam extrinsecam denominationem, seu moralem obligationem confertur, ideoque inde tantum concipi potest, vt resultans quædam relatio rationis, sicut in aliis extrinsecis denominationibus contingit. Si ergo adoptio diuina solum fieret per extrinsecum Dei fauorem, vel acceptationem, & non per realem communicationem alicuius formæ absolutæ; relatio solum esset rationis: ergo si admittitur realis, non potest esse sola, sed fundata in aliqua reali participatione naturæ, & ideo neque esse potest per mutationem ad illam per se primo terminatam, sed vt resultans ex forma per spiritualem quandam generationem recepta. Et hæc doctrina generalis est ad omnes similes denominationes ex actibus Dei prouenientes: nam si immediate sumantur ex actibus Dei sine interuentu alicuius formæ absolutæ, quam ponant in creatura, sunt tantum relationes rationis, vt sunt relationes prædestinati, electi, præsciti & similes, & idem est de relatione grati, vel accepti, aut dilecti, si sumantur, vt extrinsece, & immediate proueniunt ab actibus increatis Dei. Si vero ex denominatione supponatur oriri relatio realis, necesse est, vt interueniat aliqua forma absoluta, quę hominem reddat dignum acceptatione, dilectione, aut fauore, ideoque nullo modo potest realis gratia intrinsece inhærens, in sola relatione consistere, aut in illa per se, ac primario poni. Accedit tandem, quod nuda relatio nec est principium operationis, nec dat vires operandi, neque etiam est ipsa operatio; cum tamen in his gratia inhærens consistat.

11. *Assertio vlt. Gratia non est actio, sed qualitas.* Superest igitur vt hæc gratia, vel ad qualitatem, vel ad actionem pertineat, sub actione comprehendendo passionem, quia & coniuncta, & quasi correlatiua sunt, quando actio fit in subiecto, vt in præsenti fit. Hæc autem gratia, de qua nunc tractamus, non consistit in actione, quia supponimus, absque operatione permanere, est ergo qualitas permanens, quæ generali appellatione solet habitus vocari. Et ita cum D. Thoma 1.2. q. 110. art. 2. concludimus gratiam hanc, & esse in qualitatis prædicamento, & sub specie, seu genere habitus, quod discursu rationis satis ostensum est, authoritate vero in capite sequente confirmabitur.

CAPVT III.

An sit de fide certum, dari iustis dona gratiæ habitualia ab actibus distincta, & sine illis permanentia.

1. *An sit de fide dari gratiam.* QVamuis doctrinam præcedentium capitum satis certam esse ostenderimus, nihilominus gradum huius certitudinis, & auctoritatem eius in præsenti amplius declarare necesse est. Potest autem dicta quæstio tractari, vel de toto tempore ante Concilium Trident. vel post illud. *Opinio. 1.* Aliqui ergo dixerunt semper hanc veritatem fuisse de fide. Ita sentit Scot. in 3. d. 23. q. vnic. §. *Ad quæstionem*, vbi ait oportere ponere fidem infusam propter authoritatem Scripturæ, & Sanctorum, & ita credi per eandem fidem. Idemque consequenter sentit de charitate, vt ibidem indicat, referensque dixerat in 1. d. 17. Idem de tribus virtutibus Theologicis tenet Gabr. ibi q. 2. artic. 2. concl. 3. & Almain. tract. 2. Moral. c. 2. ad quos videtur etiam accedere Vega lib. 7. in Triden. cap. 24. dum ait, doctrinam definitam à Concil. Tridentino non esse nouam sed antiquam. Et quamuis hi authores specialiter loquantur de habitibus fidei, spei, & charitatis, inde sufficienter colligitur intentum; quia hic non agimus de hac, vel illa gratia permanente, sed de aliqua, quæcunque illa sit. Neque est de fide, dari aliquam gratiam permanentem distinctam ab illis tribus virtutibus, & è conuerso de fide est, eum, qui habet illas tres virtutes, esse iustum, & sanctum, & habere gratiam Dei. Fundamentum autem huius sententiæ non est aliud præter testimonia in probatione adducta, & præsertim illud ad Rom. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris.* Et illud 1. ad Corinth. 13. *Nunc autem manent tria hæc, Fides, Spes, Charitas.*

Nihilominus communis sententia est, ante Concilium Trident. hoc non fuisse de fide. 2. *Communis opinio.* Ita sentiunt communiter moderni Theologi, quos paulo post referã, imo sentire videntur ante Concilium Vienense fuisse rem omnino ambiguam, & quasi ex vtraque parte æque probabilem. Quia Innocent. III. in cap. *Maiores* de Baptismo, tractans hoc punctum, refert cõtrarias opiniones Theologorum, & nihil inter eas decernit. *Cap. Maiores de Baptismo.* Et in eo statu videtur controuersia perseuerasse vsque ad Concilium Vienense, in quo opinio affirmans infundi habitus iustis probabilior, & Sanctis cõformior reputata est, vt habetur in Clemen. vnic. §. vlt. de Sum. Trin. & Fid. Cathol. Et in hoc statu censent dicti authores, perdurasse hanc sententiam vsque ad Conc. Trid. Et fundamentum eorum est, quia Ecclesia vsque ad illud tempus nec tanquam de fide illam sententiam definiuit, neque ex Scriptura tam expresse colligitur, vt ad certam fidem faciendam per se sufficeret. *Ratio.* Cuius argumentum efficax esse videtur, quia si res esset in Scriptura adeo clara, nunquam Pontifices, vel Concilia contrariam sententiam, vt probabilem relinquerent, aut hanc solam, vt probabiliorem commendarent. Signum etiam esse potest, quia non multum ante Innocentii III. tempus Petrus Lombardus docuit, charitatem (vtique habitualem) non esse aliquid creatum in anima, sed esse ipsummet Spiritum sanctum. *In 1. dist. 17.* Quæ sententia licet à posterioribus Theologis probata non fuerit, non fuit tamen vt hæretica damnata. Fuisset autem damnanda, si sententia de habituali gratia inhærente, tam aperte tradita esset in Scriptura, vt absque definitione Ecclesiæ ad fidem sufficeret. Nam licet fortasse Magister non omnem habitum infusum, neque omnem gratiam creatam permanentem per modũ habitus negauerit, nihilominus de nulla videtur Scriptura clarius loqui, quam de charitate: ergo si non fuit hæreticum negare habitum infusum charitatis, neque etiam fuisset hæreticum omnem gratiam habitualem negare, ac proinde neque contrarium erat dogma fidei.

In hoc puncto simpliciter verum est, ante Concil. Trid. non fuisse in Ecclesia tanquam fidei dogma receptum, dari hominibus gratiam aliquam inhærentem distinctam ab actibus, & illis cessantibus in nobis permanentem, hoc enim probant quæ posteriori loco inducta sunt, & nonnullæ ex rationibus dubitandi in principio positis. 3. *Assertio vera est ante Tridentin. hoc dogma in se fuisse de fide, secus in promulgatione.* Duo tamen aduertenda occurrunt, vnum est, vtendum hic esse distinctione Theologis vsitata, duobus modis aliquid esse posse de fide, scilicet, vel in se, vel quoad promulgationem, & sufficientem propositionem vniuersæ Ecclesiæ factam. Cũ ergo negamus, hoc fuisse de fide ante Conc. Trident. hoc posteriori modo intelligendum est, & hoc solum probant rationes factæ. Nihilominus tamen verum censeo, hoc dogma in se spectatum semper fuisse de fide, quia re vera erat in Scriptura contentum, licet nondum esset per Ecclesiam aperte explicatus hic Scripturæ sensus, neque per se ita esset perspicuus, & obuius, vt omnibus pateret. Hoc tamen non obstat, quominus in se verus esset, nam à multis etiam antiquissimis Patribus ita Scriptura intelligebatur, vt testimonia, quæ adduximus, probant. Et fortasse

Scotus, & qui eum ex antiquis scholasticis sequuti sunt, nihil aliud dicere voluerunt. Præsertim autem Vega in hoc sensu dixit, doctrinam à Concilio definitam esse antiquam. Et hoc suadent probationes eius. Ac deniq; ex dicendis in sequenti puncto fiet hoc euidentius.

4. *Cura infideliter relata ex Innocent III & Clem V. patet.* Alterum notandum est, non referri fideliter à nonnullis authoribus posterioris opinionis sententiam Innocentij III. & Clementis V. in Concilio Vienensi. Nam Innocentius non refert, fuisse contrarias opiniones Theologorum circa quæstionem absolutam, an dentur habitus infusi respectu omnium hominũ, sed solùm, an infundantur paruulis in baptismo, quod longè diuersum est. Imò dum Innocentius coarctat sermonem ad paruulos, videtur supponere de adultis nunquam fuisse inter Theologos dissensionem, quin eis dentur virtutes infusæ. Et cum eâdem restrictione loquitur Concilium Vienense, & eligendo opinionem asserentem, infundi paruulis in baptismó has virtutes, rationem his verbis reddit: *Nos attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quæ per baptisma pariter omnibus applicatur, opinionem secundam, &c.* Quæ ratio apertè supponit, fuisse constans inter authores vtriusque opinionis, has virtutes adultis infundi. Idemque planè colligitur ex scholasticis illam opinionem referentibus: aiunt enim fundatam fuisse in peculiari impedimento paruulorum ad vsum virtutum, vt constat ex D. Thoma 3. p. q. 69 art. 6. & Alexand. Alens. 4. p. q. 8. memb. 8. artic. 3. & ex alijs in 4. d. 4. Quapropter censeo, nunquam fuisse probabilem opinionem negantem simpliciter omnem gratiam infusam permanentem, etiam in adultis, quia *Nunquam fuit probabilis opinio negans omnem gratiã infusam.* nullum inueni Theologum antiquum ita opinantẽ, neq; de aliquo viro catholico id relatum inuenio, & opinio Magistri, quamuis non omnem habitum, sed charitatis tantùm negauerit, noua semper reputata fuit, & ab antiquis Theologis, qui illi proximè successerunt, reprobata, vt constat ex Altisiod. lib. 3. summæ tract. 6. cap. 1. & ex Guilielmo Parisiens. libro de Morib. cap. 4. & ex D. Thom. Alens. Alberto, & alijs antiquis de illa virtute disputantibus. Quamuis ergo ante Concil. Tridentin. non fuerit de fide, dari adultis permanentem gratiam, semper tamen fuit constans Theologorum sententia.

5. *Opinio 1. negans.* Superest dicendum de tempore post Concil. Tridentin. id est, an Concilium hanc veritatem definierit. Multi enim graues Theologi, qui post Concilium scripserunt, hoc negant. Soto, lib. 2. de Natur. & grat. cap. 17. 18. & 19. vbi ait, esse ingentem temeritatem hanc gratiam negare, non tamen esse contra fidem. Idem in 4. distinct. 1. quæstione 3. articul. 1 & 2. Canon. libro septimo de Locis cap. 2. & Relect. de Sacramentis in genere part. 4. & Medina 1. 2. quæstione 51. artic. 4. & latius quæst. 110. artic. 2. concl. 2. quamuis multa inuoluat, & non satis constanter loqui videatur. Et idem sentit Bannez 22 quæst. 23. art. 2. Ioan. Vincent. in Relect. de Grat. Christi concl. 6. §. *Dico tertio*, qui dicit esse sententiam magis communem inter Theologos huius ætatis. Quam ipse proprio, & singulari modò defendit; fatetur enim esse de fide, iustificationem fieri per realem mutationem animæ in illa habitualiter permanentem, & ideò etiam habitualem illam vocat, & sub illa dicit esse de fide. Posteà vero solum negat esse de fide, gratiam illam permanẽtem esse habitum realiter ab anima, vel potentia distinctum; & in eodem sensu negat esse de fide, quòd sit vera qualitas, vel habitus. Alij verò non in hoc sensu loquuntur, sed absolutè negant, esse de fide dari gratiam aliquam realiter inhærentem animæ præter actus, & sine illis permanentem, & in hoc sensu illam sententiam constanter defendit Vazquez, quod attinet ad adultos, nam de paruulis oppositum sentit, vt videre licet, 1. 2 disput. 79. cap. 1. n. 86. cap. 1. n. 203. per totam, & 3. part. disp. 41. cap. 1. Fundamentum huius sententiæ est, quia definitio huius dogmatis neq; erat necessaria ad finem Concilij Tridentini, nec verbis eius est satis expressa. Prior pars probatur; nam finis Concilij solum fuit, damnare nouos hæreticos dicentes, hominem non verè fieri iustum per iustitiam ipsi inhærentem, sed solum reputari iustum per imputationem iustitiæ Christi, & solum fieri gratum per extrinsecum fauorem, & cæt. hic autem error sufficienter refellitur definiendo hominẽ iustificari per actualem iustitiam inhærentem, id est, per actus Fidei, Spei, & Charitatis. Ad damnandum igitur Hæreticos, non oportebat dogma de habituali gratia definire. Altera pars probatur, quia si aliqua verba sunt in Concilio, quibus videri possit hanc veritatem definiuisse, maximè illa sess. 6. c. 7. *Quamquam nemo possit esse iustus, nisi cui merita passionis Domini nostri Iesu Christi communicantur: id tamen in hac impij iustificatione fit, dum eiusdem sanctissimæ passionis merito charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atq; ipsis inhæret. Vnde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorũ hæc omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, fidem, spem, & charitatem.* Ex his autem verbis non magis colligitur de hoc infusio alicuius habitus, quàm ex verbis Pauli ad Roman. capit. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris*, quia Concilium eisdem ferè vtitur, extendendo illa ad Fidem, & Spem. Et ad illorũ explicationem solum addit illa verba, *& illis inhæreat*. Quæ quidem rectè explicant verbum diffundendi, vt intelligatur, terminari ad aliquid nobis inhærens, non tamen explicant nomen charitatis, an sumatur pro habituali, vel actuali, quod necessarium esset ad definiendum id, de quo tractamus: ergo sicut ex loco Pauli non sufficienter colligitur hæc veritas de fide, ita nec ex verbis Concilij.

Nihilominus, censeo, veritatem hanc esse definitam de fide à Concilio Tridentin. saltem in hoc sensu, 6. *Asse[illegible]o nostra affirmans.* quòd gratia, qua sumus permanenter iusti, est res aliqua creata distincta ab actibus, & cessantibus illis, in homine permanens. Ita docuit Vega libro septimo in Tridentinum capit. 24. & consentit doctissimus Bellarminus libro primo de Gratia, & libero arbitrio capite tertio, & Valent. 2. part. disputat. 4. quæst. 3. punct. vltimo, & in re idem sentit Ioannes Vincentius, quo ad permanentiam talis iustitiæ, vnde & habitualem illam vocat, licèt quoad propriam entitatem eius, & realem distinctionem ex potentijs animæ, tantam certitudinem non admittat, quod nunc non discutimus, nam certe Cõcilia de subtilitatibus non curarunt; quid verò de tota illa sententia sentiendum sit, dicam commodius lib. seq. cap. 15. Assertionem item positam magna authoritate confirmat Catechismus Pij V. iussu editus in materia de Baptismo dicens. *Est autem gratia, quemadmodum Tridentina Synodus ab omnibus credendum pœna anathematis proposita decreuit, non solum per quam peccatorum fit remissio, sed diuina qualitas in anima inhærens, &c.* Vt autem apertius hanc veritatem ostendamus, probanda prius est de *De paruulis probatur.* paruulis, qui per baptismum iustificantur. De illis n. definit Concil. Trident. sess. 5. c. 5. iustificari per gratiam, quod sine dubio intelligit de gratia inhærente, quamuis ibi expressè hunc terminum non addat, in paruulis aũt gratia inhærens esse nõ potest operatio, nec actuale auxiliũ: ergo necessariò loquitur de gratia permanente per modum habitus. Maior patet ex verbis Concilij. *Si quis per Iesu Christi Domini nostri gratiam, quæ in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit, non tolli totum id, quod verã, & propriam rationem peccati habet, &c. anathema sit.* Vbi licèt in particulari paruulos non nominet, tamẽ definitio generalis est, illos comprehendens: nam de illis in can. 4. definierat, paruulos baptizãdos esse in remissione peccati originalis, & can. 3. definierat, Christi meritum per baptismi sacramentũ in forma Ecclesiæ ritè collatum, tàm adultis, quàm paruulis applicari, & idẽ posteà definit sess. 7. can. 12. & 13. Quòd aũt Concil. de gratia inhærente loquatur, patet primò ex

imò ex verbis eius, loquitur n. de *gratia, quæ in baptismate confertur*; non n. conferri potest per baptismum, nisi gratia creata, & inhærens. Secundò, quia meritũ Christi non applicatur nobis per extrinsecam denominationem, seu imputationẽ, sed per gratiam, quæ hominibus inhæret, vt definit idem Cõcil. sess. 6. can. 11. ergo cum in ses. 5. definit, paruulis in baptismo applicari meritũ Christi per gratiam, euidenter loquitur de gratia inhærente. Tertiò, quia in ead. ses. 5. definit, peccatum originale ita transfundi origine in omnes, vt insit vnicuiq; proprium, quod peccatum posteà dicit, prorsus tolli, & excludi à paruulis quoad totam rationem peccati per gratiam in baptismo eis collatam: ergo loquitur de gratia inhærente, aliàs nõ excluderet inhærens peccatum, sed per solum fauorem extrinsecum, aut non imputationem remitteretur, quod ipsummet Concil. damnat, sess. 6. can. 11. vbi etiam c. 7. docet, gratiam iustificantem esse inhærentẽ. Est ergo euidens quoad hanc partem definitio Concilij de gratia inhærente paruulorum. Quod autem in paruulis non possit gratia esse actualis secundum ordinariam legem, tam est euidens, vt non indigeat probatione, vt in simili dixit Aug. lib. 1. de Peccator. mer. c. 17. Vnde ex hoc cap. non minuitur certitudo fidei in dicta definitione, quia in re tam euidẽte manifestum est, locutum esse Concil. de gratia, quæ sine extraordinario miraculo possit communi lege communicari paruulis, præsertim cum idem Concil. sess. 7. can. 13. supponat, paruulos non habere actum credendi, quod anteà vt notum tradiderat August. lib. 1. de Peccator. merit. cap. 19. & lib. 3. cap. 2.

7. *De adultis etiam probatur.* Ex hac parte manifestè colligitur eadem certitudine idem esse tenendum de adultis. Primò quia, vt suprà dicebam, licèt in Ecclesia aliquando fuerit dubitatum, an gratia habitualis, quę confertur adultis, cùm iustificantur, conferatur etiam paruulis; nunquam tamen dubitatum est, quin, si habitus gratiæ confertur paruulis, multò magis conferatur adultis, & actu credentibus. Vnde cum Conc. Viẽnense ex eo, quod adulti recipiunt gratiam habitualem, colligat, etiã infundi paruulis, quia gratia, & redemptio Christi æquè omnes complectitur, profectò maiori ratione, si Concilium Tridentin. definiuit, gratiam paruulorum esse intrinsecè permanẽtem rectè colligimus, idem de adultis definiuisse. Præsertim quia interna iustitia, non est diuersæ rationis in vtrisq;, vt ca. præcedenti ex Chrysost. & August. ostendi. Et colligi potest ex eodem Concilio Trident. sess. 6. cap. 7. dicente, vnicam esse causam formalem iustificationis. Quocirca cum idem Concilium dicto cap. 5. sess. 5. indifferenter loquatur de ijs, qui per baptismum remissionem peccati per gratiam consequuuntur, non minus intelligit, hanc gratiam esse permanentem in adultis, quam in paruulis. Secundò quia idem Concil. in 6. sess. cap. 3. definit, meritum Christi Iesu per baptismi sacramẽtum, tàm adultis, quàm paruulis applicari, applicatur autem paruulis ex vi sacramenti per gratiam permanentem: ergo & adultis ex mente Concilij Probatur consequentia, tum quia sacramẽtum dat gratiã semper, & omnibus, quantum est ex parte sua, vt de sacramentis in genere definit idem Concil. sess. 7. can. 7. ergo cum baptismus de se sit collatiuus gratiæ permanentis, quandoquidem illam confert paruulis, omnibus baptizatis non ponentibus obicem illam confert, etiamsi adulti sint. Tum etiam, quia sacramentum baptismi, non confert gratiam actualem, per se loquendo, & virtute sacramẽtali: ergo de se tantum applicat meritum Christi efficiendo, vt instrumentum Christi gratiam habitualem, sicut ipsummet Concilium satis apertè docet, sess. 6. cap. 7. dicens, instrumentalem causam iustitiæ inhærentis esse baptismum.

8. *Fundatur 3.* Vnde sumitur tertium argumentum ex ijs adultis, qui cum sola attritione baptizantur, iustificantur enim per baptismum; ergo recipiunt gratiam, per quam eis applicatur meritum Christi, & expellitur peccatum: ergo recipiunt permanentem, seu habitualem gratiam, quia non recipiunt nouos actus, vt per se, & veluti experimento notum est. Vnde etiam Vasquez disp. 203. ca. 6. fatetur, euidenti ratione ex principijs fidei colligi, adultum, qui nondum contritus per sacramentum iustificatur, habituale donum gratiæ recipere, quia ex vi sacramenti non fit talis iustificatio per mutationem act⁹ intrinsecam ex attritione in contritionem, quia effectus sacramenti est vniformis, & infallibilis stante eadem dispositione in recipiente; non est autem per experientiam euidens, in adultis, qui accedunt ad sacramẽtum baptismi, vel pœnitentiæ, non semper fieri mutationem in actibus; imò illam esse rarissimam saltẽ in illo puncto, in quo recipiunt sacramentum, & in quo dandus est effectus eius. Imò sæpè accidit, in pũctu absolutionis, vel prolationis formæ baptismi recipientem sacramentum, esse animo distractum, nec de habenda contritione cogitare, & non propterea Sacramentum manet informe, aut sine effectu; ergo talis effectus non consistit in actu, ergo in gratia habituali. Idem constat euidenter in adulto attrito, qui cum voluntate baptismi, vel dormit, vel iudicium amisit: nam si baptizetur in eo statu, recipit effectum baptismi, & intrinsecè renouatur, ac iustificatur, quod nõ pôt fieri per actus in ea hominis dispositione, vt per se notum est; ergo per infusionem permanentis gratiæ.

Cum ergo hęc veritas certa sit in paruulis, & in adultis imperfectè dispositis, non video, quomodo vir aliquis doctus, & prudens dubitare possit, quin æquè certum sit cæteris adultis, qui per sacramentum cum perfecta dispositione iustificantur, habitualis etiam gratia conferatur; primò, quia hic est proprius, & per se effectus sacramenti, & hic effectus omnibus infallibiliter datur nõ ponentibus obicem: ergo etiam istis datur, quia propter meliorem dispositionẽ non ponunt obicem. Secundo, quia in istis etiam regulariter virtute sacramenti non fit mutatio in ipsomet actu contritionis, vel amoris, ita vt ex remisso fiat intensior, vel quid simile, vt eodem experimento constat, & eodem signo, quia etiã isti possunt esse distracti, cum absoluuntur, vel etiã sensibus, & mente alienati, vt est certa doctrina, & tunc in illis non caret sacramentum suo effectu, quia sunt dispositi: ergo est aliqua gratia, quæ præter actus datur, & ab actibus non pendet, quam permanentem vocamus. Tertio quia Concil. Trid. sess. 5. c. 3. indefinitè loquitur de adultis, vtiq; dispositis ad recipiendum sacramentum, seu non ponentibus obicem: in doctrinali autẽ propositione, indefinita æquiualet vniuersali; à tali ergo definitione non licet nobis aliquam exceptionem facere: ergo multo minus hanc de recipientibus sacramentum cum perfecta dispositione, cum sit omninò irrationabilis: ergo non est minus certũ his dari permanentem gratiam virtute baptismi, quàm cæteris. Denique non est minus certum his applicari meritum Christi, quàm alijs; sed illis etiam non applicatur infundendo nouum actum, vel actualem perfectionẽ: ergo applicatur, infundẽdo eis aliquod donum gratiæ permanentis: ergo simpliciter omnibus hominibus, qui per Christum grati Deo efficiuntur, est de fide certũ aliquod donũ gratiæ permanentis infundi. 9. *Amplius confirmatur concl.*

Dices, hæc omnia non fidei certitudinem, sed ad summum Theologicam ostendere, quia in formali, & immediata definitione Concilij non habetur expressè permanentẽ gratiam inhærentem infundi omnibus iustis, sed per varias consequentias ex definitis deducitur, quæ licèt procedant ex principijs definitis, & in se sint satis perspicuæ, & euidentes, sufficient quidem, vt hæc assertio sit conclusio Theologica certa, non vero vt sit de fide, sed ad summum, vt sit ferè de fide, vt Medina loquutus est. Neq; etiam sufficit, vt assertio contraria sit hæretica, sed vt erronea tantum sit. Respondeo, non deesse Theologos graues 10. *Replica.*

ues, qui conclusionem ex principijs fidei per euidentem consequentiam deductam censeant esse de fide.

Solutio elucidatur. Quæ controuersia, licèt speculatiuè non immerito disputetur, in principio 1. partis, & in tract. de Fide; quod verò ad praxim spectat, parum, aut nihil refert, quia reuera moralis obligatio credendi eadem est, & pertinax in illo errore hæreticus censendus esset. Dico tamen, in præsenti nos non colligere hanc veritatem ex Concilio per illationes, vel consequentias, sed ex vi verborum ei⁹, vtimur autem discursu, & illationibus ad explicandum sensum Concilij, & expressam definitionem eius, & hoc non excludit certitudinem definitionis, & fidei. Vix enim est aliquid in Scriptura, vel Concilijs, quod non posit peregrinis interpretationibus obscurari, & eludi. Nemo autem negabit, esse de fide, quod ita continetur in Scriptura, vel in definitione Concilij, vt per rationem, & expositionem euidentem constet, in eo sensu fuisse scriptum, aut definitū. Quod maximè verum habet, quando talis sensus ex collatione aliorum locorum Scripturę, vel aliarum definitionum eiusdem Concilij perspicuè ostenditur, quo modo nos demōstrauimus iuxta varias definitiones Concil. Trident. non posse constitui discrimen inter paruulos, & adultos, vel inter adultos attritos, vel contritos quoad recipiendam per baptismum inhærentem gratiam permanentem, ac subinde cum Concilium definit, paruulos per baptismum recipere huiusmodi gratiā, æquè id definire de adultis. Præsertim cùm in ipsa definitione, si tota integra consideretur, & vnus canon cum alio conferatur, tā adulti, q̄ paruuli nominētur.

Dicet secundo aliquis, hinc ad summum probari, esse de fide, gratiam baptismalem esse inhærentē per-

11. manenter in omnibus tam paruulis, quàm adultis;

Euasio alia. nihilominus tamen hinc non sequi, esse de fide, omnibus iustis, quocunq; modo iustificentur, dari similem gratiam permanentem, tum quia hoc non est ita expresè definitum, nec sequitur euidenter ex illa definitione, quia potuit illud esse peculiare priuilegium baptismi, tum etiam quia in iustificatione adultorū, quæ fit extra sacramentum, non est tam necessaria hæc gratia permanens, quia neq; est necessaria, vt fit effectus sacramenti ex opere operato, cum supponamus sacramentum non recipi, neq; ad hominis sanctificationem, vel expulsionem peccati, quia per actū contritionis, & dilectionis tanquam per inhærentē gratiam sanctificatur, & à peccato sufficienter mundatur. Et hæc ratio maximè procedit in hominibus, qui antè Christi aduentum, & ante institutionem sacramentorum nouæ legis iusti fuerunt. Potuerunt enim per actus ex gratia factos sufficiēter iustificari, & nulla extat definitio, quòd eis infunderetur specialis gratia permanens.

Sed hæc etiam euasio non minuit certitudinem fidei, in assertione posita, vel in aliqua parte eius. Re-

12. spondeo igitur inprimis in lege noua omnes iustos

Præcluditur. quacunq; via, aut ratione ad statum gratiæ, & amicitiæ Dei perueniant, consequi donum aliquod permanentis gratiæ, quo renouentur, & sanctificentur, sanctiq; intrinsecè permaneant, etiam cum non operantur, atq; ita esse de fide definitum in Concil. Tridentino. Quod in hunc modum ostendo, nam remissio peccati, & prima gratia apud Deum duobus tantum modis comparatur, scilic. per sacramentum baptismi, vel per sacramentum pœnitentię, vt tradit idem Concil. Trid. sess. 6. capit. 7. & 14. & canon. 29. & sess. 14. per totam, & per vtrumq; Sacramentum potest prima gratia obtineri duobus modis, scil. vel per Sacramentum in re susceptum, vel saltem voto, vt constat ex doctrina eiusdem Concilij, sess. 6. 7. & 14. Quando ergo gratia datur per baptismum in re susceptum, iam ostensum est esse de fide, talem gratiam esse permanentem, & per modum habitus. Idem ergo eâdem certitudine tenendum est de gratia, quæ datur catechumeno perfectè cōtrito in voto baptismi prius tempore, quàm illum recipiat. Primò quia hac ratione dicitur baptismus simpliciter necessari⁹ in re, vel in voto ad obtinendam gratiam Dei, & remissionem peccatorū: ergo oportet intelligi de gratia permanente simili gratiæ, quæ per baptismum infunditur. Probatur cōsequētia, qa cū gratia actualis excitans, & adiuuans ad contritionem prius tempore, quam baptismus recipiatur, non datur in voto baptismi: imò per illam fit vt homo habeat votum Baptismi, quod in ipsa contritione includitur, sed datur ex Dei misericordia propter Christum; ergo gratia illa, quæ homini sic contrito datur in voto Baptismi, est gratia habitualis, & permanens. Secundo idem immediatiùs probatur ex tota sess. 6. Concil. Trid. in qua generatim tradit doctrinam de iustificatione impij. & specialiter in c. 6. & 7. tract. de iustificat. quæ fit per baptismum, vtique in re, vel in voto, vt ex c. 4. in fine manifestū est. De illa autem iustifica- 13.
tione indifferenter docet fieri per donum gratiæ inhærentis, q̄ patet ex c. 7. ibi. *Iustificatio non est sola peccatorum remissio sed sanctificatio, & renouatio interioris hominis per susceptionem gratiæ & donorū.* Nec possunt hæc verba exponi de gratia actuali, quia de hac sermonē fecerat in c. 6. & per illam docuerat disponi hominē ad iustitiam, & subiungit in c. 7. *Hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur, &c.* Ergo gratia, quam dicit infundi in iustificatione, distincta est ab actuali.

Respondent aliqui Concilium loqui de iusticatione, quæ fit per dispositionem imperfectam cum Sacramento, & ideò de illa docerę fieri per infusionem 15.
gratiæ habitualis, quæ homini sic disposito per Sacramentum datur. Sed hæc restrictio definitionis Concilij valde libera est, & sine dubio est contra mētem eius, vt probaui latè 1. tom. 3. part. disp. 4. & nunc breuiter ostenditur, quia vt dixi, non solum tractat Concilium de iustificatione, quæ fit per Baptismum in re susceptum, sed etiam in voto, vt patet ex verbis Concilij cap. 4. vbi post definitionem iustificationis subdit. *Quæ quidem translatio post Euangelium promulgatum sine lauacro regenerationis, aut eius voto fieri non potest.* Deinde quia in can. 3. definit *non posse hominem sine præueniente Spiritus S. inspiratione, & eius adiutorio credere, sperare diligere aut pœnitere, sicut oportet, vt ei iustificationis gratia conferatur.* Vbi euidēter distinguit gratiam iustificationis ab illis quatuor actibus, & ab omnibus auxilijs gratiæ, quæ ad illos dantur. Quis autem dicere audeat, in illis quatuor actibus non contineri perfectam dispositionem ad iustitiam? Addo præterea ex dictis, etiamsi daremus loqui Concilium de imperfecta dispositione, inde etiam à fortiori procedere definitionem eius in homine perfectè disposito; nam si ante realem susceptionem Baptismi sic disponatur, recipiet aliquam gratiam in voto Sacramēti, quam esse distinctam ab actu, & consequi ad talem dispositionem iam probatum est; si verò cum tali dispositione coniungatur sacramētum, eandem, & maiorē gratiam efficiet, quia (vt suprà dicebā) perfectio dispositionis nō impedit, sed iuuat ad effectū sacramenti. Vnde in vniuersum tam intra, quàm extra sacramentum verum est, quod ibidem Cōcilium docet: gratiam iustificationis vnicuiq; infundi *secundum propriam cuiusq; dispositionem.* Est ergo euidens definitio Cōcilij de gratia permanente, quæ per baptismum in re, vel in voto datur; eamq; confirmant multa alia verba illius cap. 7. quæ sunt de infusione *gratiæ, & donorum, & præsertim charitatis, quæ per Spiritum sanctum in cordibus diffunditur, & ipsis inhæret.* quæ specialiùs in cap. sequenti ponderabimus.

Responsio mentum Concilij Trid. expellitur.

Venio ad alteram partem de gratia, quæ per pœnitentiam restituitur, quando per peccatum amissa est gratia baptismi, de qua loquitur idem Concilium eadem sessione, capite 14. & plane docet 14.
esse gratiam permanentem, sicut baptismalis fuerat, vt patet ex illis verbis, *Qui ab accepta iustificationis gratia per peccatum exciderunt, rursus iustificari poterunt.* Vbi de eodem

In gratia quæ per pœnitentiam datur, idem dicitur.

eodem modo iustificationis loquitur, nisi quis velit ambiguitatem, & æquiuocationem in illis verbis fingere. Item quia dicit, amissam gratiam recuperari; est ergo eiusdem rationis. Et cano. 29. dicit, amissam iustitiam recuperari, & vtroque loco ait hoc fieri per sacramentum pœnitentiæ, cuius proprius, & infallibilis effectus non potest esse aliquis actus hominis, sed aliqua gratia permanens, eisdem rationibus, quibus id de baptismo probatum est. Tota autem hæc doctrina procedit tam de gratia obtenta per sacramentum in re susceptum, quàm in voto, vt in eodem c. 14. Concilium disertè declarat, & latiùs sess. 14. ca. 4. ergo absolutè de omni homine iusto, quocunque modo iustificetur in lege Euangelica, certa fide tenẽdum est, illi infundi aliquam gratiam permanentem.

15. *Pars obiectionis expẽditur.* Neq; contra hoc obstat altera ratio, quæ obijciebatur, scil. ijs, qui perfectè disponuntur ad remissionem peccati, no esse necessariam aliam gratiam, quæ expellat peccatum, tum quia hoc etiam falsum est, vt in dicta disp. 4. de Incarnat. latè probaui, & infra, tractando de formali causa iustificationis, necessariò tractandum est. Tum etiam, quia licèt concederetur, peccatum formaliter excludi per contritionem, nihilominus gratia permanens esset necessaria iustificato, vt eum intrinsecè, ac permanenter sanctificet, & diuinæ naturæ participem efficiat. Hæc enim gratia non est solum necessaria propter expulsionem peccati; imò nec per se primo propter hunc finem data est, quamuis ille effectus connaturaliter sequatur quando in persona præcedit peccatum, quod est quasi accidentarium ipsi gratiæ, & ideò etiam hominibus in statu innocentiæ, & angelis in sua conditione data est; ergo quamuis daremus, actum contritionis, vel amoris expellere peccatum, non ideò minus certum esse potest hanc permanentem gratiam dari hominibus perfectè contritis, quam cæteris. Quod potest confirmari ex Concil. Trident. sess. 6. can. 11. vbi damnat dicentes, homines iustificari sola peccatorum remissione, exclusa gratia, & charitate, quæ in cordibus eorum per Spiritum S. diffundatur, atq; illis inhæreat, vbi loquitur de eadem gratia, de qua in ca. 7. sermonem fecerat, quam sess. 5. 6. 7. & 14. semper cũ iustificatione coniungit. Vnde mihi verisimillimum est, quoties Concilium dicit, hanc gratiam ita dari iustificatis, vt illis inhæreat, vti verbo inhærendi, nõ tantùm dialectico modo vt significat modum proprium accidentis, sed etiam vt indicat firmam, & stabilem ac permanentem adhæsionem, in quo sensu est verbum illud frequenter apud Latinos vsitatum. Nam cùm per se notum sit, actus charitatis, vel pœnitentiæ, qui à nobis fiunt, nobis inhærere tanquam accidentia quædam, nunquam illis apposuit Concilium verbum inhærendi, sed specialiter illi gratiæ, & iustitiæ, quæ propter illos actus, tanquam propter dispositionem, datur: ergo quidquid sit de remissione peccati per ipsos actus, semper hęc gratia infunditur iustificatis ex mente Concilij.

16. *Confirmatio ex aliis eiusdem Concilij definitionib.* Possuntq; hæc omnia confirmari ex alijs definitionibus eiusdem Concilij: nam in c. 10. dicit, hominem per obseruantiam mãdatorum crescere in ipsa iustitia per Christi gratiam accepta, & in eodem sensu ait in canon. 32. hominem iustum per bona opera verè mereri augmentum gratiæ. Vbi necesse est loqui de gratia habituali, tùm quia loquitur de gratia eadem, quæ in iustificatione incepit, eamq; dicit crescere, tũ etiam quia, si quod augmentum iustitiæ in solis actibus bonis multiplicatis cerni potest, homo bene operans non meretur illud augmentum, sed facit, quia non distinguitur ab actibus multiplicatis, sed formaliter (vt sic dicam) in ipsa multiplicatione actuum consistit; augmentum ergo gratiæ, quod homo meretur, necessariò esse debet in aliqua perfectione habituali distincta ab actibus. Illud autem augmẽtum non est tantum per extrinsecum fauorem, vel acceptationem, sed est proportionatum iustitiæ inhærẽti, in qua iusti crescunt, & magis iustificantur, iuxta verba, & mentem Concilij. Idem probat quod idem Concilium c. 11. 13. & 14. docet, hominem semel iustificatum non cadere ab hac gratia, nisi peccando, sed in ea perseuerare, inde enim fit etiam gratiam perseuerare, seu durare in ipso homine. Et ita in can. 23. dicit, hanc gratiam posse amitti, peccando, in quo supponit aliter non amitti, quod etiam expresse definit canon. 24. docens, iustitiam acceptam conseruari, & augeri per bona opera, si ergo conseruatur, permanet, & propter solam cessationem ab opere nõ amittitur.

17. *Assertio amplatur ad iustificatos ante Christi aduentum.* Tandem vt ad aliam rationem supra positam de hominibus ante Christi aduentũ iustificatis, respondeamus, addimus superius dictis, veritatem hanc de gratia permanente iustorum, eandem certitudinem nunc habere in omnium hominum iustificatione, quocunq; tempore facta sit. Probatur, quia doctrina de iustificatione, quam tradit Concilium, generalis est, secluso tãtum respectu ad causalitatem, & necessitatem sacramentorum nouæ legis, & ita in omni tempore in omnibus hominibus locum habere. Hoc probatur primò ex capit. 4. dictæ sess. 6. in quo prius generalem descriptionem iustificationis tradit, *vt sit translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adæ, in statum gratiæ, & adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Iesum Christum Seruatorem nostrum.* *Syn. Trid. gratiam describit.* Quæ descriptio ex mente Concilij de se generalis est, & ideò post illam addit, peculiarem respectum ad baptismum tanquam ad causam, seu medium esse proprium legis Euangelicæ, & idem cum proportione intelligit de iustificatione à peccatis actualibus post baptismũ commissis, quæ nunc fit per sacramentum pœnitentiæ, vt postea cap. 14 & sess. 14. declarat. Ergo remoto hoc respectu, reliqua, quæ Concilium tradit de gratia, quæ iustis infunditur, generalia sunt. Secundo idem probatur: nam omnia, quæ Concilium dicit de dispositionibus actualibus ad hanc gratiam, & de auxilijs, seu gratijs actualibus ad illas dispositiones necessarijs, & pro omni tempore damnant errores Pelagij, & Lutheri: ergo in eodem sensu tradit omnia, quæ de gratia inhærente definit, & ad damnationem Lutherani erroris pertinent. Tertio Concilium in discursu illius doctrinæ æquè illam confirmat testimonij veteris, & noui testamenti, vt patet ex cap. 5. 6. &c. ergo signum est, illud loqui non solùm de iustificatione, prout nunc fit, sed simpliciter de iustificatione secundum se. Sicut etiam omnia, quæ dicit de perseuerantiæ dono, & de amissione iustitiæ per peccatum, & recuperatione per pœnitentiam, & de augmento iustitiæ, ac merito eius generalem doctrinam ad omnia tempora cuiuscunq; legis continent; alioqui reuera doctrina illa de iustificatione esset nimis diminuta, & limitata. Deniq; hoc satis declarauit Concil. sess. 14. c. 4. explicans, quomodo cõtritio omni tẽpore fuerit necessaria dispositio ad iustitiã, & quid peculiare nunc requirat. Ita ergo doctrina de permanente gratia iustorum generalis est, & solum hoc habet nunc peculiare, quod per specialia sacramenta comparatur, & quod fortasse perfectiorem dispositionem ex parte fidei requirit.

18. *Amplificatio rationis superioris.* Quin potius addo, licèt hæc, quæ à Concilio traduntur de iustificatione, vt est translatio à statu peccati, &c. solum conueniant hominibus post lapsum Adæ, nihilominus doctrinã de habituali gratia sanctificante ex mente Concilij latius extendi. Nam in sess. 5 can. 1. definit, Adamum peccando, *statim sanctitatem, & iustitiam, in qua cõditus fuerat, amisisse*; docet ergo, etiam ante peccatum, simplicem (vt ita dicam) iustificationem per inhærentem iustitiam, & sanctitatẽ hominibus datam esse. Quod patet, tum quia semper loquitur Cõcilium vniuocè, vt sic dicam, de iustitia, & sanctitate hominum, tum etiam, quia sanctitas, & iustitia, quæ peccando amittitur, permanet in homine, quamdiu non peccat. Præsertim quia in can. 2. addit,

addit, Adamum non sibi soli, sed etiam nobis iustitiam perdidisse, non amisit autem nobis iustitiam tantum imputatiuam, vt per se patet: neq; etiam illam, quæ esse potest per solos actus, quia non solùm adultis, sed etiam paruulis illam perdidit: nam ideo paruuli in peccato concipiuntur, quia carent gratia, quam concepti in statu innocētiæ habere potuissent; ergo necesse est illam gratiam esse permanentem, & ab actibus distinctam; imò eiusdem rationis cū gratia, quæ in baptismate datur, cum per hanc formaliter excludatur originale peccatum, quod est priuatio illius sanctitatis, & iustitiæ, quam in Adamo recepimus, ad quam nobis recuperandam Christus in hunc mundum venit, vt idem Concilium docet sess. 6. capit. 2. Igitur iuxta doctrinam, & definitionem Concilij hæc gratia permanens non solùm data est hominibus post lapsum, sed etiam ante lapsum. Et in hoc sensu dixit Cyrill. lib. 2. in Isai. circa principium. *A principio dabatur nostri generis primitiis, id est, Adamo Spiritus sanctus: verum demersus est in peccato, nec inuenit in hominibus requietem Spiritus, omnes enim declinauerūt, &c. Post factus est homo vnigena Dei sermo, Spiritusq; sanctus in hominis natura insedit: velut in ipso primo, & quasi in primitiis generis posterioribus, vt & in nobis deinceps conquiesceret, ac maneret atque in credentium mentibus cum voluptate habitaret.* Quæ omnia verba permanentem gratiam apertè indicant, & alia de gratia primi hominis adduximus in proleg. 4. Et hinc facile fieri posset ascensus ad Angelos, nam licèt de illis non habeamus tam claras definitiones, nihilominus sine vlla dubitatione credendum est, etiam eis communicatum esse donum gratiæ permanentis. Non est quidem ita certū, an in principio cum hoc dono creati fuerint, & de malis angelis nonnulla quæstio inter Theologos est, an in via hoc donum consequuti fuerint. Nihilominus tamen quod sancti angeli hoc donum habuerint in via inchoatum, & nunc habeant in patria consummatum, omnino certum est, nam Patres eodem modo loquuntur de sanctitate Angelorum, quo de hominibus, vt ex 1. p. q. 62. suppono, nuncque solum expendo verba Ambrosij lib. 1. de Spiritu sancto cap. 4. vbi de Spiritu sancto dicit *de substātia inuisibilium creaturarum non est, nam & illæ sanctificationem huius accipiunt: & per hunc reliquis mundi operibus antecellunt, siue Angelos dicas siue Dominationes siue Potestates omnis creatura expectat sancti Spiritus gratiam.* Et posteà Angelos cum hominibus confert, & de omnibus ait, *vtiq; sancti Spiritus gratia filios Dei fecit.*

Facile extenditur doctrina hæc ad Angelos

CAPVT IV.

An gratia habitualis includat habitus, seu virtutes infusas?

1\. *Ex dictis cōstat gratiā esse habitū.* HActenus solum ostendimus, gratiam esse formam permanentem in homine, quando non operatur, ac proinde distinctam ab omnibus actibus gratiæ. Ex quo satis probatum videtur, illam esse habitum, abstinuimus tamen ab hac voce, quia per habitum solet intelligi principium actus, de quo nondum disputatum erat, quamuis si vox illa latius sumatur pro quacunq; qualitate perficiente animam, quæ non sit actus secundus, eadem certitudine, qua ostendimus, dari gratiam permanentem, concluditur esse qualitatem habitualem, non tam per nouam illationem, quàm per solam terminorum explicationem, vt magis ex sequentibus capitib. constabit. De hac ergo gratia habituali superest explicandū in specie, quid sit, quod nullo modo prestare possumus, nisi hanc gratiam in plura membra diuidendo. Nam gratia habitualis, quæ à nobis hactenus explicata est, est veluti quoddam genus, cuius præcisa ratio, & essentia ex dictis hactenus facilè intelligi potest. Est enim qualitas quædam spiritualis, & supernaturalis in substantia sua, quæ non est operatio, neque actus secundus, sed forma quædam permanens, & per modum actus primi à Deo infusa, vt per eam diuinę naturæ, & perfectionis singulari modo, & ordinem naturæ superante, participes efficiamur. Neq; amplius possumus in hac generalitate hanc gratiam explicare, nisi ad eius species descendamus.

Descriptio gratiæ.

2\. *Prima gratia diuisio.* Potest ergo primò hæc gratia diuidi in eam, quæ est proximum principium operandi, & quæ vel nullo modo est principium, vel saltem remotum. Hæc posterior in vsu Theologorum retinuit nomen gratiæ simpliciter, vel gratiæ sanctificantis, vel etiā gratię habitualis, & quamuis hæc gratia reuera sit principalior cæteris, & quasi principium, & radix aliorū habituum, nihilominus, quia eius cognitio minus certa est, illam in vltimum locum reseruamus, vt à clarioribus procedamus. Alia igitur gratia, quæ est principium proximum operationis, retinuit nomen habitus per se infusi. Dicitur autem, per se, ad excludendum habitus naturales, qui cum posśint ordinario modo per actus eiusdem ordinis acquiri, interdum à Deo infunduntur, & ideò dicuntur per accidens infusi, non tamen pertinent ad ordinem gratię, neq; cum gratia ordinariè infunduntur, vt posteà dicemus. Quamuis autem habitus, & virtus absolutè dicti comparentur tanquam genus, & species, quia dantur habitus, qui non sunt virtutes, sed vitia, vel alio modo imperfecti, nihilominus in ordine gratiæ habitus infusus non est genus respectu virtutis infusæ, sed conuertuntur, loquendo generatim de virtute, prout dici potest etiam de donis Spiritus sancti, vt posteà dicemus.

3\. *Habitus infusus semper est virtus.* Ratio clara est, quia habitus per se infusus, est effectus ita Dei proprius, vt à nulla alia causa, nisi à Deo fieri posśit, vt infra dicemus; Deus autem non potest infundere, nisi habitum bonum, & honestum, id enim eius bonitas, & sapientia requirunt. Item quia isti habitus sunt singulares participationes diuinarū perfectionum, & virtutum; ergo ex suo genere sunt determinatæ ad honestum, quo ad specificationem; imò nō ad quodcunq; honestum, sed diuini ordinis. Sic enim rectè intelligitur, quod ait Ioannes 1. canon. cap. 3. *Qui natus est ex Deo, peccatum non facit quoniam semen ipsius in eo manet: & non potest peccare, quoniam ex Deo natus est*, vtiq; quatenus natus est, vt exponit August. quia videl. per illud esse, & per illas facultates, quas ex tali natiuitate recipit, peccare non potest. Sunt ergo illi habitus ex suo genere essentialiter determinati ad bonum, & ideò essentialiter boni, & honesti sunt, & in hoc sensu dicimus, esse virtutes, ac proinde habitum operatiuum, & virtutem per se infusam idem esse.

4\. *A posteriori fulcitur.* Tandem idem probari potest ex actibus talium habituum. Solum enim dantur hi habitus per se infusi ad efficiendos actus supernaturales quoad substantiam, vel, vt generalius in omni opinione loquamur, ad efficiendos actus supernaturales, sicut oportet ad iustitiam, & salutē. Actus autem supernaturales quoad substantiam non potest esse, nisi studiosus, seu bonus in sua specie. Neq; etiam potest actus esse, sicut oportet ad salutem, nisi sit rectus, & bonus: ergo isti habitus natura sua determinantur ad actum bonum, & sic dicimus conuerti cum virtute infusa. Idem ergo est generatim quærere, an infūdatur gratia habitualis operatiua, ac quærere, an dentur habitus infusi, vel virtutes infusæ, quod tractauit D. Th. 1. 2. q. 51. art. 4. & q. 63. art. 2. Nobis autem ad comprehendendam totam habitualem gratiam, visa est hæc quæstio hoc loco necessaria. Quia verò sub hoc genere habitus, vel virtutis infusæ, plures dantur species, quæ in hoc genere conueniunt, prius in hoc capite breuiter, quæ communia sunt, complectemur, & postea singulas species percurremus.

5\. *Vetus quæstio de habitibus infusis.* Quæstio ergo hæc de habitibus infusis antiqua est, & præcipue videtur fuisse controuersa de his habitibus, quæ sunt proxima principia operationum, & ideò

eo sub nomine habituum, & virtutum refertur in capitul. *Maiores*, de Baptismo, & in Clement. vnic. de Summa Trinitate. Et quamuis moderni dicant, inter antiquos Theologos fuisse de hoc diuersas opiniones, ego tamen non reperio aliquem Theologum catholicum, qui absolute negauerit hos habitus, neque etiam de aliquo relatum inuenio. Nam, vt supra notaui, Theologi, qui in genere referuntur, non negabant absolute hos habitus, sed tantum negabant infundi paruulis, fundabanturque in incapacitate paruulorum ad operandum. Magister autem, qui negauit habitum charitatis, non negauit omnes habitus infusos, & ideo illa etiam opinio ad præsens non pertinet. *Opinio negans funda tur.* Nihilominus potest hæc opinio generatim suaderi, quia vel isti habitus dantur, vt homo facilius eliciat tales actus, vel simpliciter, vt eos possit efficere. Primum dici non potest, quia habitus, qui solum dant facilitatem operandi per actus acquiri possunt, & consequenter tales habitus non sunt per se infusi. Item habitus, qui solum dat facilitatem, supponit in potentia facultatem integram operandi, ostensum est autem in superiori libro nostras potentias non habere naturalem vim sufficientem ad actus supernaturales, quales sunt illi, propter quos habitus infusi dari possunt. Ergo tales habitus non possunt propter solā operandi facilitatē infundi.

6. *Secundum membrum dilemmatis probatur 1.* Quod vero nec propter potestatem dari possint, probatur primo, quia hoc est contra, vel supra rationem habitus: nam habitus perficit potentiam, & auget vim operandi, & sic etiam dat operandi facilitatem, & suauitatem, & ideo habitus essentialiter supponit potentiam, ergo non dat illam. *Effugium euertitur.* Quod si quis hac ratione fateatur, hos habitus solum appellari habitus, vt distinguantur ab actibus, & vt distinguantur à potentiis, quæ naturaliter fluunt ab anima, re tamen vera esse potentias quasdam. Contra hoc instatur, quia sequitur, non inesse potentiis animæ, sed immediate substantiæ illius, vt per illas operetur, quia potentia non inest potentiæ, sed substantiæ ipsi. *Probatur 2.* Vnde argumentor secundo: nam vel isti habitus dant totam virtutem proximam operandi, ita vt vnusquisque habitus infusus sit tota ratio proxima eliciendi suum actum, vel tantum complent virtutem agendi ipsarum potentiarum, neutrū autem videtur dici posse; ergo. Prior pars minoris patet, tum argumento facto, quod talis habitus esset integra potentia, & ideo non esset constituendus in alia potentia, sed in ipsa substantia, tum maxime, quia inde fieret, intellectum, & voluntatem non influere vitaliter in actus horum habituum; quia per se nihil agerent; sed solum per habitum in se receptum, ac proinde quasi per accidens, vel denominatione tantum, sicut aqua calefacit per immissum sibi calorem, quod est contra rationem actuum vitalium. Altera vero pars minoris patet, quia si isti habitus solum complerent facultatem potentiarum supponerent in ipsis potentiis aliquam vim actiuam naturalem, ex qua, & ex habitu, tanquam ex principiis partialibus, coalesceret vnū integrū principium talis actus, quod non videtur dici posse, quia alias actus non esset pure supernaturalis, sed esset vel mistus ex naturali, & supernaturali, quod repugnat simplici entitati, vel esset tantum naturalis in sua entitate contra supra dicta. Sequela patet, quia effectus est proportionatus suo principio proxime: quod si principium sit compositum, & effectus simplex, sequi debet ignobiliorem partem, quia malum, vel imperfectum ex quocumque defectu. *Euasio reiicitur.* Quod si dicatur, potentiam eleuari ad agendum cum proportione ad habitum infusum, *Probatur 3.* contra hoc argumentor tertio, quia sequitur potentiam esse instrumentum, & non propriam virtutem agendi in ratione principii proximi. Quod si hoc ita est, superfluus est habitus, quia instrumentum non solet eleuari per formam, vel habitum inhærentem, sed per immediatam motionem principalis agentis. Si ergo nostræ potentiæ per auxilium Spiritus Sancti immediate eleuantur ad hos actus efficiendos, vt in superiori libro dictum est, & ideo superflui videntur infusi habitus operatiui. Et confirmatur tandem, quia alias experimento possent hi habitus cognosci, darent enim inclinationem ad suos actus, & per eam, facilitatem etiam, & delectabilitatem in operando conferrent, qui effectus non posset latere operantem: ergo per illum posset vnusquisq; experiri in se habitus gratiæ, quod dici non potest. *Confirmatur.*

Nihilominus vera, & Catholica sententia est dari fidelibus interna quædam principia supernaturalia actuum Christianæ iustitiæ, & consequenter distincta ab ipsis, & permanentia sine ipsis, quæ principia vocamus habitus infusos operatiuos. 7. *Catholica sententia.* Hæc conclusio etiam sub nomine habituum, & virtutum approbata est in Concilio Vienens. Clem. vnic. de Sum. Trinit. vbi, quoad paruulos solum, vt probabilior approbatur, quoad adultos vero non explicatur, in quo gradu approbetur, sed supponitur, tanquam sine dissensione, recepta inter Theologos, vt in superioribus notaui, imo Scotus, & alii censuerunt, illam semper fuisse de fide. Sed in hoc quantum spectat ad gradum certitudinis, idem hic censeo, quod in præcedenti capite dixi, & in sequenti confirmabo. Et ibi etiam authoritate conclusionem probabimus: nam testimonia, quæ efficaciter possunt hanc veritatem; vt certam ostendere, non in generali loquuntur, sed in speciali de Fide, Spe, & Charitate. Nunc solum ponderamus verba illa Tridentini sess. 6. cap. 7. *Hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio, sed & sanctificatio & renouatio interioris hominis per infusionem gratiæ, & donorum.* In quibus pondero hæc dona esse habitualia: nam infusio eorum supponit actus sufficienter disponentes, nam ad illam dispositionem consequitur. Et cum Concilium in plurali loquatur, satis indicat, gratiam habitualem infusam non esse vnam tantum qualitatem, sed plures, non multiplicantur autem in nobis ex vi iustitiæ infusæ qualitates, seu dona gratiæ permanentis, nisi ratione habituū infusorum, vt est per se clarum. Dixi autem, *Ex vi iustitiæ*, vt excludam quæstionem de charactere, nam ille est qualitas infusa, & non est habitus operatiuus, & multiplicatur in nobis, & potest inter dona iustitiæ computari, per se tamen ad iustitiam infusam non spectat, quia sine illo potest esse homo perfecte iustus, vt constat de iis, qui ante sacramenta nouæ legis iustificati sunt, & nunc ante realem illorum susceptionem iustificantur.

Ratio assertionis difficulter redditur à Theologis, qui negāt actus virtutum esse supernaturales quoad substantiam, quia propter solum modum non est necessarius habitus infusus, & ita Scotus, Durandus, Gabriel, & alii multum laborant in fundamento inquirendo horum habituum per se infusorum, & tandem nullam verisimilem rationem adducunt, sed propter solam authoritatem Scripturæ, & Ecclesiæ eos admittere fatentur. 8. At vero supposito contrario principio de supernaturali substantia, & specie actuum aliquarum virtutum, facile redditur ratio valde consentanea naturali lumini, propter quam isti habitus necessarii sunt, nimirum, quia potentiæ ad suos actus eliciendos debent disponi per habitus illis actibus proportionatos, sed habitus acquisiti non sunt proportionati, vt per se constat, ergo necessarii sunt habitus infusi, qui supernaturales sint, & cum dictis actibus proportionem seruent. *Consentanea ratio.* Maior probatur, quia ad suauem Dei prouidentiam pertinet, dare vnicuique agenti, & causæ secundæ principium intrinsecum suæ operationi proportionatum, homo autem in gratia constitutus, & eleuatus ad superiorem ordinem agentium, non debuit minus perfecte disponi intrinsece ad actus illius ordinis eliciendos, quam cætera agentia: ergo perficitur habitibus infusis ad superiores

actus connaturaliter eliciendos. Et hac ratione vtitur D. Thomas vbicumque de his habitibus quæstionem mouet, vt 1.2.q.51.art.4.& q.62.art.1.& 2.2.quæ. 23.art.2. Et ob eandem ponitur in beatis lumen gloriæ, quod sit principium visionis, addens intellectui virtutem intelligendi, vt in 1.p. diximus cum D. Thom.q.12.art.5. Et inde etiam seruatur optima proportio inter finem supernaturalem, & media, nam sicut supernaturalis beatitudo consistit in excellentissima operatione diuini ordinis, ita homo ad illum finem tendit per actus supernaturales eiusdem ordinis, & sicut in patria ad illum actum beatificum eliciendum datur habitus, seu principium proximum supernaturale, & supremum in illo ordine, ita in via infunduntur habitus supernaturales actionibus in via exercendis proportionati.

9. *Dubium de necessitate horum habituum. Opinio 1.* Vt autem hæc ratio melius intelligatur, quæri potest, quanta sit necessitas horum habituum. Quidam enim existimant adeo esse necessarios hos habitus, vt sine illis huiusmodi actus fieri non possint, etiam de potentia absoluta. Quod profecto sentire debuissent Caietan. Ferrariens. & Soto, si de supernaturalitate actuum viæ conuenienter sentirent. Nam de visione beata ita docuerunt, vt tractaui in 1. p. tract. 1. libr. 2. capitu. 16. est autem eadem ratio de actibus viæ, si in substantia supernaturales sunt. Nec refert, quod visio sit perfectior: nam maior, vel minor perfectio specifica actuum inferet quidem necessitatem habitus magis, vel minus perfecti, nihilominus tamen cum omnes illi actus sint eiusdem ordinis, & excedant vires naturales potentiarum animæ, eadem est necessitas habitus, seu virtutis proportionatæ, ad illos omnes efficiendos, si ergo in visione beatifica est necessitas luminis, vt ad potentiam etiam absolutam extendatur, eadem erit in omni actu supernaturali respectu sui habitus. Ratio autem illius sententiæ fuisse videtur, quia sicut videri non potest sine potentia visiua, neque intelligi sine intellectu, ita nec potest videri sine lumine, nec amari supernaturaliter sine charitate, &c. quia tam intrinseca est dependentia horum actuum à suis proportionatis principiis, quæ est naturalium actuum vitalium à suis potentiis.

10. *Assertio vera. Habitus supernaturales non sunt necessarii de potentia absoluta.* Nihilominus de visione beata contrarium docui in citato loco cum Paludano, Argentina, Maiore, & aliis. Est autem multo maior ratio de actibus viæ, ideoque verissimum censeo hos habitos non fuisse necessarios de potentia absoluta, sed solum secundum congruentem Dei prouidentiam, vt connaturaliter fiat. Quod tenuit etiam Medina.1.2.quæst.62.artic.1.dub. secundo, & est hoc tempore inter Theologos modernos receptissimum. Ratio autem est eadem, quam supra dicto loco tradidi; quia isti habitus solum concurrunt ad hos actus vt principia proxima connaturalia, & in suo ordine principalia talium actuum; potest autem Deus alio modo facile supplere hanc efficientiam. Nam generalis regula est posse Deum efficere se solo, quidquid facit per causam secundam, vbi non interuenit aliud genus causæ magis intrinsecum, quod per extrinsecam causam suppleri non possit, hic autem nihil tale inuenitur, vt patebit facile consideranti differentiam in comparatione, quæ fiebat inter vitales actus naturales, & supernaturales: nam in naturali visione corporea, vel spirituali, si visum, vel intellectum auferas, nullum manet intrinsecum principium vitale talis actus, & ideo nec potest fieri visio illa, vt actus vitalis est: at vero in actu fidei, vel amoris supernaturalis, etiam si habitus infusos auferas, manent potentiæ intellectus, & voluntatis, à quibus sufficienter habent illi actus, vt vitaliter fiant, quamuis, vt fiant, necessarium sit speciale auxilium. Item in visione, vel amore naturali, ablata facultate, aufertur potentia, quæ possit informari per tales actus, & ideo fieri non potest hic effectus, qui est videre, vel amare, at vero in actu fidei, vel amoris supernaturalis, licet è medio tollantur habitus, manet potentia, quæ sufficienter potest informari per actum fidei, vel amoris, & ideo nihil repugnat, has potentias credere, & amare supernaturaliter sine his habitibus. Ad rationem ergo theologicam satis est, quod hi actus nō possint connaturaliter sine his habitibus fieri, vt declaratum est, postulat enim suauis, & debitus prouidentiæ modus, vt creaturas, quas Deus ordinat ad agendum, intrinsece perficiat, quantum commode fieri potest, per principia actionibus suis proportionata, qualia in præsenti sunt habitus infusi, qui ad perficiendas intrinsece animæ potentias necessarii sunt. Atque hæc Theologica ratio ex solutionibus argumentorum magis confirmabitur.

Ad principalem ergo rationem in principio positam respondemus hos habitus non solum poni, vt dent facilitatem operandi, sed etiam vt dent, vel cōferant potestatem, vt recte ibi probatum est, & communiter Theologi docent. Ad primam autem impugnationem respondemus, licet hoc sit cōtra, vel supra rationem habitus acquisiti, vel per accidēs infusi, qui eiusdem rationis est, non tamen esse contra, vel supra rationem habitus infusi, & consequenter, nec etiam esse contra rationem habitus abstracte, & in cōmuni, sed solum dici poterit extra rationem eius eo modo, quo differentia dicitur esse extra ratione generis. Itaque de ratione habitus in cōmuni, & abstrahendo ab habitu per se infuso, & acquisito, solum est vt sit qualitas de se permanens, bene disponens potentiam in ordine ad operationem, quod autem disponat, dando solam facilitatem, vel complendo etiam potestatē, neque conuenit habitui, vt sic, neque illi repugnat, sed illæ sunt duæ differentiæ habituum specie, & quasi genere distinctorum. Nam quidā sunt habitus natura sua vsu comparabiles, qui necessario supponere debent in potentia sufficientem virtutem ad producendum actus, quibus tales habitus cōparantur, & ideo tales habitus dicuntur dare facilitatem agendi, & non potestatem, non quia non dent virtutem agēdi eosdem actus, sed quia supponunt sufficientem, & aliquam, vt facilior, & suauior reddatur operatio. Alii vero sunt habitus, qui natura sua per actus cōparari nō possunt, quia ipsorum actus naturales vires potentiarū excedunt, & hi habitus dare possunt potentiis vires ad agendū, & ideo dicuntur dare posse, & non tantū facile operari. Et ratio à priori est, quia priores habitus perficiunt potētias in ordine ad obiecta naturæ proportionata, posteriores vero in ordine ad obiecta naturam superantia. Vnde non refert, quod philosophi hanc conditionem, & distinctionem habituum non cognouerint, quia per lumen diuinum nobis manifestata sunt quæ sola naturalis ratio assequi non posset.

11. *Ad principalem ...* *Ad primam ...* *Ratio ...*

Ita ergo in his qualitatibus vera, & propria ratio habitus reperitur, & ideo in illis etiam verum est, quod essentialiter supponunt potentiam, quia non dicunt habitudinem immediate ad substantiam animæ, sed ad potentias eius, vnusquisque ad eam, ad quam actus eius pertinent, quia illi dat virtutem ad operandum. Et ob hanc causam huiusmodi habitus infusi non proprie dici possunt potentiæ, saltem iuxta distinctionem specierum qualitatum: nam Aristoteles distinguit habitus, & potentias in duas species, & fieri non potest, vt eadem qualitas in illis duabus speciebus essentialiter constituatur. Accedit, quod Aristoteles ponens secundam speciem expresse dixit, esse potentiam naturalem, sentiens omnem virtutem agendi, quæ superadditur potentiæ naturali, non ad illam, sed ad priorem speciem pertinere, & ita ex principiis eius excluduntur habitus infusi ab illa specie, etiam si illos non cognouerit. Quod si quis de nomine magis, quam de re contendens dicat hos habitus, quatenus dant potestatem agendi, vocandos esse potentias, respondebimus ad argumentum, saltem non esse potentias integras, seu cōpletas, imo 12. *Hi habitus supponunt potentias.*

imo nec dare primam inchoationem (vt sic dicam) & radicalem potestatem, sed dare quasi complementũ potestatis, & ideo hoc nihil obstare, quominus naturalibus potentiis insint, & ad illas essentialem habitudinem dicant.

13. In secundo, & tertio argumento nonnulla dubia petuntur, quæ in dicto tractatu de Visione beatifica disputaui, habent autem eandem difficultatem in omnibus habitibus supernaturalibus. Et ideo non videntur hoc loco omittenda, præsertim cum ibi dicta noua declaratione, & defensione indigeant, ea vero in sequentibus capitibus commodius tractabuntur.

CAPVT V.

An habitus infusus sit tota ratio proxima, & per se efficiendi actum infusum?

1. *Opinio 1. Capr. Soti. D. Alvar. li. 7 de Auxil. disput. 64.* Hoc dubium tractaui in dicto lib. 2. de Visione Dei capite 10. vbi retuli sententiam Capreoli, & Soti sententium lumen gloriæ esse totam proximam rationem efficiendi visionem, quam nonnulli moderni scriptores de auxiliis defendunt: aiunt enim, lumen tribuere intellectui totam actiuitatem formalem, & proximam in ordine ad visionem beatificam. Fundamentum huius sententiæ est, quia intellectus, vel voluntas nullam habent potestatem actiuam ad actus supernaturales in substantia: ergo non possunt conferre aliquid actiuitatis circa actum supernaturalem. Antecedens probant, quia alias perfectior potentia naturalis, verbi gratia, intellectus melior cum æquali lumine faceret meliorem actum, seu visionẽ, quod est falsum, vt supponimus. Vt autem defendant hos actus nihilominus esse vitales, duplicem distinguunt vitalitatem in actu, vnam proximam, aliam remotam, & duplex principium vitalitatis, aliud formale, & proximum, aliud radicale, & remotum. Remotum dicunt nihil aliud esse præter vitam substantialem, quæ præsupponitur ad omnem operationem vitalem, principium autem formale, & proximum esse potentiam, per quam viuens operatur actionem vitalem. Et iuxta hanc distinctionem asserunt, vitalitatem remotã visionis, seu actus supernaturalis, quoad substantiam (eadem est enim ratio de omnibus) prouenire ab anima, vel potentiis eius, secundum suam naturalem virtutem. Quod probant, quia vitalitas radicalis actus prouenit a vita substantiali, quam dat anima virtute sua naturali. At vero de vitalitate proxima actus supernaturalis, dicunt totam procedere ab habitu infuso, tanquam à principio formali. Ratio est, quia illa vitalitas est supernaturalis: ergo procedit formaliter à principio supernaturali: ergo nõ ab intellectu, vel voluntate, nisi vt eleuatis per virtutes supernaturales. Antecedens probatur primo, quia illa vitalitas est donum Dei per gratiam, iuxta illud Io. 10 *Ego vitam æternam do eis.* Secundo quia vitalitas est de essentia talis actus, seu actionis, sed actus est supernaturalis quoad substantiam: ergo etiam vitalitas est supernaturalis, quia cum actus sit simplex, non potest essentialiter componi ex naturali, & usupernaturali ideoque à sole supernaturali principio potest proxime fieri.

2. *Assertio, nostra. Hi habitus non sunt principia totalia.* Nihilominus dicendum est habitus infusos non poni, vt sint totalia principia proxima supernaturalium actuum, sed vt iuuent potentias ad eliciendum tales actus, immediate etiam, & per se ipsas in illos influendo. Ita de lumine gloriæ dixi in citato loco, & late docent ibidem Molina, Valentia, & Vazquez, & alii, & expresse idem docuit Richardus in 4. d. 49. articul. 3. quæstione prima, & secunda: Imo Scotus ibidem quæst. 11. licet ipse opinetur visionem infundi à solo Deo, nihilominus secundum opinionem communem, quæ dicit visionem fieri à vidente, dicit esse ab intellectu tanquam à potentia actiua. Hoc autem æque, vel magis certum existimo de actibus supernaturalibus viæ, quia Concilium Tridentinum session. sexta canon. 4. damnat dicentes, liberum arbitrium in his actibus nihil omnino agere. Ex qua definitione aperte colligitur voluntatem, cum amat supernaturaliter, vel imperat, vere, & proprie efficere illos actus, vnde fit, idem cum proportione esse dicendum de intellectu respectu actus fidei. Dicetur fortasse voluntatem efficere amorem, quia habet in se habitum charitatis, qui est principium formale illius amoris, quamuis ipsa voluntas per se non habeat proprium influxum in illum actum, sicut aqua calida calefacit, & vere agit, licet tota ratio calefaciendi sit calor, hoc enim exemplo vti solent authores contrariæ sententiæ. *Scotus.* *Euasio.*

3. *Non satis facit.* Hoc autem nec verbis, nec menti Concilii satisfacit, nec secundum veram rationem philosophicam potest subsistere. Nam ille modus agendi per formam extrinsecus receptam non transcendit modum agendi inanimatorum, vt ex eodem exemplo adducto manifestum est. Et ratione probatur, quia recipere formam extrinsecus immissam, non est actus vitæ, quia non consistit in agendo, sed in recipiendo, actus autem vitæ intrinsece includit efficientiam, vt ex Philosophia constat, & ex Aristotel. 2. de Anim. capitul. 1. & 2. vbi vitam accidentalem in operatione constituit, & 1. Politicor. capit. 3. Igitur receptio formæ extrinsecæ non est actus vitæ: ergo quando effectus ab illa forma manat tanquam à totali principio agendi, subiecto per suas facultates proprias nihil actiue influente in talem effectum, ille modus agendi non transcendit gradum inanimatorum, quia illa actio tota est à principio extrinsecus adueniente, & ideo reperiri potest in aqua calefaciente, & luna agente per lumen receptum à Sole, & in aliis inanimatis. At Concilium Trident. dicit liberum arbitrium in his actibus agere non vt inanime, ergo non agit per solam formam extrinsecus acceptam, qualis est habitus charitatis, sed etiam influendo per suas internas, & vitales facultates: nam hoc est proprie agere vitaliter, & non vt inanime. Imo si quis recte consideret, quando vna substantia dicitur agere per formam extrinsecus illi inditam, solum denominatione dicitur agere, imo & per accidens, si sermo sit de substantia absolute, & non vt est sub forma extrinsecus recepta. Vt in exemplo posito aqua dicitur calefacere per accidens, iuxta doctrinam Aristot. 2. Physicor. cap. 3. text. 25. & 5. Metaph. cap. 2. quia est subiectum, cui accidit forma, quæ est principium calefaciendi, vt notaui disp. 17. Metaph. sect. 2. in principio. Calidum autem, seu aqua vt calida, est causa per se, non instrumentalis, vt quidam male loquuntur, sed principalis proxima, quia calor est propria, & sufficiens virtus calefaciẽdi. Ita ergo in præsenti, si habitus infusus esset tota ratio agendi, cum ille accidat voluntati v. g. voluntas erit tantum causa per accidens talis actus, voluntas autem vt informata habitu poterit quidem dici causa per se, modo tamen communi inanimatis, non tamen proprio viuentium, qui est ab intrinseco, & per se per internam facultatem operari. Declaratur tandem exemplo, nam si potentia visiua informata specie intentionali non ipsa per se influeret in visionem, sed per solam speciem, tanquam per rationem integram agendi visionem efficeret, non operaretur proprio modo viuentium, id est vitaliter. Et hac ratione præpue impugnant Philosophi dicentes visionem esse à sola specie, quia tunc non esset actus vitæ. Ergo similiter in proposito, si nostræ potentiæ non per se influunt in actus infusos, sed tota ratio producendi illos sunt habitus, tales nec vitali modo, & proprio viuentium fiunt, neq; actus vitales dici, aut existimari possunt. *Exemplo.*

4. *Opposita solutiones examinantur.* Sed videamus qualia sint, quæ ad eludendum hanc rationem dicebantur. Distinguebatur enim duplex

plex principium vitale, radicale, & formale, seu proximum, & remotum, & duplex vitalitas in actu vtique etiam remota, & proxima. In quibus prior distinctio optima est, & communis philosophorum, & satis nota, supposita distinctione quacumque ex natura rei inter potentiam, quæ est principium proximum actus vitæ, & animam, quæ est principium principale. Altera vero distinctio noua mihi est, & solum ad eludendam rationem factam inuenta videtur. Si autem intimius inquiratur, quid illis vocibus subsit, parum ad eneruandam vim rationis valebit. Nam in primis vitalitas actus cogitari potest vel tanquam modus absolutus simpliciter intrinsecus actui, qui vitalis denominatur, vel tanquam modus respectiuus, secundum dici, ad principium vitæ, & (quanquam ad præsentem disputationem non multum referat) hoc posterius est verius, & intelligibilius. Nam in actu immanente duæ tantum rationes formales inueniuntur. Vna est ratio qualitatis, quatenus ille actus est quædam forma efficiens potentiam in ordine ad aliud, non tanquam ad terminum productum, sed tanquam ad obiectum amatum, vel cognitum: alia est ratio actionis, seu emanationis, & dependentiæ à suo principio, quæ tendit in ipsam qualitatem, tanquam in terminum productum. In illa ergo qualitate secundum se spectata non inuenitur, nec cogitari potest aliquis modus absolutus, à quo denominetur actus vitalis, imo si per possibile, vel impossibile illa qualitas fieret à solo Deo, non esset proprie actus vitalis. Dico autem, proprie, quia loquimur de actuali denominatione (vt sic dicam) vitalis actus: secundum aptitudinem autem posset illa qualitas tunc dici actus vitalis, quia de se, & natura sua postulat emanare à principio vitæ, si connaturali modo fieri debet. Sic autem illa denominatio non est à modo accidentali, vel in re distincto, sed ab ipsa essentia talis actus. Sicut de accidenti dicimus inhærentiam aptitudinalem esse de essentia eius, actualem vero (quæ sola vera inhærentia est) esse extra essentiam, & modum ex natura rei distinctam. Ita ergo in præsenti vitalitas (vt sic dicam) aptitudinalis est ipsa essentia talis actus, quæ non potest distingui in remotam, & proximam, cum sit ipsa simplicissima differentia talis actus. Vitalitas autem actualis, id est, vt actum denominat in præsenti vitalem, seu vitaliter exercitum, non potest esse aliud, nisi illamet actio, quatenus est dependentia à principio vitæ, tum quia ibi non est alius modus, vel aliquid aliud, à quo possit actus denominari vitalis. tum etiam, quia posita tali dependentia, necessario actus est vitalis, & illa ablata desinit esse vitalis. Denique hoc optime confirmat exemplum de inhærentia accidentis, seruata proportione, vt facile consideranti patebit.

Vitalitas aptitudinalis in remotam & proximam distingui non potest.

5. *De actuali vitalitate hic sermo est.*

De hac ergo vitalitate actuali in præsenti esse debet sermo, hoc enim modo oportet actus supernaturales esse vitales per actualem efficientiam vitæ, vt ipsa experientia nobis ostendit, & Concilium docet. Vitalitas autem hæc non est duplex, quia vna est dependentia simplex à suo adæquato principio. Nam licet illud principium possit esse proximum, & remotum, & ipsum proximum possit ex multis quasi partialibus constare, vt principium proximum videndi ex visu, & specie, nihilominus dependentia actus vnica est, & simplex, quia tota est à toto principio, & tota à singulis partibus eius, quia terminus illius actionis non pendet secundum vnam partem ab vno principio, & secundum aliam ab alio, sed totus pendet, & manat à singulis, & ideo dici solent illa principia partialia partialitate causæ, non effectus, quia actio tota, & dependentia est à singulis: est ergo vnica, & simplicissima: ergo etiam vitalitas est vnica: frustra ergo in proximam, & remotam distinguitur.

6. *Euasio.*

Dicetur forte, dependentiam actus vitalis dicere habitudinem ad principium remotum, & ad principium proximum vitale, & secundum illas appellari duas vitalitates, nam vt dicit habitudinem ad principium remotum, est vitalitas remota, & respectu proximi vocatur proxima. Sed inprimis quæram, an sint duæ realiter, seu ex natura rei distinctæ, vel tantum ratione, secundum conceptus inadæquatos. Primum dici non potest, quia illa actio tota pendet essentialiter à principio proximo, & à remoto, quia, vt dixi, nihil est in illa, quod non fluat à principio proximo, vel aliquid, quod non pendeat à principio remoto. Propter quod licet illa principia dicantur lato modo partialia in ordine ad multitudinem principiorum, nihilominus vnumquodque in suo genere est totale, & ideo ab vtroque est vna, & eadem actio secundum rationem formalem adæquatam, & essentialem eius. Sicut actio causæ secundæ vna simplicissima est, licet duplicem habeat respectum ad causam secundam, & primam, à qua secundum totam suam rationem formalem essentialiter manat, & pendet. Ita ergo in præsenti vnica est actio, ergo vnica vitalitas secundum rem, & rationem formalem realem. Si vero illæ dicuntur duæ vitalitates tantum ratione ratiocinata distinctæ, non est de modo loquendi contendendum: nam in aliis rebus est vsitatus ille loquendi modus, quamuis non semper, nec sub omnibus nominibus admitti soleat sine aliquo addito, vel declaratione, maxime quando termini nullum dicunt respectum ad modum concipiendi nostrum. Nemo enim dicet absolute illas esse duas actiones, etiã si vna possit ratione distingui in duas in ordine ad diuersos terminos. Satis etiam improprie dicitur actio, vel vitalitas remota, quia principium est remotũ, si talis actio immediate fluit à principio principali in suo genere. Sed vt dixi, in hoc nõ immoramur, sed facile permittimus dari ibi duas vitalitates ratione distinctas: nã non obstante illa locutione, imo permissa etiã distinctione aliqua secundum rem inter illas duas vitalitates facile ostendemus ad vim rationis euacuandam nihil distinctionem illam deseruire.

Pra- tur.

7. *Vitalitatem remotam supernaturalem actu esse supernaturalis.*

Et inprimis admittimus actum denominari etiam vitalem in ordine ad principium remotum, seu principale, & libenter accipimus quod dicitur actum supernaturalem habere hanc vitalitatem remotam per habitudinem ad principium substantiale vitæ, & inquirimus, an hæc vitalitas remota sit aliqd in actu supernaturali, vel nihil: nam si est nihil, quomodo denominat actum realiter vitalem? Si vero est aliquid, ergo etiam illa vitalitas in actu supernaturali erit supernaturalis, quia non est minus essentialis actui, quam vitalitas proxima, imo sunt omnino vna, vt ostensum est. Item quia in actu simplici supernaturali quoad substantiam nihil est, quod supernaturale non sit, sicut dictus author de vitalitate proxima argumentabatur. Omnia enim, quæ affert ad probandum vitalitatem proximam in actu supernaturali esse supernaturalem, probant etiam vitalitatem remotam esse supernaturalem, supposito, quod sit aliquid intrinsecum actui. Quod si talis vitalitas supernaturalis est, quomodo dicitur prouenire ab anima secundum suam naturalem virtutem, profecto hoc non videtur constanter, & consequenter dici: nam argumenta, quæ obiiciuntur ad probandum vitalitatem proximam non posse procedere à potentia naturali, etiam idem probant de vitalitate remota, si vtraque supernaturalis est, ergo vel neutra vitalitas conuenit actui supernaturali in ordine ad principium naturale, vel quod est verum, vtraque potest esse à principio naturali adiuto à supernaturali. 8.

Duplex opinio de dependentia vitalis actus & inprimam get ratio.

Quod vt fiat euidentius, interrogo vlterius, an illa vitalitas remota sit per veram dependentiam actus vitalis ab ipsa substantia animæ per immediatam emanationem ab illa in suo genere, vel tantum, quia proxime fluit ab intellectu, qui in ipsa

anima

anima radicatur, & ab illa profluit, de his enim duobus modis controuersia est in materia de Anima; quo illorum procedit actus vitalis à substantiali principio vitæ. Iuxta priorem modum (quem ego probabilissimum existimo) efficaciter procedit ratio facta, sicenim dependentia actus vitalis immediate est à principali, licet dicatur remotum per comparationem ad proximum, sicut causa secunda respectu primæ, quãuis actio illius tam immediate procedat à causa prima, sicut à proxima. Ab hac autem dependentia à principio substantialis vitæ denominatur actus vitalis vitalitate remota, iuxta illum loquendi modum: ergo profluit illa vitalitas per se, & immediate in suo genere ab anima; ergo si supernaturales actus habent hunc modum vitalitatis remotæ, dependent per se, & immediate ab influxu animæ, vt est forma quædã naturalis, dans substantialem vitam, & è conuerso ipsa anima per suam entitatem naturalem concurrit effectiue ad tales actus in suo genere principii principalis. Et ita etiam concluditur, illam vitalitatem, licet in actu infuso sit supernaturalis, nihilominus per se fieri, & dependere à forma naturali agente. Si ergo hoc non repugnat, cur repugnabit, eandem vitalitatem procedere à potentia proxima naturali.

9. *In secunda opinione non minus efficax argumẽtum insurgit.* Sed, vt suspicor, arguens admittet hunc modum influxus immediati animæ per substantiam suam in actus vitales, & ideo facilius admittet alium modum explicandi, & denominandi vitalitatem remotam, videlicet, vt sit à principio remoto, non tanquam à per se influente immediate in actum, sed solum quia est radix proximæ potentiæ, cuius est actus. Verumtamen, dato etiam hoc modo, non minus efficax argumentum insurgit: nam si actus infusus habet vitalitatem remotam respectu animæ, vt est principium substantialis vitæ; ergo necesse est, vt habeat vitalitatem proximam per emanationem à potentia naturali, quæ fluit ab illo principio substantialis vitæ. Probatur consequentia, quia vitalitas, vt probaui, non est, nisi emanatio actus à principio vitæ, hæc autem emanatio non potest esse remote à principio substantiali vitæ, nisi sit proxime à principio accidentali fluente à principio substantiali, quia fructus non potest remote tribui radici, nisi procedat à ramo radici coniuncto, neque nepos posset remote procedere ab auo, nisi immediate fuisset genitus à patre generato ab auo.

10. *Actus non habet vitalitatem proximam à forma extrinsecus indita* Atq; hæc ratio apud me conuincit actum non posse habere vitalitatem proximam à forma extrinsecus indita, tanquam à totali principio proximo actus, quia illa forma non procedit ex principio vitali intrinseco: ergo actus ex vi solius emanationis ab illa forma nullo modo est à principio substantiali vitæ; nec proxime, vt supponitur, nec remote, quia illud principium proximum non est deriuatum à principio substantiali vitæ. Et confirmatur, nam propter hanc rationem visio beata non potest esse vitalis ex eo præcise, quod procedat ab essentia diuina, vt vnita per modum speciei, & similiter visio corporea non habet quod sit vitalis ex eo, quod procedat ab specie, neque etiam ex eo, quod procedat à lumine, si fortasse lumen etiam requiritur ex parte potentiæ, quia tam species, quam lumen non sunt facultates prouenientes à vita substantiali, sed extrinsecus adueniunt, & ideo actio vt est præcise ab illis, non manat vllo modo ex principio substantiali vitæ, neque proxime, neque remote, ergo vt sit vitalis remote respectu talis principii, necesse est, vt sit vitalis proxime à facultate radicata, & fluente à principio remoto, ergo simili modo vt actus infusus sit vitalis, non satis est, quod procedat ab habitu infuso, qui ab extrinseco prouenit, sed oportet, vt proxime etiam manet ab ipsa potentia vitali: ergo solus habitus non potest esse integrum principium formale, & proximum eliciendi illum actum, sed potentia cum habitu.

Responderi potest, actum non denominari vitalem remote, quia immediate procedat, vel à principio remoto, vel à facultate fluente ab illo, sed satis esse quod proxime fluat à forma inhærente ipsi potentiæ vitali, & quod in eadem recipiatur, nam hoc satis est, vt dicat habitudinem ad principium substantiale vitæ, quia informat potentiam, quæ ab illo fluit. 11. *Quædam euasio refellitur.* Sed hoc non recte dicitur, incidit enim in opinionem Nominalium dicentium, actum vitalem & effectum formalem eius posse subsistere sine influxu actiuo principii vitalis. Ita enim iuxta illã euasionem, actus amoris v.g. si est à solo habitu charitatis tanquam à principio proximo, & per se actiuo, nullo modo est actiue ab anima, quia nec est immediate nec mediante sua potentia, nec etiam actiuitas habitus potest animæ attribui, cum ab illa nullo modo manauerit: ergo si receptio actus in eadem potentia sufficit, vt sit vitalis actus, quia potentia est radicata in principio vitali, profecto ad actum vitalem vt sic, sufficit sola receptio sine influxu vitali. Vnde vlterius sequeretur, quod licet visio beata fieret à solo Deo, vt obiecto intelligibili intime vnito per modum speciei posset esse actus vitalis, & constituere videntem, quod suppono esse falsum, & maxime in schola D. Thomæ. Sequela patet, quia etiam tunc illa visio esset à forma intime vnita intellectui, & reciperetur in illo. Quod autem illa non sit forma inhærens, sicut est habitus infusus, parum profecto refert ad vitalitatem actus, si ad illam non requiritur influxus animæ per potentiam suam. Et præterea respectu obiecti creati, vel in visu corporeo species est inhærens potentiæ: ergo licet visio fieret à sola specie, & reciperetur in eadem potentia, id satis esset, vt esset actus vitalis, quod est contra præcipuos philosophos, & contra rationem actualis vitæ, quæ sine influxu actiuo interni principii vitæ intelligi non potest. Manet ergo firma, & efficax illa ratio, quod si actus infusus à solo habitu immediate procedat, non potest vere dici vitalis, neque proxime, quia non procedit à principio proximo vitali, id est manante à principio intrinseco substantialis vitæ, neque remote, quia nullo modo procedit ab eadem radice vitæ substantialis, & internæ.

Potestque hic discursus aliis modis explicari, & roborari. 12. *Explicatur superior discursus.* Primo, quia si lumen gloriæ v.g. est totum principium proximum vitale sine vllo influxu intellectus, est propria potentia actiua, quia est tota facultas operandi: ergo nulla ratio est, cur constituatur in intellectu potius, quam in substantia animæ, quia per se est sufficiens principium actiuum intelligendi. Dicetur fortasse, constitui in intellectu, vt in illo efficiat visionem. *Reiicitur fuga.* Sed contra, nam qua facilitate dicitur lumen esse potentiam sufficienter actiuam ad producendum vitaliter visionem, eadem dicetur esse etiam potentiam passiuam ad recipiendam illam, imo est hoc satis probabiliter consequens, quia his potentiis productiuis actuum vitalium, vt vitales sunt, naturaliter conuenit, vt eosdem actus in se ipsos manentes producant, & ita inuenimus in omnibus potentiis naturalibus, quæ sunt principia actiua vitalium actuum: ergo si lumen est potentia actiua vitalis integra, satis consequenter dicetur esse etiam sui actus receptiuam: nam in his, quæ expresse reuelata non sunt, non possumus de supernaturalibus philosophari, nisi per proportionem ad naturalia. Ergo eadem facilitate, & consecutione dici posset, vel etiam deberet lumen gloriæ immediate constitui in substantia animæ, vt sit quasi noua potentia intellectiua, & oculus quidam spiritualis, & supernaturalis ad videndum, & intelligendum modo diuino. Etenim iuxta illam sententiam, quamuis lumen esset hoc modo immediate in substantia animæ, actus ex parte principii proximi posset esse vitalis, & consequenter etiam ex parte principii remoti, quia ad hoc dicitur satis esse, vt sit in aliqua potentia inhæ-

inhærente animæ: ergo eadem ratione satis esset, vt anima videret per illum actum, ac subinde opus non est lumen esse in intellectu. Quod si hoc impossibile est, vt re vera est, non est profecto alia ratio, nisi quia repugnat dari integrum principium proximum actiuum vitalis actionis, vt vitalis est, nisi includat potentiam intrinsece, & connaturaliter coniunctam principio substantiali vitæ. Et ita etiam seruatur proportio, quod sicut dari non potest potentia receptiua actus vitalis, & effectus formalis eius, nisi sit naturalis animæ facultas, ita non potest esse integrum principium proximum actiuum eiusdem actus, vt vitalis est, nisi eandem potentiam includat.

13. *Ratio vrget in libertate actus amoris.* Atque hæc ratio cum eadem proportione, & efficacia applicari potest ad charitatem, & amorem, ex hoc tamen actu specialis sumitur ratio ex duplici conditione propria actus amoris. Prima conditio est, esse actum liberum, quod maxime conuenit amori viæ, etiam si supernaturalis sit, vt Concilium Tride. definit; non est autem liber per ordinem ad principium passiuum, sed ad actum: nam, vt alibi probatum est, libertas formaliter est in agendo, non in recipiendo, neque receptio est libera, nisi in quantum pendet ex actione libera. Quod etiam satis docuit Concilium Trident. nam ideo docet, hos actus esse effectiue à nobis, vt possint esse liberi. At vero actus amoris non habet, quod sit liber per habitudinem ad habitum charitatis, sed per habitudinem ad voluntatem, quia habitus non est formaliter liber, sed solum quatenus est in potentia libera, quæ potest vti, & non vti habitu, prout vult, illud enim generale pronunciatum. *Habitibus vtimur, cum volumus*, etiam in habitibus infusis locum habet; ergo ipsamet actio habitus charitatis libera est per habitudinem ad voluntatem: ergo illa habitudo est ad voluntatem vt ad principium proximum actiuum eiusdem actus, quia hoc postulat ratio libertatis, vt dixi: ergo non est habitus charitatis totale principiũ actiuum proximum illius actus. Quæ ratio efficaciter procedit in omnibus habitibus proxime concurrentibus ad actus libere elicitos à voluntate, quia illi omnes formaliter liberi sunt, neque in eis libertas in alio consistit, nisi in hoc, quod voluntas potest in eos non influere, vel etiam alios repugnantes, vel diuersos efficere, ex quo aperte sequitur, in eos influere, cum fiunt, quia si is influxus non esset necessarius, ex solo eius defectu non impediretur efficientia habitus: nam habitus per se nec potest suspendere suum influxum, neque actum alterius rationis efficere. In actu vero fidei non videtur hæc ratio ita procedere, quia intellectus non est formaliter liber. Re tamen vera cum proportione procedit, quia etiam actus fidei subditur imperio voluntatis, hoc autem non est, nisi quia intellectus ipse subditur voluntati in actione sua. Nam hæc motio prouenit ex naturali sympatia, quæ non est inter habitum, & potentiam, sed inter potentias ipsas naturales, ergo in tantum actus fidei est liber, in quantum intellectus subditur in agendo liberæ motioni voluntatis, ergo hæc subordinatio ostendit intellectum ipsum esse proximum principiũ actiuum talis actus, & mediante illo habitum etiam fidei subiici voluntati. Atque ita ex illo principio, quod habitibus etiam infusis vtimur, cum volumus, videtur mihi aperte conuinci, habitus infusos non esse integra principia suorum actuum sine proximo influxu, & cooperatione potentiarum.

Axioma, habitibus vtimur, cum volumus, in supernis etiam verificatur.

Cum proportione facta ratio in actu fidei procedit.

14. *Efficax ratio sumitur ex alia proprietate voluntatis.* Alia proprietas actus eliciti à voluntate, & præsertim amoris est, vt sit intrinsece, & per se voluntarius; quæ conditio etiam in amore patriæ reperitur, quamuis non liber, sed necessarius sit. Hinc ergo sumitur efficax ratio, quia de ratione amoris est, vt sit intrinsece voluntarius, quod non minus conuenit amori infuso quam naturali: non potest autem esse voluntarius, nisi sit ab ipsa voluntate factus, ergo non potest habitus charitatis esse integrum principium amoris sine cooperatione voluntatis. Maior est D. Thom. 2.2. quæst. 25. art. 2. vbi sic ait, *Amor ex ratione propriæ speciei habet, quod supra se reflectatur, quia est spontaneus motus amantis ad amatum. Vnde ex hoc ipso, quod amat aliquis, amat se amare.* Quia nimirum amor non imperatur ab alio amore, vt per alium actum sit spontaneus, sed se ipso spontanee sit, & ita est intrinsece voluntarius. Et sic etiam dixit Augustin. 8. de Trinit. capit. 7. *Qui proximum diligit, consequens est, vt ipsam dilectionem diligat.* Minor etiam probatur ex ratione voluntarii, quæ est, vt procedat à principio intrinseco, supposita cognitione, vt tradit D. Thom. 1. 2. quæst. 6. art. 1. & 2. ex Aristot. Damasceno, & Nemesio, explicatque principium illud debere esse actiuum, sic enim dixit expresse Aristot. 3. Ethicor. capit. 1. id sponte fieri, cuius principium est in agente. Et re vera intelligi non potest, quod passio aliqua sit voluntaria, nisi per voluntariam actionem fiat, vel acceptetur, Vnde non potest actus aliquis esse voluntarius intrinsece, & ex vi suæ processionis (vt sic dicam) nisi actiue procedat ab appetitu, vel voluntate. Denique hac eadem ratione vtitur D. Thom. 2. 2. quæst. 23. art. 2. vt probet amorem charitatis non posse esse in nobis à solo Spiritu Sancto, ita vt humana mens sit mota tantum à Spiritu Sancto, & nullo modo sit principium huius motus. *Hoc enim est* (inquit) *contra rationem voluntarii, cuius oportet principium in ipso esse. Vnde sequeretur, quod diligere non esset voluntarium, quod implicat contradictionem, cum amor de sui ratione importet, quod sit actus voluntarius.* Quo discursu probat quidem D. Thom. motum amoris non posse immediate esse à solo Spiritu Sancto, verumtamen æque efficaciter concludit non posse esse à solo Spiritu Sancto medio habitu charitatis tanquam totali principio proximo: nam sic etiam amor esset in voluntate, & non ab illa, & in rigore esset à solo Spiritu Sancto mouente, saltem mediate, quia solus Spiritus Sanctus infundit habitum, & habitus solus facit actum tanquam principium per se illius, sicut calefactio, quæ est ab aqua calida, vltimate reducitur in solum ignem, qui calefecit aquam, quia calor ei immissus est totale principium alterius calefactionis. Sic ergo fieri non potest, vt amor sit ab habitu, & non sit etiam proxime à volũtate, idem ergo est de actu spei, & de voluntate credendi, & de omni affectu virtutis infusæ: nam in omnibus est eadem ratio. Et hinc ex eadem fere paritate rationis idem concluditur de actu fidei, quia licet ille non sit intrinsece voluntarius, sed quatenus ex alio voluntario actu procedit, nihilominus etiam hoc modo non posset esse volũtarius, nisi per se, & proxime procederet à potentia voluntati subordinata in agendo, vt ratione præcedente declaratum est.

15. *Conclusio quæstionis resoluitur.* His ergo modis efficaciter iudicio meo concluditur habitus infusos non poni, vt sint totalia principia actuum, sed vt intrinsece adiuuent potentias, easque eleuent ad altiorem modum agendi, ita tamen vt actio etiam ab ipsis potentiis immediate, & tanquam à principio per se prodeat. In quo est etiam cauenda verborum æquiuocatio, omnes enim dicimus potentiam non posse efficere actum infusum, nisi eleuatam, sed non in eodem sensu. Duplex enim sensus potest esse in illis verbis. Vnus est, potentiam non posse efficere illum actum, nisi affectam habitu, vel alio æquiualente principio supernaturali, quod illi sit tota ratio proxima efficiendi actum. Et hoc sensu alii loquuntur, nos autem credimus esse falsum, propter omnia, quæ adduximus, nã illa eleuatio non transcendit eleuationem (vt sic dicam) rei inanimatæ, sic enim dici posset aqua eleuari ad calefaciendum ab igne illam calefaciente. Alius sensus esset potest, potentiam non agere nisi eleuatam per habitum, vel aliud principium æquiualens, ita vt potentia sic eleuata & diuina virtute adiuta non solum influat in actum per

habi-

habitum, sed etiam per se ipsam, seu per entitatem suam, & hic est verus sensus illius locutionis, & planè necessarius iuxta principia philosophiæ, & magis consentaneus, vt opinor, principijs Theologiæ, & doctrinis Concilij Tridentini, & Patrum loquentiũ de gratia operante, & adiuuante, vt supra adducta ostendunt, & in materia de auxilijs gratiæ plura afferimus.

16. *Ad 2. argumentum cap. praeced.* Ad secundum ergo argumentum in præcedenti capite relictum respondemus in dilẽmate ibi proposito posteriorem eius partem esse veram, nimirum, habitum infusum non esse totum principium formale proxime efficiens actum infusum, sed complere illud eleuando simul potentiam ad agendum. Neque inde sequitur actum esse naturalem, vel mistum ex naturali, & supernaturali, vel minus supernaturalem, quam habitum, vt quidam dixerunt, tamen sine fundamẽto, quia sicut actus in genere intellectionis, vel amoris conuenit cum intellectione, vel amore naturali, ita etiam habitus infusus conuenit in genere habitus cum acquisito, & sicut differentia specifica habitus infusi est supernaturalis, & ideo cõtrahendo genus eleuat illud ad eundem ordinem, & inde fit, vt tota substantia illius habitus sit vnica entitas physice simplex tota supernaturalis, ita prorsus contingit in actu infuso, quod facile consideranti patebit. Et ideo tam supernaturalis est visio beata, quam lumen gloriæ & sic de cæteris. Neque refert, quod habitus fiat à solo Deo, & actus à potẽtia simul cum habitu, quia potẽtia potest eleuari à Deo ad influendum per se ipsam in actum omnino supernaturalem, & cum proportione ad habitum infusum, vt bene ibi in principio capitis præcedentis responsum est. Replica vero ibi facta in tertio argumento postulat quæstionem aliam cap. seq. tractandam.

17. *Ad fundamentum oppositum respondetur* Ad fundamentum autem contrariæ sententiæ, quod directe impugnat responsionem datam, negamus antecedens, quod supponebat, in potentia, v.g. intellectu nullam esse vim actiuam actus infusi: nam verius est, habere illam distinctam à virtute luminis gloriæ, vel habitus fidei. Neq; inde sequitur, quod inferebatur intellectum perfectiorem cum æquali lumine posse perfectius videre Deum, quia illa vis actiua intellectus siue dicatur naturalis, siue obedientialis respectu visionis, est incompleta, & quasi inchoata tantum ex parte potentiæ, completur autem per habitum infusum, vel aliud principium supernaturale æquiualens, ideoque non potest conari vltra cõplementum, quod per lumen recipit. Vnde fit, vt habentes inæquales intellectus, si habeant æquale lumen, habere etiam æqualem vim integram ad vidẽdum Deum: nam illa maior perfectio, q̃ habet alter intellectus, nihil tunc confert ad visionẽ, quia non iuuatur neq; eleuatur per lumẽ. Ideoq; sẽper luminis perfectio est mẽsura perfectionis visionis, idemq; est de amore, & de quocumque alio habitu infuso, quotiescumque connaturaliter fit. Quod addo, quia si Deus velit eleuare potentiam ad agendum vltra latitudinem habitus, poterit quidem id facere, nõ tamen per solam naturalem perfectionem potentiæ, sed per aliquod maius auxilium supernaturale, vt infra tractando de augmento gratiæ videbimus.

18. *Altera dicti fundamenti pars soluitur.* Ad aliam vero partem ilius fundamenti, quæ erat de duplici vitalitate actus iam satis responsum est ostendendo distinctionem vel nõ esse bonam; si membra illa in re ipsa distinguat, vel non esse necessariam, si sola denominatione, & per cõceptus rationis multiplicantur, & neutro modo aliquid deseruire ad explicandum, vel intelligendum actum vitalem sine influxu proximo potentiæ vitalis. Non omittam autem aduertere circa vitalitatem remotam immerito, & non consequenter ibi sub disiunctione dici vitalitatem remotam actus supernaturalis prouenire ab anima, vel potentijs eius. Nullo enim modo fieri potest, vt proueniat à potentijs, quia vel potentia influit immediatè in actum, & tunc actus non habet à potentia vitalitatem remotam, sed proximam, vel non influit & tunc actus nullam vitalitatem habet à potentia, quia nullo modo comparatur ad illam vt ad principium actiuum remotum, sed tantum vt ad principium passiuum. Accedit, quod idem author in probatione hoc plane fatetur dicens vitalitatem radicalem prouenire à vita substantiali, & ideo prouenire à naturali virtute animæ, potentiæ autem nullo modo dant vitam substantialem, neq; ad hoc habent naturalem virtutem; ergo nullo modo potest ab eis vitalitas radicalis. Vltra hoc vero iam ostendimus vitalitatem neq; à vita substãtiali radicaliter esse posse, nisi sit proximè à potentia in eadem vita substantiali radicata.

Cum autem obijcitur vitalitatem proximam esse supernaturalem, & ideo non posse fieri à potentia, dato antecedente, negatur consequentia; quia hæc vitalitas nihil est nisi actio vel dependentia, quę licet in se supernaturalis sit, potest immediate fluere à potentia eleuata modo à nobis declarato, & in sequenti capite amplius declarando. 19. *Obiectio soluitur.* Sed instari potest, quia ex dictis sequitur actum illum non esse vitalem, vt est ab habitu, sed tantum vt à potentia, & anima. *Instantia exponitur.* Ergo vitalitas actus non est ab habitu, hoc autem repugnat, cum sit supernaturalis; ergo. Respondeo, aliud esse loqui de re ipsa, aliud de denominatione, vel respectu, à quo illa sumitur. Loquendo de re nihil est in actu vitali, vel vitalitate ipsa, quod non fiat ab habitu, & hoc probat argumentum, & satis est in superioribus declaratum: loquendo verò de respectu, & denominatione, verum est visionem, v.g. denominari actum vitalem, quatenus dicit respectum emanationis à principio vitæ, vel proximo, vel principali, non vero quatenus est ab obiecto, vel ab specie, vel ab habitu extrinsecus infuso, vel ab auxilio, vel à Deo ipso, sicut etiam denominatur actus immanens per respectum ad potentiam, & non ad alia principia. Et hoc modo non repugnat, imo necessarium est actionem supernaturalem dicere aliquem respectum ad principium naturale, & inde sumere aliquam denominationem, q̃ non sumit à prinicipo supernaturali. Sicut etiam actio causæ secũdæ, vt ab illa manat, dicit aliquem respectum ad illam, quem non dicit ad causam primam, licet nihil sit in actione, quod non fiat à causa prima, imo licet illa met ratio, quæ est ad causam secundam, eo modo, quo sit, vel resultat, fiat etiam à causa prima, potest enim esse ab illa, tanquam à causa efficiente, licet non sit ad illam tanquam ad terminum, vt per se notum est; ita ergo vitalitas ipsa sit ab habitu, licet illam denominationem non per respectum ad habitum, sed ad potentiam accipiat.

CAPVT VI.

Vtrum habitus infusus, vel potentia sit principalis causa proxima actus supernaturalis.

HÆc difficultas petitur in tertio argumento in c. 4. relicto, & in fundamentis contrariæ sententiæ capite superiori tractatæ, & de illa fuse disserui in 1. to. 3. part. disp. 31. sect. 6. in solutione quarti argumenti, nonnulla verò in præsenti addẽda occurrunt propter nouas impugnationes postea subortas. 1. *Occasio huius capitis.* De his ergo habitibus infusis dubitari non potest, quin sint propria, & principalia principia in suo ordine suorũ actuum, quia sunt eiusdem ordinis, & quia isti habitus participant rationem potentiarum connaturalium ipsis actibus. Vnde ẽt probabilius est habitus hos in essentiali entitate sua esse perfectiores ipsis actibus Sunt ergo principia proxima virtute propria, & connaturali, & cum concursu sibi debito influentia in suos actus. *Certum vnum alterum probabile.* Et in hoc sensu illos efficiunt, vt prin-

vt principia proxima principalia. Et in hoc conueniunt omnes Doctores qui de his habitibus, & eorum efficientia rectè sentiunt. Difficultas verò est, an potentia informata habitu efficiat actum, vt principale principium eius, vel, vt instrumentale. Et ratio dubitandi est supra posita quæ sumitur ex parte intellectus, & influxus, quem necessariò adhibere debet, vt actus sit vitalis, quia intellectus non potest habere naturalem virtutẽ proximam, qua influat in actum supernaturalem; ergo nec potest influere per modum principij principalis; ergo per modum instrumenti. In contrarium verò est, quia hic modus agendi per modum instrumenti, non videtur sufficere, vt actus sit vitalis, voluntarius, & liber.

Dubium rationque dubitandi.

2. In hoc puncto diuersæ sunt sententiæ. Prima distinguit de potentia operante per habitum, vel per solum auxilium, & de operante per solum auxilium admittit instrumentaliter operari, de operante verò per habitum dicit efficere vt principium principale. Hæc tribuitur Dominico Bañez 2. 2. quæst. 24. artic. 6. dub. 2. ad 7. vbi expressè ponit posteriorem partem. Priorem vero non ita absolutè affirmat, quia non admittit, hos actus elici à potentia sine concursu habitus, tamen ex hypothesi ita sentire videtur, quia si potentia operaretur sine habitu cum solo auxilio, non haberet in se principium formale, quo constitueretur in actu primo, vt esset causa proportionata ad talem actum: nam solum auxilium non confert hanc proportionem, & quoties potentia operatur aliquid excedens, & sibi, suoque interno principio improportionatum, concurrit vt instrumentum, non vt principium principale.

1 Sententia distinguit.

3. Secunda opinio simpliciter affirmat, hos actus fieri à nostris potentijs, vt principijs proprijs, & principalibus, siue cum habitu, siue absque illo per auxilium operentur. Ita opinantur multi ex modernis, & quidam illorum dixit contrariam sententiam, saltem de potentia cum habitu operante, esse improbabilem; quoad aliud vero membrũ, de potentia operante cum solo auxilio, esse minus probabilem. Rationes generales, & complectentes vtrumque membrum sunt. Prima, quia instrumentalis efficientia non sufficit, vt actus sint vitales, voluntarij, liberi, ac meritorij, quia vitalis actio est à principio intrinseco, vt tale est, ergo tale principium debet influere in actum per virtutem innatam, sola enim illa est intrinseca, & manens in tali potentia ex principio substantialis vitæ. Actus item voluntarius debet esse à principio intrinseco, quo operans se moueat, teste Aristot. & D. Thom. illum referente 1. 2. quæstione 6. actio autem instrumentalis non est à principio intrinseco. Ergo repugnat actum esse voluntarium, & esse ab homine tantum, vt instrumento, & ideo D. Thom. 1. part. quæst. 105. artic. 4. ad 2. 3. dixit, quod si voluntas ita moueretur ab alio, vt non se moueret, eius actus non esset voluntarius, nec meritorius, quia nec esset liber. Actio enim libera requirit intrinsecam potestatem agendi, & non agendi, quod repugnat instrumento, de cuius ratione est, vt operetur motum ab alio. Denique meritum etiam requirit causalitatem moralem; ergo ad illud non sufficit causalitas instrumentalis. Confirmaturque hæc ratio ex his, quæ D. Thomas in varijs locis de modo agendi causæ instrumentalis docet. Nam q. 24. de Verit. art. 1 ad 5. dicit, instrumentum, quod vere, & proprie tale est, non agere libere, cum non agat nisi quatenus alius eo vtitur. Deinde q. 3. de Potent. art. 7. ad 7. dicit instrumentum solum attingere effectũ virtute principalis agentis, quæ in instrumento est intentionaliter, & per eam defert virtutem principalis agentis. De voluntate autem non potest dici quod solum deferat virtutem Dei, alias solum passiuè, & tanquam inanime concurreret. Denique 1. p q. 45. art 5. Docet Diuus Thomas de ratione instrumenti esse, habere ex propria virtute actionem præuiam ad effectum principalis agentis, hæc autem actio præuia non inuenitur, nec cogitari potest in effectione actuum supernaturalium a nostris potentijs; ergo non possunt esse instrumenta.

2. Sententia absolute affirmat Al[?]ar d[?] 68.

1. Ratio pro hac sententia.

Confirmatur ex D. Th. m.

4. Secunda ratio sit, quia in omni actione instrumenti necessarium est principale agens, cui actio præcipue tribuatur, ipsumque denominet, sed respectu horum actuum nulla est causa, quæ ab eis denominetur, præter hominem; ergo ipse est causa principalis talium actuum. Vnde cum non efficiat illos nisi per potentias suas eleuatas, eædem potentiæ erunt principia proxima principalia talium actuum. Minor (cætera enim clara sunt) probatur, quia respectu talium actuum Deus non potest dici causa principalis, quæ ab eis denominetur: nec enim Deus dicitur credens, aut sperans, &c. vt per se constat; ergo solus homo esse potest causa principalis. Nec enim ibi alia causa interuenit, vel denominatur ab his actibus, nisi homo operans. Tertia ratio. Effectus non dicit formalem, & intrinsecam dependentiam à causa purè instrumentali; sed isti actus dicunt formalem, & intrinsecam dependentiam ab intellectu, vel voluntate; ergo non procedunt ab eis, tanquam ab instrumẽtis. Maior probatur, quia instrumentum non concurrit ad effectum principalis agentis per formam sibi propriam, & proportionatam cum effectu; ergo effectus non pendet intrinsece, ac formaliter ab illa. Et signum à posteriori esse potest, quia talis effectus fieri potest à Deo immediatè sine instrumento. ergo signum est, non pendere intrinsece ab instrumento. Et hinc probatur minor, quia tanta est dependentia horum actum à potentijs, vt neque ab ipso Deo fieri possint sine influxu potentiarum; ergo signum est pendere ab illis intrinsece, & consequenter, vt à principijs principalibus. Vnde videtur repugnare, hos actus vitales procedere à potentijs, tanquam à principijs intrinsecis (sicut capite præcedenti diximus) & nihilominus procedere ab eis, vt à causis instrumentalibus.

2. Ratio.

3. Ratio.

5. Quarta ratio sit, quia potentia habens formam propriam, & virtutem proportionatam, & connaturalem suo actui, vel potius cui actus est connaturalis, non est instrumentum, sed principiũ principale agendi, sed intellectus, vel voluntas informata habitu infuso habet virtutem proportionatam actui supernaturali, vel cui talis actus est connaturalis; ergo non est instrumentum, sed principium principale. Maior probatur, nam hac ratione potentia visiua informata specie est principium principale visionis, idemque est de cæteris potentijs, & ex definitione causæ, seu principij principalis id conuincitur; causa enim secunda tunc in suo genere principalis censetur, quando virtutem propriam habet effectui producendo in suo ordine sufficiẽtem. Minor autem probatur, quia potentia, v.g. volũtas informata charitate, per illam fit potentia supernaturalis, & eiusdem ordinis cum actu, & ideo connaturaliter amat. Propter quod etiam supra diximus habitum infusum attingere rationem potentiæ, & dare non solum facilitatem, sed potestatem operandi. Quinta ratio sit; quia alias sequeretur, non aliter voluntatem esse causam amoris charitatis, quam sacramenta sint causa gratiæ, quia illa etiam instrumentaliter gratiam efficiunt: consequens autem est absurdum, quia aliàs sicut sacramẽta, tanquam quid inanime gratiam efficiunt, ita & voluntas efficiet suum actum. Item sequeretur, quod sicut Deus producit habitualem gratiam per baptismum, ita etiam posset producere actus vitales fidei; vel amoris, quia si ex parte actuum vitalium non repugnat instrumentaliter fieri ab aliqua re creata, ex parte ipsarum rerum, vel facultatum nõ repugnabit hanc potius, quam illam assumi, quia secundum potentiam obedientialem omnes creaturæ æquè subduntur virtuti diuinæ.

4. Ratio.

Vltima ratio.

6. Nihilominus est tertia sententia, quæ affirmat, potentias

Tertia sententia probabilior asserit nostras potentias concurrere instrumentaliter cum gratia ad actus supernaturales.

tentias nostras concurrere ad efficiendos actus supernaturales, vt instrumenta diuinæ gratiæ, siue qñ illos efficiunt, prius quam habitibus informentur, motæ tantum diuino auxilio, siue quando iam informatæ per habitus actus eliciunt. Hanc opinionē censui non solum probabilem, sed etiam probabiliorem in 1 to. 3. p. disp. 31. sect. 6. ad 4. & 1. p. tract. 1. lib. 2. c. 10. in fine, à qua recedendum non censeo, nō obstante noua cēsura moderni scriptoris, quia libere, & sine fundamento data est, nullum enim authorem pro sua sententia refert, præter D. Thom male allegatum, vt respondendo ad argumenta videbimus; nostram vero sententiam tenet Paludan. in 4. d. 49. q. 1. n. 42. vbi expresse id affirmat de intellectu efficiēte visionem Dei sine lumine gloriæ, tamen inde facile aliud infertur, vt postea dicam, & in nu. 41. idem author indicat. Et idem sentit Vazquez 1. par. disp. 46. vbi in homine vidente Deum sine lumine gloriæ, quod possibile esse supponit, ait Deum fore principale efficiens visionis, intellectum vero esse instrumentum. Medina vero 1. 2. q. 3. art. 2. dub. 1 ad 7. expresse affirmat intellectum informatum lumine gloriȩ producere visionem beatificam concurrereque instrumentaliter ad nostram beatitudinem efficiendam. In quo indicat quandam rationem à posteriori, seu per extrinsecum medium, scilicet, quia non potest homo seipsum beatificare, vt causa principalis; & eodem modo dicere possumus, non posse hominem, vt causam principalem sanctificare se ipsum, aut se ad gratiam disponere, & similia. Deinde est hæc sententia consentanea modo loquendi Pauli dicentis 1. ad Cor. 15. *Plus omnibus laboraui, non ego sed gratia Dei mecum*, per quæ verba principalem efficientiam gratiæ tribuit, se vero tantum agnoscit tāquam gratiæ instrumentum. Item est conformis hic loquendi modus illi sententiȩ Pauli ad Roman. 8. *Qui spiritu Dei aguntur, hi sunt filij Dei*: nam, licet sit certissimum, iustos nō ita agi ab Spiritu Sancto, quin etiam ipsi agant, & se moueant, nihilominus ita agunt, vt non nisi per specialem eleuationem, & actionem Spiritus Sancti, & tanquam eius instrumenta se moueant, & agant. Accedit, hunc esse vsitatum modum loquendi Patrum, qui totum negotium salutis nostræ tribuunt Deo, & gratiæ eius, tanq̄ principali agenti, nobis verò tanq̄ instrumentis eius. Quod non negat prædictus author; exponit autem locutiones illas in quodam lato, & improprio sensu. Cum tñ possint sine inconuenienti propriè intelligi, & id magis commendet gratiam Dei, libertatiq́; nihil deroget (vt statim ostendam) superuacaneum est ad sensus improprios confugere, præsertim cum illæ locutiones doctrinales sint, & in doctrina tradenda improprietas, & æquiuocatio verborum maximè vitanda sit. Et hæc quidem sufficere possent, vt nemo prudenter iudicet, vel dicere audeat, hanc opinionem esse improbabilem, cum authores graues ita sentiant, & habeat pondus grauioris authoritatis satis probabile.

7. Vt autem ratione illam confirmemus, & veram esse ostendamus, dicemus prius de potentia operante sine habitu per solum auxilium, & postea de operante per habitum. De priori est egregium testimonium D. Thom. 2. 2. quæstione 173. artic. 4. vbi de prophetica cognitione sic inquit, *Mouetur mens prophetæ à Spiritu Sancto, sicut instrumentum deficiens respectu principalis agentis*, & subdit. *mouetur autem mens prophetæ non solum ad aliquid apprehendendum, sed etiam ad aliquid loquendum, vel aliquid faciendum.* Et infra iterum subiungit: *Sciendum est tamen, quod quia mens prophetæ est instrumentum deficiens, vt dictum est etiam veri prophetæ nō omnia cognoscunt, quæ in eorum visis, verbis, aut factis, Spiritus Sanctus intendit.* Vtor autem hoc testimonio D. Thom. solum ad hanc partem probandam, quia iuxta eius sententiam profecto illa cognitio nō fit per habitum vt patet, ex q. 171. art. 2: Et quamuis loquatur de prophetia in particulari, tamen ex illa sumitur euidens argumentum ad cæteros actus supernaturales, qui sine habitu fiunt, tum quia, licet non sint tam rari, vel extraordinarij, sicut cognitio prophetica, non ideo sunt minus supernaturales, imo interdum sunt excellentiores, & præsertim est certum de actu charitatis, & ideo in eis non minus mouentur potentiæ ab Spiritu Sancto, tanquam instrumenta deficientia; tum etiam, quia prophetica cognitio actus vitalis est, & quoad assensum probabilius est, esse actum liberum, quando prophetia non est euidens, quod sæpius contingit: & multo certius est, Prophetam libere moueri ad loquendum, vel agendum aliquid ex prophetica reuelatione, & nihilominus ait D. Thomas, in his omnibus Prophetam operari, vt instrumentum Spiritus Sancti: ergo instrumentalis effectio neque vitali actui, neq; libero voluntario repugnat. Atq; ita ruunt rationes omnes cōtrariæ opinionis, & merito inde sumitur doctrina generalis ad cæteros actus supernaturales, saltem sine habitu elicitos. Neq; dici potest, D. Thomam esse locutum lato modo, & improprie de instrumento, tum quia in rigore scholastico loquitur, tum etiam, quia totum suum discursum in ea ratione instrumēti fundat; esset autem debile, imo ridiculum fundamentum, si nón de proprio instrumento loqueretur.

Potentia sine habitu per solum auxilium diuinum concurrit, vt instrumentū ad actus supernaturales.

Loca D. Th. de potentia operante sine habitu.

Præoccupatio.

Ratione probatur hæc pars, quia potentia, per se sumpta, non est virtus, principalis sufficiens ad eliciendum actum infusum, sed quando illum producit nondum habitu informata, non recipit virtutem intrinsecam eiusdem ordinis cum actu, per quem illum efficiat: ergo non facit illum, vt principium principale; ergo vt instrumentale, per diuinum auxilium, tanquam per motionem Spiritus Sancti eleuatum. *8.*

Probatur ratione 1. pars huius sententiæ.

Responderi potest negando minorem, quia licet in eo casu non infundatur potentiæ habitus ad efficiendum actum, infunditur nihilominus forma aliqua per modum transeuntis, per quam sufficienter actuatur, & eleuatur potentia, vt actum supernaturalem producat per modum principij principalis, quia illud auxilium nō est minoris virtutis ad producendū, quam habitus, licet sit minus permanens, quod accidentarium est ad rationem principij principalis. *Euasio.* Sed hæc responsio inprimis supponit, quoties voluntas, v. g. elicit actum supernaturalem sine habitu, prius natura recipere qualitatem aliquam per modū actus primi dantis voluntati potestatem ad eūdem actum. *Refutatur.* Hoc autem nō solum incertum est, sed fortasse etiam falsum, vt supra libr. 3. ostensum est: quia nullum vestigium talis qualitatis in Patribus inuenimus, vixq; potest ille actus primus ab habitu distingui essentialiter, aut ratio reddi, cur sit natura sua transiens, cum non sit per modum operationis, & alioqui sit qualitas spiritualis, quæ à contrario agente corrumpi non potest, sed à solo Deo, à quo pendet in fieri, & conseruari, quod etiam habet habitus, vt latius in simili explicaui dict. libro 2. de Visione Dei. capit. 16. Deinde quidquid sit de facto, nihilominus de potentia absoluta potest Deus eleuare potentiam ad eliciendum actum supernaturalē sine præuia infusione habitus, vel impressione alicuius actus primi supplētis vicem habitus (vt in eodem loco de Visione Dei, & in libr. 3. probaui) quia totus influxus habitus in actum est mere effectiuus, & ab illo, vt sic, non pendet vitalitas actus, sed à sola potentia, & anima, vt cap. præcedente probauimus; ergo potest Deus per se supplere totam efficientiam habitus, nulla interposita qualitate; quia sistendo in pura efficiētia, verū est illud principium communiter receptum, posse Deum se solo facere, quidquid potest per causam secundam facere. Hoc ergo posito tunc potentia non efficeret actum per virtutem intrinsecam actiuam proportionatam effectui; ergo non ageret, vt principalis causa proxima; ergo vt instrumētum. Et nihilominus actus eius esset vitalis, & liber; ergo saltem hoc argumento concludimus, causalitatem instrumentalē potentiæ non repugnare actioni vitali, & liberȩ. Et qui casum illum de po-

de potentia absoluta non admittunt, solum in hoc fundantur, quod vitalitas actus essentialiter pendet ab habitu, vel qualitate aliqua extrinsecus aduenien-te supplente vicem eius: quod nō solum gratis est dictum, & sine fundamento, verum etiam intelligi non potest, cum habitus, vel qualitas illa neque sit formale principium vitæ, neque ex illo manet, sed extrinsecus adueniat, vt supra latius declaraui.

9. *Effugium aliud diuersum proponitur & suadetur.* Aliter dici potest, potentiam elicientem actum supernaturalem sine habitu, nō quidem esse integrum principium proximum principale actus, neque tamen esse principium instrumentale, sed esse principium partiale proximum, & in eo genere principale, sicut potentia visiua, si confortaretur, vel iuuaretur à Deo ad vidēdum sine specie, nihilominus in suo genere ageret, tanquam principium proximum, & principale. Ita ergo in præsenti videtur dicendum, quia intellectus de se est principalis virtus ad intelligendum, & voluntas ad amandum, & hanc virtutem exercent quoties eliciunt actus, etiam supernaturales cognitionis, vel amoris, ideoque licet respectu illorum non habeant integram virtutem necessariam ex parte potentiæ, habent tamen aliquam in suo genere principalem, quamuis partialem. Et suaderi hoc potest primo ex ratione insinuata, quia voluntas, v.g. cōcurrit ad hos actus ex vi innatæ facultatis, quam habet ad volendum, vel amandum (hæc enim necessario, & per se supponitur ad hos actus, quia influxus eius est de essentia talium actuum, vt vitales sunt, sicut dictum est supra) ergo propria & innata virtute præbet illum confluxum; ergo vt virtus principalis saltem partialis. Secundo, quia actus ille est proportionatus illi potentiæ, vt ab illa procedit, ergo manat ab illa, vt à principio proximo in suo ordine principali. Consequentia est clara, antecedens probatur, tum quia ille actus, v.g. amoris, charitatis, essentialiter pendet à tali potentia, tum ēt quia obiectum eius continetur sub adæquato obiecto voluntatis, quia nō potest vlla potentia ferri, vel eleuari extra obiectum suum adæquatum; tum denique, quia voluntas non influit in illum actum, nisi sub ratione amoris, sicut intellectus influit in visionem sub ratione intellectionis, quæ est proportionata tali potentiæ. Denique confirmatur tertio, quia potentia influit in actum immediate per suam entitatem: ergo per virtutem, quam ex se habet, & non ab alio principali agente, & mouente ad illum actum: ergo influit per virtutem suam naturalem. Neque enim dici potest influere per obedientialem communem omnibus rebus, quia vel hæc nulla est, vel certe nō sufficit: aliàs voluntas etiam posset eleuari ad efficiendum actum intellectus, & è conuerso, & oculus corporeus posset eleuari ad efficiendam visionem Dei: imo & res inanimis posset eleuari ad efficiendum actus vitales: quæ omnia sunt absurda.

10. *Potentia nō concurrit ad actus supernaturales vt principium principale, etiam partiale.* His vero non obstantibus, dicimus ēt hac ratione non posse potentiam concurrere, vt principale principium proximum actus infusi, etiam partiale. Admittimus quidem intellectum, v.g. influere in actum fidei immediatè per suam entitatem, & innatam virtutem quæ in se spectata, res quædam naturalis est, hoc enim, & à nobis in superioribus probatum est, & sequitur aperte ex suppositione facta, quod intellectus eliciat talem actum sine habitu, vel aliqua alia re supernaturali illi addita per modum actus primi; hoc enim posito, necesse est, vt, vel nihil faciat, vel per suam entitatem naturalem faciat. Nihilominus vero addimus, intellectū non influere in talem actum per facultatem, seu potentiam naturalem, etiam partialem, quia verè, ac proprie loquendo, intellectus non habet naturalem potentiam, vel virtutem ad efficiendos actus supernaturales, vt supernaturales sunt. Probatur primò ex proportione inter potentiam passiuam, & actiuam: quia, teste Aristot. 9. Metaph. omni potentiæ actiuæ naturali correspondet

Probatur 1. ratione & authoritate Philosophi.

potentia passiua naturalis, & è conuerso, sed in anima nostra, & potentijs eius nulla est potentia naturalis passiua ad recipiendos habitus gratiæ, seu per se infusos: ergo neq; habet potentiam naturalem actiuam eorundē actuum. Nam profecto, cum isti actus intrinsece, & natura sua sint immanentes, non minus respiciunt suas potentias, vt recipientes, quam vt agentes: imo quodammodo principalius ad illas, vt ad recipientes ordinantur, quia vltimus ac præcipuus formalis effectus eorum, qui est cognoscere, vel amare in receptione consummatur: ergo si huiusmodi actus non respiciunt potentias, vt receptiuas per naturalem capacitatem, sed per obedientialem, multo minus possunt esse ab illis, vt actiuis per naturalem facultatem, sed, ad summum, per obedientialem actiuam: Secundo, quia nulla potentia naturaliter excedit terminos, seu sphæram suæ actiuitatis, entitas autem supernaturalis est extra sphæram omnium rerum, & virtutum naturalium: ergo impossibile est, vt potentia naturalis, quatenus naturalis est, ordinetur, vel extendatur ad efficiendam qualitatem ordinis supernaturalis, vt principale agens, etiam partiale. Et confirmatur, ac declaratur hæc ratio: nam si intellectus v.g. haberet virtutem partialem ad efficiendam visionem beatificam, ad illam diceret naturalem habitudinem, & aliquo modo ab illa sumeret specificationem suam, & ad illam haberet aliquam inclinationem naturalem, & è conuerso, visio illa aliqua ex parte esset connaturalis illi potentiæ: hæc autem omnia falsa sunt, & absurda: ergo. Tandē si in intellectu esset partialis virtus principalis ad producēdam visionē, vel in voluntate ad actū charitatis, profecto illa potentia, vt talis est, esset sub cura, & prouidentia Dei, vt authoris naturæ, & consequenter ad illum pertineret iuuare hominem ad actum illius facultatis, complendo illam, vel supplendo defectum illius, sicut pertinet ad prouidentiam Dei creare animam rationalem in materia disposita, & in hoc supplere defectum proximi agentis, qui naturali virtute materiam disponere potuit. Atque ita ordo gratiæ esset naturaliter cōnexus cum hominis natura, quod dici non potest, vt in libro 1. ostendi.

Probatur 2. *Declaratur.*

Hinc ergo concludimus, quando voluntas elicit actum infusum sine alio inhærente principio physico supernaturali, non agere virtute naturali, sed obedientiali, quod nobiscum etiam sensisse videtur Vazquez 1.2. disput. 22. cap. 2. num. 10. & 11. dicit enim in creatura rationali nullam esse potentiam naturalem ad beatudinem supernaturalem, neque actiuam, neq; passiuam, nam, licet in illa sit inchoata virtus, & potentia ad videndum Deum (quæ innata, seu natiua vocari potest) non tamen dici potest naturalis potentia, quia hæc ita denominatur ex effectu naturali, quia videlicet, ad solum actum naturalē dicit intrinsecam habitudinem, quæ illi sit connaturalis, & à qua possit naturalis potentia denominari. Vnde adiungit idem author, nullum hactenus dixisse, esse in homine potentiam naturalem ad videndum Deum, sed obedientialem, non communem alijs rebus, sed propriam talium facultatum. Sed quia vniuersalis negatiua difficilem habet probationem, certius dicemus, si aliqui fortasse hanc vocant potentiam inchoatam naturalem, intelligendos esse materialiter potius, quam formaliter: nam in entitate, & origine illa potentia naturalis est, & nihilominus quando eleuatur ad efficiendum actum non agit, vt naturalis potētia, sed, vt obedientialis, quia neq; agit iuxta mensuram suæ virtutis, & perfectionis, neque cum concursu sibi naturaliter debito, sed superioris ordinis. Atque hinc tandem concluditur, tunc non agere talem potētiam per modum virtutis principalis, sed per modum instrumenti. Probatur, quia virtus proxima principalis operatur iuxta mensuram suæ naturalis virtutis, & perfectionis, item operatur cum concursu sibi debito naturaliter, & cum proportione, vel etiam propensione

11. Concluditur superior discursus.

pensione naturali ad talem effectum, nihil autem horum in his potẽtijs reperitur respectu actuum supernaturalium; ergo non sunt principia principalia talium actionum, etiam quoad partialem influxum, quem circa illas habent, vt satis probatum, ac declaratum est. Ergo sunt instrumentalia, quia inter hæc non est medium. Directe idem probari potest, qa potentia obedientialis actiua ex suo genere instrumentalis est, vtiq; respectu primi agentis, respectu cuius dicitur obedientialis, quia solum iuxta imperium eius, & motionem, seu auxilium apta est operari, hoc enim satis est ad rationem instrumenti, cum sit vltra mensuram, & naturam proximæ facultatis, & per se pendeat à superiori agente habente principalem virtutem. Et hoc fiet euidentius respondendo contrarijs obiectionibus, in proximo puncto propositis.

12. *Solutio principalis fundamẽti.* Et inprimis ad principale illarum fundamentum negamus, intellectum vel voluntatem ex vi solius innatæ potentiæ, quam habent ad influendum in actum supernaturales esse principia principalia, etiam partialia eorundem actuum, quia tota illa potentia obedientialis est, vt declaraui. Et ideo non est simile, quod ibi affertur de visu corporeo eleuato ad vidẽdum fine specie, quia in illo casu visio nihilominus naturalis est, quoad substantiam, & solum supernaturalis, quoad modum ex parte speciei, & ideo potest visus naturali virtute in illum actum sibi connaturalem, & proportionatum influere. At verò in præsenti actus sunt supernaturales, quoad substantiam, & ideo excedunt naturalem virtutem potentiarum, etiam, vt inchoatam, seu partialem. Ad primam autem probationem negatur consequentia, aliud enim est agere per innatam virtutem, aliud vero agere virtute principali, quod in virtute obedientiali est fere euidens ex dictis. Verumtamen etiam in virtute naturali inuenitur: nam calor naturalis virtute innata, & naturali agit in nutritione, & conuersione alimenti in substantiam aliti, & nihilominus agit, vt instrumentum animæ coniunctum; semen etiam efficit in generatione virtute innata, & nihilominus non censetur agere, vt principale agens, sed vt instrumentum separatum generantis, cum tamen tam nutritio, quam generatio viuentis vitalis actio sit. Quid ergo mirum, quod intellectus, vel voluntas concurrendo ad actum vitalem superioris ordinis per innatam virtutem, concurrat, vt instrumentum Dei, quasi coniunctũ illi per intimum auxilium gratiæ. Vnde Hugo Victo. libr. 1. de Sacrament part. 6. cap. 17. *Bona voluntas* (inquit) *instrumentum est, Spiritus Sanctus est artifex.*

13. *Diluitur 2.* Ad secundum negatur antecedens: nam intellectus, v.g. efficit actum visionis, vel fidei, vt talis est in sua entitate, & specie, vt sic autem est improportionatus naturali virtuti intellectus, cum sit superioris ordinis. Neque obstat, quod actus ipse, cum sit creatus naturaliter postulet emanationem, & dependentiam à potentia creata, quia postulat illam cum quadam excellentia, & excessu, & ideo respicit illam facultatem, non vt actiuam naturaliter, seu cum proportione connaturali, sed tantum obedientiali, & ideo postulat fieri ab illa: non vt à principio principali, sed vt ab instrumento. Non oportet ergo inter hunc actum, & potentiam esse reciprocam habitudinẽ naturalem, vt videre licet in potẽtia passiua. Nam gratia, & habitus infusi, qa sunt accidentia, naturalẽ habitudinem dicunt ad sua subiecta, & niholominus ex parte subiecti non respondet naturalis habitudo, seu potentia, sed tantũ obedientialis. Ita ergo actus secũdus licet supernaturalis sit, qa talis est, nempe vitalis, connaturaliter respicit potentiam aptam influere, vel etiam influentem, in ipsum, non tamẽ ita connaturalem ex parte potentiæ, sed obedientialem. Neq; est in rigore verum, obiectum huiusmodi actus contineri sub adæquato obiecto connaturali tali potentiæ: nam Deus clare visus clauditur non sub obiecto naturali intellectus, nec Deus, vt supernaturalis finis, clauditur sub naturali obiecto voluntatis: nam, si hęc obiecta essent naturalia, debitæ essent voluntati, & intellectui virtutes, & media necessaria ad illa attingẽda. Sunt ergo illa obiecta supra sphæram naturalis potentiæ, in se autem includunt communes, & transcendentales rationes bonitatis, & veritatis, & hoc satis est, vt potentię possint ad illa obiecta eleuari, quãuis ipsis connaturalia non sint, & ideo nullo modo possint propria virtute, tanquam naturali, vel principali, cum debita proportione operari.

Neque etiam verum est has potentias non influere in hos actus, nisi sub communi ratione intellectio-nis, vel amoris, influunt enim, etiam sub ratione talis amoris, vel talis cognitionis, tum quia illi actus, non solum sub generali ratione intellectionis, vel amoris, sed etiam sub ratione fidei, vel visionis sunt actus vitales; ergo etiam, vt tales sunt, procedunt proximè à principio vitali; tum etiam, quia potentia per talem actum attingit obiectum, non solum sub communi ratione intelligibilis, vel amabilis, sed etiam sub rationibus specificis, vel primæ veritatis testificantis, vel boni beatifici, super omnia diligibilis, & cæt. tum denique quia in physica efficientia non est separabilis ratio specifica à generica, vel è contrario. Nam licet Metaphysicè possit quis speculari rationem adæquatam, sub qua potentia operatur, an sit magis, vel minus vniuersalis, illa non satis est ad cognoscendum in particulari modum agendi, & virtutem, per quam potentia operatur, sed consideranda est ratio, quæ in effectu attingitur, vel sub qua talis actio in specie sit, & sic non est separabilis ratio generica ab specifica, quia in re non distinguuntur, & fiunt, prout in re sunt. 14. *Hæc potentia in act... sub ratio... talis amoris, vel co... gnitionis influit.*

Vnde etiam fit, vt ipsa ratio intellectionis, vel amoris ad supernaturales actus contracta in re sit supernaturalis, sicut cõmunis ratio substantiæ contracta ad Angelos spiritualis est in illis, ideoque licet potentiæ efficerent actus sub ratione intellectionis, vel amoris, in talibus actibus non posset illas rationes efficere, nisi potentia obedientiali, & instrumentali. Nam licet cõmunis ratio intellectionis dicatur proportionata virtuti naturali intellectus, tanq̃ principali principio, id intelligendum est de ratione intellectionis, non contracta ad supernaturalem intellectionem, vel potius de contracta ad intellectionem naturalis, imo & humani ordinis (vt sic dicam) nam ratio intellectionis abstracte sumpta, sicut est indifferens ad naturalem, & supernaturalem, ita etiam est indifferens, vt sit proportionata, vel improportionata naturali virtuti intellectus humani: Imo quodammodo improportionata dici potest, quatenus fortasse non potest naturaliter cognosci, quod ratio intellectionis possibilis homini, communis sit ad intellectionem naturalem, & supernaturalem, qa forte non potest naturaliter cognosci, quod aliqua intellectio supernaturalis quoad substantiam possibilis sit homini. Quod si hoc ignoratur, etiam non cognoscetur naturaliter ratio intellectionis humanæ, vt indifferens, & abstracta à naturali, & supernaturali. Quapropter, licet nos vere cognoscamus intellectionem supernaturalem, & conuenientiam eius cum naturali, & ideo communem rationem intellectionis abstrahamus, id non satis est, vt dicamus, vel illam rationem abstractam esse adæquatam, & proportionatam naturali virtuti intellectus, vt principali principio intellectionis, vel hoc modo illam rationem communem efficere, vbicumque, & quomodocumq; inuenitur, nam solum habet naturalem proportionem cum illa, vt contracta, vel contrahibili ad naturalem ordinem: propter conuenientiam vero potest eleuari ad eandem, vt eleuatam ad supernaturalem ordinem, seu (quod idem est) ad actus supernaturales, in quibus ipsa reperitur. 15. *Ratio intellectionis, vel amoris ad supernos actus contracta est supernaturalis.*

Ad vltimam deniq; confirmationẽ iam responsum est, 16.

Ad vltimã confirmationem. est, potentiam, quatenus influit immediatè in huiusmodi actum, influere per virtutem innatam, quæ licet materialiter sit entitas quædam naturalis, in tali actu non agit connaturali modo, sed vt mota, & eleuata à principali agente, ac proinde, vt instrumentum eius, & tanquam potentia obedientialis. Neque oportet nunc generalem disputationem de potentia obedientiali aggredi. Nam licet verissimum sit in omnibus rebus creatis, respectu primi agentis, esse aliquam obedientialem potentiam actiuam, quæ hactenus non, nisi friuolis argumentis impugnata est, nihilominus negari non potest, quin in his potentijs inueniatur respectu actuum supernaturalium, & in vnaquaque peculiari modo in ordine ad actus, quibus vitaliter informari potest. Vnde attente distinguendum est de efficientia vel absolute sumpta, vel immanente, vt sic dicam; nam priori modo loquendo, fortasse non repugnat, vnam potentiam eleuari ad efficiendum actum alterius per actionem, quasi transeuntem (quod ad præsens nihil refert) posteriori autem nullo modo potentia animæ eleuari potest, etiam, per potentiam obedientialem, nisi quæ illo actu potest vitaliter informari, formalem eius effectum in se recipiendo, & per illud obiectum intentionaliter attingendo. Quia non potest actus fieri, vt immanens in potentia illum eliciente, nisi qualitas, quæ est terminus talis actionis, possit eidem potentiæ suum effectum formalem tribuere. Et hoc modo verum est; voluntatem non posse eleuari ad eliciendam intellectionem, & sic de cæteris potentijs.

CAPVT VII.

Vtrum potentia habitu infuso prædita sit causa principalis sui actus.

1. *Ex potentia, & habitu consurgit vnum principium.* Expediuimus priorem partem nostræ sententiæ, in qua cum prima opinione relata capite præcedenti conuenimus, nunc de altera parte dicendum est. Et inprimis supponimus ex dictis in capite quinto, potentiam non solum efficere actum per habitum infusum, sed etiam per suam entitatem, & innatam virtutem: ita vt ex potentia, & habitu consurgat vnum principium proximum adæquatum, respectu cuius tam potentia, quam habitus potest dici partiale principium partialitate causæ, vt aiunt. Si ergo hoc integrum principium consideretur ex parte habitus, non est dubium, quin sit principium principale. Nemo enim negauit, nec negare potest, quin habitus per se infusus, eo modo, quo est principium actus supernaturalis, sit principium principale illius, *Habitus est principium principale.* quia propria, & connaturali virtute in illum influit, habetque rationem aliquam potentiæ eiusdem ordinis cum actu, & maioris perfectionis in genere entis, quantum credi potest, & ad hoc datur naturali potentiæ, vt, quantum fieri potest, suppleat defectum actiuitatis eius, & propterea illi, tanquam propriæ causæ secundæ, debitus est concursus supernaturalis ordinis ad eliciendum actum proportionatus, ac denique ratione talis habitus dicitur actus fieri ab homine connaturali modo, vt de visione beatifica latius in allegato libro dixi. De hoc ergo principio considerato ex parte habitus, nulla est controuersia.

2. *Difficultas.* Difficultas vero est, an influxus ille quem præbet potentia ex parte sua, etiam sit ab illa, vt à principio principali ratione habitus, vel semper sit ab illa, vt ab instrumento. Videri enim potest primum, tum quia iam illa potentia agit per principium principale intrinsecum, & sibi inhærens, tum etiam quia iam agit connaturali modo, & per concursum sibi debitum in ratione habitus. Tum præterea, quia si pro- *Rationes partis affirmantis influxum potentia esse ab* prius influxus talis potentiæ non esset necessarius, sed fieri posset per solum habitum, tunc potentia informata habitu esset principium principale actus, sicut aqua calida est causa principalis proxima calefactionis; ergo multo magis nunc erit potentia principium principale, quando non solum agit per habitum, sed etiam per se ipsam. Tum denique quia non videtur posse idem principium proximum, & adæquatum partim esse principale, partim instrumentale.

3. Dico nihilominus influxum, quem potentia ex parte sua præbet in actum supernaturalem, eiusdem rationis esse, siue potentia sit informata habitu, siue non sit, ac propterea semper illum influxum esse à potentia, vt ab instrumẽto diuino. Probatur prior pars, quia habitus additus potentiæ, licet addat illi nouam virtutem actiuam superioris ordinis, non tamen immutat natiuam vim potentiæ, quæ realiter idem est cum illo; ergo nec potest habitus efficere, vt influxus ille, quatenus immediate oritur à potentia, sit alterius rationis ab illo influxu, quem præstare posset eadem potentia immediate adiuta à solo Deo, quia, quod illud principium adiuuans potentiam, sit inhærens, vel non inhærens, parum refert ad variandum illum influxum, quia forma inhærens, vt dixi solum addit actiuitatem inhærentem, non tamẽ facit, vt actiuitas, quæ est ex parte potentiæ, sit maior, vel minor, vel alterius rationis. Et cõfirmatur, ac declaratur, nam quatenus potentia informata habitu per se, & immediate influit in actum, per aliquem potestatem sibi innatam, & identificatam agit, quam non habet ab habitu; ergo, vt sic, agit per potentiam obedientialem, & non per naturalem; ergo non aliter influit, quam si absque habitu alio modo eleuaretur. Antecedens videtur clarum, tum quia illa vis natiua non distinguitur ab entitate potentiæ, habitus autem non præbet potentiæ aliquid indistinctum ab illa, tum etiam quia ex illo influxu potentiæ habet actus, quod sit vitalis; potentia autem non habet ab habitu vim vitaliter operandi, vt supra ostensum est. Prima etiam consequentia facile ostenditur, quia in intellectu v.g. nulla est potẽtia natiua, quæ habeat naturalem vim in actum supernaturalem, vt probatum est; ergo etiamsi illa potentia sit coniuncta habitui, semper est tantum obedientialis, quantum ad actiuitatem ex parte sua præstandam, quãdoquidem per habitum in se non immutatur, neque in se fit supernaturalis. Atq; hinc tandem probata relinquitur secunda illatio simul cum altera parte assertionis. Nam cum ille influxus sit ab eadem potentia obedientiali, profecto est eiusdem rationis, etiam sub habitu, ac proinde est à potentia, vt ab instrumento, qa est ab illo, vt eleuato ad agendum per obedientialem potentiam, & vltra sphæram, ac mensuram naturalis actiuitatis.

4. At enim contrariæ sententiæ defensor, vt hoc nostrum fundamentum eludat, distinguit inter actiuitatem proximam, & radicalem, dicitq; quamuis intellectus, & voluntas secũdum se nullam habeant naturalem virtutem proximam actiuam comparatione actuum supernaturalium, habere nihilominus radicaliter actiuitatem respectu eorundem actuum, in quantum sunt vitales. Et iterum hoc magis explicãs dicit, voluntatem nõ habere aliquam virtutem connaturalem, quæ natura sua efficiẽtia proxima, & formali sit effectrix actuum supernaturalium, neque vt causa totalis, neque, vt partialis, habere tamen virtutem connaturalem, radicalem, & remotam, qua, supposita eleuatione per formam actiuam supernaturalem, efficit, vt causa secunda principalis, & totalis in suo genere, supernaturales actus. Et hanc radicalem actiuitatem vocat inferius potentiam actiuam remotam, quia immediate non ordinantur ad agendum, sed inter illam, & actum mediat habitus, vel auxilium, quo reddatur proxime potens ad agendum. Siquis autẽ rectè consideret, hac multitudinẽ, & nouitate verborum obruitur veritas; ego enim fateor, vix posse ex illis verbis colligi, quam actiuitatem tribuat hic author animæ nostræ, & potentijs eius, & quomodo difficultatem positam resoluat.

Nam

Nam inprimis tribuit intellectui, & voluntati actiuitatem remotam circa suos actus, quod apud alios Theologos legisse non memini. Et ideo interrogo, an illa sit propria, & per se actiuitas manans immediate ab ipsa potentia, seu entitate eius (vt res magis explicetur) an vero sit sola actiuitas habitus, ab illo tantum immediate procedens? & dicitur radicaliter, vel remote procedere ab intellectu, solum, quia in se habitum sustentat, & illo informatur. Si hoc posterius dicatur, verbis profecto eludimur, nam apertè negatur potentijs propria, & intrinseca actiuitas. Et profectò hunc sensum indicauerat idem author in alia quæstione, cap. præcedenti tractata, dicens, habitum esse principium proximum, à quo procedit formaliter, & proximè vitalitas actionum supernaturalium, licèt radicaliter pendeat ab anima dante naturalem vitam. Nam si agnosceret proprium, & per se influxum potentiæ in talem actum, facilè intelligere posset, inde habere actum vitalitatem, tanquam à principio intrinseco, & non tribueret illam principio extrinsecus aduenienti, contra rationem vitæ. Si ergo hic est sensus illorum verborum, per illa non solum explicatur actiuitas principalis in his potentiis, sed potius omnis vera actiuitas eis denegatur: nam illa actiuitas remota sic explicata non est reuera aliqua actiuitas potentiæ, sed est denominatio ab actiuitate alterius formæ existentis in potentia, sicut est calefactio respectu aquæ calidæ. Vnde idem author, vt supra retuli, aquam calidam dicit instrumentaliter calefacere: ergo eodem modo deberet consequenter loqui de intellectu, si tantum remote in dicto sensu influit in hos actus. Deniq; hoc sensu admisso, impropriissime dicitur intellectus de se habere potentiam actiuam remotam ad credendum v.g. Quis enim dicat, aquam habere de se potentiam actiuam remotam ad calefaciendum, quia potest recipere calorem, quo calefaciat? alias eodem modo diceretur materia prima habere potentiam actiuam remotam ad generandum ignem, quia potest recipere formam, quæ est illius generationis principium.

5. *Fuga præclusa alterius sensus.* Quod si alter sensus eligatur, re ipsa non receditur ab illa sententia, quæ tribuit his potentiis proximam actiuitatem, & formalem, sed verbis occultatur ad fugiendam difficultatem. Nam si actiuitas voluntatis est propria, & per se, ac distincta ab actiuitate habitus, cur vocatur remota, & non proxima? nunquid quia intercedit etiam habitus? At hoc non satis est: nam potentia visiua non elicit, nec potest elicere visionem, sine interuentu speciei intentionalis, & tamen hoc non obstat, quominus immediate eliciat. Et ratio vtriusque est, quia licet inter potentiam, & actum secundum possit intercedere alius actus primus complens potentiam, nihilominus in ipso vsu, & actione non influit potentia per solam speciem, vel habitum, aut alium similem actum primum, sed etiam immediate per se ipsam, alioqui solum materialiter se haberet, vt supra dixi. Et declaratur optime ex relatione dependentiæ talis actus, terminatur enim immediate non solum ad habitum, sed etiam ad potentiam, & ad speciem si interueniat, sicut etiam terminatur immediate ad Deum, quia licet sit causa prima, nihilominus immediate influit, vt v.g. in visione beata, dependenta eius ad suam causam efficientem adæquatam, & totalem in omni genere, immediate terminatur ad lumen, & ad intellectum, & ad essentiam Dei habentem vicem speciei, & ad Deum, vt adiuuantem, & concurrentem: nam si ad aliquid horum non terminaretur per se, & immediate, illud non esset causa efficiens per se talis actus, sed vel materialiter, vel dispositiue, vel alio simili modo concurreret. Explicata ergo in hoc sensu actiuitate remota, re ipsa non differt à proxima, quam nos ponimus.

Causa efficiens, adæquata visionis beatæ est lumen intellectus essentia diuina per modum speciei, & Deus vt causa vniuersalis.

6. *Quæstio de nomine mittitur, & proprietas astruitur.* Vnde fit, potentiam illam ad hoc genus actiuitatis, quæ remota ab eisdem authoribus vocatur, eandem esse cum illa, quam nos vocamus inchoatam, & innatam, quæ (vt de nomine non sit disputatio) potuit vocari remota, quia per se sola non sufficit etiam in genere potentiæ proximæ, & ita est quasi remota ab actu, donec per aliquid aliud compleatur, nihilominus tamen sub alia propriissima ratione est proxima, quia in suo gradu respicit immediate actum, in quem per se ipsam apta est influere, si aliunde iuuetur in eo, quod sibi deficit. Ergo qui in aliquo vero sensu, & probabili loquendi modo admittit in intellectu, & voluntate potentiam actiuam remotam, in comparatione ad actus supernaturales non potest negare proximam, prout à nobis explicata est, quia re vera sunt idem, vt autem tollatur quæstio de vocabulo, vocetur potentia inchoata, dũ tamen vere actiua sit, & per se influens in actũ modo satis à nobis explicato: nam hæc terminorum æquiuocatio cogit nos in hac rerum declaratione esse prolixiores. Nam re vera admisso prædicto sensu, & explicatione potentiæ actiuæ, contradictoria dicit, qui affirmat habere voluntatem potentiam remotam actiuam naturalem ad hos actus; & negat habere proximam à nobis explicatam. De hac ergo potentia inchoata, cum omnes dicamus, esse innatam, & materialiter (vt sic dicam) naturalem, nos dicimus, in agendo non efficere, vt potentiam naturalem, sed, vt obedientialem, ac proinde, vt instrumentum. Aduersarii autem dicunt, agere, vt potentiam naturalem, & principalem, & ne videantur nostris potentiis tribuere actiuitatem naturalem, & principalem proximam, quam ex se habeant, vocant illam remotam, & nunquam audent explicare, qualis sit influxus eius, nec an sit distinctus ab influxu habitus, ideoque aut veram actiuitatem in his potentiis non agnoscunt, aut necessario incidunt in inconueniens, quod vitare cupiunt. Nam si nostræ potentiæ vere, ac per se efficiunt, vt principalia principia proxima, necesse est vt de se habeant aliquam virtutem effectricem talium actuum, per modum potentiæ naturalis, & principalis, saltem partialis, cuius contrarium in præcedenti puncto satis à nobis probatum est, & in hoc secundo demonstratum, vt credo, est, hunc modum agendi non mutari in influxu, quem potentia habet ex parte sua propter adiectionem habitus.

Conuincuntur aduersarii.

7. *Ad primam, & secundã rationem dubitandi.* Neque contra hæc obstant rationes dubitandi in hoc puncto proximo positæ. Ad primam enim dicimus, quod licet potentia informata habitu, per illum, tanquam per principium principale, intrinsecum, operetur; nihilominus per illum non constituitur in ratione principalis agentis, nisi vel denominatiue, & quasi materialiter, vt declaraui, vel ad summum partialiter, quia efficacia solius habitus non est integra, nec sufficiens, etiam in ratione principii proximi, vt etiam probatum est. Ad secundum dicimus, sicut ex potentia, & habitu conflatur vnum principium proximum adæquatum, quod partim principale est, partim instrumentale, ita illi correspondere concursum, qui, licet in se sit vnus, & simplex, virtute est multiplex, & respectu habitus est connaturalis, & pure generalis causæ primæ in illo ordine, respectu vero potentiæ, simpliciter non est connaturalis, sed eleuans illam ad altiorem modum agendi, quam sit illi connaturalis, & hac ratione influxus potentiæ manet semper instrumentalis. Quamuis ex suppositione habitus, sicut actus dicitur connaturalis potentiæ, vt sic formatæ, ita & concursus potest dici connaturalis, & debitus non secundum se, sed ratione habitus.

8. *Dissoluitur 3.* Ad tertium, primo negatur assumptum: nam si voluntas, vel intellectus nihil per se ageret in actum, nisi per habitum, re vera nec principium principale, nec instrumentale dici posset, sed denominatione tantum, vel, vt causa per accidens sicut Aristoteles loquitur, vt supra cap. 5. retulimus. Nunc autem præter hanc actiuitatem, quam potentia illo modo participat ab habitu, aliam in illa cognoscimus, quam

per se, & intrinsecè habet, & illam diximus esse instrumentariam, contra quam friuola est obiectio sumpta ex hypothesi, quòd illa non detur, vt per se, & ex dictis constat. Ad quartum respondetur, non esse inconueniens, quòd adæquatum principium proximum ex instrumento, & aliqua virtute principali coalescat, quando talis est perfectio, vt per se, & proximè ab vtroque pendeat, propter varias, quas habet, conditiones, maximè quia & vitalis, & supernaturalis est. Quòd si quis instet, inquirendo, an illud principium adæquatum sit dicendũ principale, vel instrumentale? Respondeo dici posse mistum ex vtroque. Vel certè, si cui placeat appellare principium principale proximum à principali virtute, & forma, non contradicam, nec de voce contẽdam, dum modo modus proprius agendi potentiæ non negetur, & vnicuiq; quod suum est, tribuatur.

Ad 4.

Discussio quæstiũculæ

9. Superest, vt ad principales rationes pro secunda opinione positas, quæ de potentia tam cum habitu, quàm sine habitu operante procedunt, respondeamus. Ad primam, negando inprimis actionem instrumenti vitalis non posse ad actionem vitalem sufficere, quia etiamsi potentia sit instrumentum, agit per virtutem intrinsecam, & innatam, id enim etiam in naturalibus contingit, nam calor vitalis, vt instrumentum animæ, vitalem actionem operatur. Et in præsenti ostendimus, intellectum influere per virtutem innatam, ac proinde intrinsecam, etiamsi respectu talis actus non sit principalis, quia nec naturalis, sed obedientialis, imò etiam dici potest illa virtus operatiua immanenter (vt sic dicam) quia ita influit in actum, vt sit apta recipere formalem effectum eius, quòd est proprium actionis vitalis perfectioris gradus. Et hinc facilè constat, posse talem actum esse voluntarium, vt reuera est omnis amor intrinsecè, & per se ipsum, vt in superioribus cum D. Tho. docui. Nam licet sit amor supernaturalis, & sit à voluntate, vt ab instrumento diuinæ gratiæ, nihilominus est ab illo, vt à principio intrinseco se mouente ad illum actum, & ideò meritò dixit D. Th. ibi citatus, quod si voluntas ita moueretur ab alio, vt non se moueret, eius motus non esset voluntarius: ibidem tamẽ subiungit idem Doctor sanctus, non repugnare voluntatem moueri ab alio, & mouere se. Et sic nos etiam dicimus, non repugnare voluntatem se mouere ab intrinseco, licet non se moueat, vt principale principium, etiã proximũ, sed vt instrumentũ gratiæ Dei.

Respondetur ad 1. rationẽ 2. sent in c. 6 propositæ

10. Ad alteram partem de voluntate respondemus, posse voluntatem agere liberè, etiamsi instrumentaliter agat, quia quamuis sit instrumentum, habet potentiam intrinsecam ad agendum & non agendum, vel ad contrarium agendum, in quo libertas consistit. Ad agendum quidem in præsenti materia habet voluntas actiuam potentiam, quæ licet obendientialis sit, est tamẽ vera, realis, intrinseca, & sufficiens ad agendum ab intrinseco, ac vitali modo, & ideo ex hac parte sufficit ad actionem liberam: nam ex altera parte non deest potentia ad non agendum, vel agendi oppositum omnino naturalis, quia licet voluntas ad eliciendos actus supernaturales naturalem virtutem non habeat, illa tamen non caret ad repugnandũ illis. Atq; ita ẽt constat, non deesse in his actibus moralem modum agẽdi ad meritum sufficientẽ, quia hic modus in honestate, & libertate actus pcipue cõsistit, & vtraq; cõditio in his actibus reperitur.

Voluntas agit liberè et si vt instrumẽtum agat.

11. Prædictam vero responsionem à me alibi datam vidit prædictus author, & eam impugnat, tum quia, vt actus sit liber, non satis est, quod voluntas moueatur ab intrinseco cum vult non facere actum, sed etiam cum illum operatur, tum etiam quia vt actus sit liber, non satis est, quod sit vitalis, aliàs amor Dei in patria esset liber. Sed hæc immerito obijciuntur. Nam quod ad primum spectat, quis vnquam dixit, voluntatem nõ moueri ab intrinseco principio, cum operatur amorem charitatis, cùm nos dixerimus operari vitaliter in eo amore, vt in secunda parte obiectionis supponitur, quæ in hoc primæ repugnat. Præsertim cũ ex professo probauerimus contra eosdem authores, hos actus non esse vitales, nisi, vt sunt à principio intrinseco. In hoc autem decipiuntur, quod putant, hæc duo repugnare, scil. esse à principio intrinseco, & illud principium operari tanquam diuinum instrumentum, cum tamen non repugnent, quia etiam intrinsecum principium potest Deus eleuare ad agendum vltra naturalem sphæram, & eo ipso illo vtitur tanquam instrumento, modo tamen illi accõmodato, & vitali, vt declaraui. Quod vero ad alterã partem attinet, multo minus à nobis cogitatũ, nedum dictũ est, vt actus volũtatis sit liber, satis esse absolute, q; sit vitalis, sed solum satis esse ex ea parte, quia ad libertatem necessaria est potestas ad agendũ, seu, q; idem est, vt in potẽtia eliciente vitalem actum sit potestas ad suspendendũ illum, vel contrariũ operandum, qualis in volunate inuenitur, vt declarauit.

Insurgit Aluarez.

Redarguitur.

Ad confirmationem sumptam ex varijs sententijs D. Thomæ respondemus, in primo loco quæstionis 24. de Veritat. distinguere quidem D. Thom. instrumentum in proprie, & communiter dictum, & prius dicit, non habere internum principium sui motus, & ideo nõ posse agere libere, de posteriori autem affirmat, posse habere principium intrinsecum motus, & esse instrumentum liberum. Et hoc ipsum etiam nos dicimus. Neq; oportet, vt ibi proprium distingatur contra metaphoricum, vel omnino improprium, sed distinguitur contra commune, vt verba ipsa continent; & ideo etiam instrumentum liberum potest esse proprium instrumentum, id est, verum, & distinctum à principali principio. In secundo loco quęstionis 3. de Potent. non tractat D. Thomas de generali ratione instrumenti; imo nec directe agit de causa instrumentali, sed de concursu, quem præbet causis secundis ad agendum, quem comparat motioni quorũdam instrumentorum. Quam doctrinam expendimus tractando de auxilijs: nam ad præsens nihil refert, quia neq; ibi, neq; alibi dixit D. Th. de ratione instrumenti esse, vt solum deferat virtutem principalis agentis, quasi materialiter illam sustentãdo, & per illam solum denominatiuè agendo, neq; in se verum est, vt alijs locis sæpe tractauimus. In tertio loco fateor, esse doctrinam D. Tho. de ratione instrumẽti esse, vt habeat propriam actionem præuiam ad effectum principalis agẽtis; existimo vero id ad summum habere locum in instrumentis naturalibus, nõ tamen existimo esse necessarium in supernaturalibus, quæ diuina virtute ad agendum eleuantur, vt de sacramentis late tractaui. Deinde dico, etiam secũdum Caietan. & Thomistas non esse necessarium, actionẽ instrumenti propriam esse realiter distinctam ab actione principalis agentis, sed posse esse vnam, & eandem, quæ secundum aliquam rationem sit propria, seu accommodata instrumento. Quæ doctrina sano modo intellecta hic accommodari potest. Nam idem actus v.g. amoris infusi est à Deo principaliter infundente, & à voluntate instrumentaliter cooperante libere, & vitaliter, ad quod satis est, vt secundum generalem rationem amoris sit tanquam actio propria voluntatis, i. habens similitudinẽ, & conuenientiam cum actu, quem volũtas propria virtute põt efficere. 11.

Explicantur varia ex D. Thom. adducta

Secunda ratio procedit ex quadam terminorum æquiuocatione, vel quia non distinguit in actu vitali rationem actionis, & passionis, seu qualitatis, quæ in potentia recipitur, & illam informat, neque etiam distinguit varias denominationes, quæ ex his rationibus desumuntur. Dico ergo, actionem credendi v. g. principaliter fieri à Deo, & instrumentaliter ab homine, & nihilominus denominare credentẽ hominẽ, & non Deum, quia hæc denominatio non sumitur ex sola actione, vt actio est, sed quatenus consumatur in receptione assensus informantis intellectum, qui per illum veritati creditæ adhæret. Assensus autem 13.

Respondetur ad secundã.

illi

ille informat intellectum hominis, non Dei, & ideo hominem credentem denominat, & non Deum. At vero, si in illo effectu præcise consideretur ratio actionis, seu emanationis à sua causa, sic eam denominabit, vt à qua, non, vt in qua sit, & sic etiam Deus denominabitur principalis effector talium actionum, quod in omni opinione necessario dicendum est: nam siue homo in genere causæ proximæ concurrat principaliter, siue instrumentaliter, semper Deus, simpliciter loquendo, est principalius agens talem effectum, ergo ab illa actione sic denominabitur, quanquam fortasse nulla sit vox simplex, imposita ad significandam denominationem, sumptam ab illa actione, vt pura actio est, sicut inuenitur incalefactione, illuminatione, & aliis transeuntibus actionibus. Et hinc est, vt Deus concurrendo cum igne, vel sole, quæ sunt causæ principales secundæ, non minus denominetur calefacere, quam illi; in præsenti autem non denominatur credens, aut intelligens, quia hæc verba non significant puram denominationem actionis, vt declaraui. Posset autem accommodari vox illuminationis, aut reuelationis, vel infusionis ad significandam denominationem ab illa actione tantum, vt actio est, & sic verissime dicitur Deus illuminare hominem, cum homo credit, vel infundere amorem, cum homo amat.

14. *Ad tertiam.* Ad tertiam respondemus negando maiorem, scilicet, effectum non pendere formaliter, id est, per se, ab instrumento, nam causa instrumentalis vera causa est vereque influit in effectum, alias, nomine tantum, & non re, causa diceretur. Impossibile enim est, instrumentum per se influere in effectum, & effectum non per se pendere ab illo, vel in fieri, vel in conseruari, iuxta modũ influxus, quia hæc duo correlatiua sunt. Dico autem effectum per se pendere ab instrumento, quando ab illo fit. Nam idem effectus potest à Deo fieri per instrumentum, & sine illo, vt eadem gratia, quę fit per sacramentum, potest fieri sine illo, & quæ facta est per sacramentum, sine illo conseruatur, ideoque, vt gratia sit effectus sacramenti, non est necesse, vt ab illo semper pendeat, sed quando ab illo fit. Hoc autem procedit, & intelligendum est de ipso effectu, seu qualitate facta: nam si sermo sit de actione ipsa, per quam fit effectus, medio instrumento, ita pendet intrinsece talis actio ab instrumento, vt sine eius influxu neque esse, neque permanere possit, quia actio non fit per aliam actionem, sed per se ipsam manat à suo principio adæquato, & ideo non potest permanere sine habitudine ad idem principium, neque potest illa habitudo mutari, nisi ipsa mutetur.

15. *Applicatio superioris solutionis.* Atque ita etiam in præsenti, intellectio infusa v.g. quatenus est actio quædam intellectualis, & vitalis, omnino intrinsece pendet ab intellectu, etiamsi ad illam intellectus instrumentaliter concurrat, hoc enim nihil refert, vt declaraui. De qualitate autem illa, quæ fit per talem actionem, controuersia est, an possit fieri à Deo sine intellectu, nec ne? vel (quod perinde est) an pendeat essentialiter à potentia, media actione vitali? sed quidquid in hoc dicatur, nihil ad præsens refert. Nam si (vt est probabilius) qualitas illa saltem in abstracto sumpta non pendet essentialiter ab actione vitali, iam cessat illa obiectio, quia effectus ille non pendet essentialiter ab intellectu, licet actio pendeat. Si vero dependentia ab intellectu non solum est connaturalis, sed etiam essentialis ipsi qualitati, sic etiam respondebitur facile, non repugnare quin illa dependentia esse possit à potentia instrumẽtaliter concurrente, quia de ratione intellectionis solum est, vt fiat interuentu actionis vitalis: sicut vero intellectio, vt sic, abstrahit ab intellectione naturali, & supernaturali, ita etiam abstrahit ab hoc, quod intellectus principaliter, vel instrumentaliter concurrat, esto essentiale illi sit, vt mediante intellectu fiat.

16. *Ad quartã.* Ad quartam rationem respondemus, eam solum probare, potentiam informatam habitu infuso esse causam proximam principalem actus ex parte habitus, quod nos maxime probamus. Non tamen probat illa ratio totum illud principium adæquatum, & proximum esse principale ex omni parte sua, quia potentia per se ipsam semper proxime influit, semperque agit per virtutem obedientialem, & non per naturalem, vt talis est. Vnde non est simile exemplum de visu informato specie, quia visus non tantum ex parte speciei, sed etiam ex parte sua est principium proportionatum, & connaturale tali actioni. Ad quintam ab inconuenienti sumptam, quia sequitur, potentias nostras non aliter efficere eos actus, quam sacramenta efficiant gratiam, respondetur, negando sequelam; quia licet conueniant in communi ratione instrumenti diuini agentis per potentiam obedientialem, in modo autem plurimum differunt: nam sacramentum concurrit, vt instrumentum inanimẽ, & influẽs actione transeunte, quod ita mouetur, vt ipsum non se moueat, neque habeat potestatem suspendendi suam actionem, vel influxum, intellectus autem, & voluntas assumuntur, vt vera principia vitalia ad agendum vitali, & libero modo, etiamsi eleuentur ad agendum supra ordinem naturalem, in quo tantum cum sacramentis conueniunt. Ad alteram vero sequelam, quod sacramenta possent eleuari ad efficiendos actus vitales, potest inprimis negari sequela propter dissimilitudinem datam. Deinde addi potest iuxta supra dicta, sacramentum quidem non posse eleuari ad efficiendam vitali modo v.g. internam inspirationem, quæ actus vitalis est, quia non potest in illam influere per modum principii intrinseci, quod in termino actionis per illam informetur, nihilominus tamen valde probabile esse, sicut Deus per se efficit principaliter, & immittit illam inspirationem, ita posse, si velit, vti sacramento, vt instrumento ad illam efficiendam, quia illa efficientia, vt sic, est per modum actionis transeuntis, & ideo nihil vetat fieri per extrinsecum instrumentum, etiam inanime, de quo alibi à nobis latius disputandum est. *Ad vltimã.*

CAPVT VIII.

Vtrum infundantur iustis tres virtutes Theologales, habitualiter in eis manentes?

Qvæ hactenus diximus solum ad commune genus habitus infusi operatiui explicandum pertinent, sub hoc autem genere plures habitus, seu virtutes continentur, de quibus aliqua dicere sub rationibus saltem generalibus, aut subalternis necesse est; imo & omnes earum species recensere, & saltem quoad quæstionem, an sint, attingere, vt, qualis sit habitualis gratia, & iustitia, exacte declaremus. Et primum omnium occurrunt virtutes Theologicæ, quas humana Philosophia moralis non agnouit, diuina vero Theologia illas nobis tradidit. Et ita Theologi omnes in 3. dist. 23. & seqq. primum distinguunt virtutem Theologicam à cardinali, quæ alias moralis dicitur, & deinde sub Theologica virtute tres species numerant, fidem, spem, & charitatem. Quam doctrinam exactius (vt solet) quam cæteri tradit D. Tho. 1.2. q. 62. vbi in primo artic. probat dari aliquas virtutes Theologicas, quia homo ordinatur ad beatitudinem supernaturalem, & ideo ordinari debet per principia supernaturalia, per quæ procedere possit ad bene agendum in ordine supernaturali, sicut per principia naturalia ordinantur ad bene agendũ, in ordine ad beatitudinem naturalem. Siquis autem recte consideret, hoc discursu solum videtur concludi, dari nobis virtutes per se infusas, & ita illo in superioribus vsi sumus. 1. *Scopus capitis huius.*

Considerandum ergo vlterius est, in ordinatione ad vltimum finem duo posse distingui, vnum est vnio- 2. *Duo animaduertenda.*

cùm ipso vltimo fine, qualis in via haberi potest tendendo ad ipsum, eumque per proprios hominis actus attingendo. aliud est vsus aliorum mediorum, seu rerum creatarum, qui studiosus, & honestus esse debet, vt ad beatitudinem assequendam conferre possit. Inter quæ duo illud prius est primum, & præcipuum, ac fundamentum posterioris: nam per actus, quibus vltimus finis in se attingitur, debent cætera ad illius cōsecutionem ordinari. Hæc ergo duo in ordine ad beatitudinem supernaturalem maxime necessaria sunt, ideoque si in ordine ad illam beatitudinem indiget homo aliquibus internis principiis eiusdem ordinis, seu supernaturalibus, quibus in illum finem tendat, maxime illis, quæ proxime, & immediate attingunt Deum ipsum, prout est beatitudinis supernaturalis obiectum, quia, vt dixi, illa coniunctio, ad vltimum finem est primū fundamentum mediorū omnium, quæ ad ipsum ordinari debent. Hoc ergo modo recte cōcluditur necessarium fuisse infundi homini quasdam virtutes, quibus Deum ipsum, vt obiectum supernaturale attingat, vt in ipsum possit per alia media tendere, & illas virtutes Theologicas vocamus. Atque hoc modo applicandus est discursus D. Thomæ, nam licet immediate generatim concludat, necessarias esse homini ad finem supernaturalem ordinato virtutes infusas, quibus in illum tendat, sub intelligit tamen, si quæ necessariæ sunt, maxime illas, quæ hominem possint cum Deo ipso coniungere, cum esse debeant primum fundamentum tendendi ad ipsum, & quia hæ sunt virtutes Theologicæ, ideo immediate conclusit has esse necessarias.

3. *Triplex cōditio necessaria ad virtutem Theologicam ex D. Thom.*

Vnde vlterius adiunxit D. Thomas tres conditiones, quas videtur ponere vt necessarias, vt aliqua sit virtus Theologica. Prima est, vt habeat Deum pro obiecto, vtique immediato, quod videlicet aliquo actu suo in se ipso attingat. Ratio à priori, & ex re ipsa sumpta est, quia homo ex natura sua, & ex vi suarum potentiarum naturalium non inclinatur, nec tendit in Deum finem supernaturalem, nec potest illum cognoscere, vel amare, ac subinde, nec conari ad consequendum illum, ergo, vt conuenienter possit in illum tendere, indiget virtutibus infusis, quæ habeant pro obiecto immediato eundem supernaturalem finem, meritoque Theologicæ dicuntur, nam ab ipso Deo nomen sumere debuerunt. Interrogari autem potest, de quo obiecto sit hoc intelligendum, an de obiecto, *Quod*, vel de obiecto, *Quo*, vt vocant, id est, de obiecto, quod creditur, vel diligitur, vel de ratione credendi, vel diligendi. Resolutio autem breuiter est, de vtroque esse intelligendum, & ideo D. Thomam indistincte esse loquutum. Itaque res, seu materia, circa quam proxime versatur virtus Theologica, esse debet Deus ipse. Quia vero etiam intra latitudinem obiecti materialis potest virtus aliqua Deum attingere, vel omnino immediate, quod propriissime solet vocari obiectum, *Quod*, vel mediante aliqua re, vel actione creata, respectu cuius solet Deus vocari obiectum, *cui*, ad virtutē Theologicam non satis est hic posterior modus, sed necessarius est prior, propter rationem supra factā, quod virtus Theologica datur, vt per eam homo immediate tendat in ipsum finem vltimum supernaturalem, ipsique vniatur. Item à posteriori hoc probatur, quia propter hanc solam causam excluduntur religio, & similes virtutes à genere virtutis Theologicæ, vt in tom. 1. de Religione, & in tom. 4. de Pœnitent. attigimus. Non est autem necessarium, vt solus Deus sit huiusmodi materia adæquata virtutis Theologicæ, nam potest etiam circa res creatas, tanquam circa materialia obiecta, immediate operari, vt charitas diligit proximum, & spes auxilia diuina sperat, & fides multas veritates creatas credit, solum ergo necessarium est, vt inter obiecta immediata virtutis Theologicæ contineatur Deus, sitque principale obiectum, ad quod cætera ordinantur. Et in hac conditione sic explicata Theologi conueniunt, solusque Durandus in virtute spei illam non admittit, sed falso fundamento deceptus est, putauit enim amorē concupiscentiæ nō terminari ad Deum, vt ad obiectum, *quod*, immediatum, quod falsum esse superiori libro ostendimus. Et præterea, vel non potest in spe veram rationem virtutis Theologicæ tueri, vel non potest religionem, & similes virtutes à genere virtutis Theologicæ excludere. Et hæc sufficiunt de Deo, vt obiecto materiali harum virtutum. Cur autem debeat esse obiectum formale, in sequenti conditione explicabitur.

Prima conditio. *Quæstiuncula resoluitur.* *Durand. 3. d. 26. q.*

4. *Secunda conditio.*

Secundo requirit Diuus Thomas ad virtutē Theologicam, vt sit per se infusa, quæ videtur etiam esse communior opinio Theologorum in 3. d. 23. 26. & 27. loquentium in particulari de tribus virtutibus Theologicis. Vbi præsertim videri possunt Albertus, Bonauent. & Richardus. Eandemque defendit Caietan. 2. 2. q. 17. artic. 5. Verumtamen Scotus, & Gabriel in 3. d. 26. illam conditionem non admittunt, nisi sub quadam distinctione virtutis Theologicæ rigorose, aut late, seu in specie, aut in genere sumptæ. Ipsi enim putant habitum fidei acquisitum circa res diuinas, esse virtutem Theologicam. Idemque de charitate, & spe acquisitis sentiunt. Et aliquibus videtur disputationem esse de nomine: nam si sit sermo de virtute Theologica, iuxta consuetum modum loquendi scripturæ, & Patrum, sic verum est solam virtutem, quæ Deum attingit, & infusa est, esse simpliciter virtutem Theologicam. Nam licet nomen commune virtutis Theologicæ in Scriptura non reperiatur, neque fortasse in Patribus, nihilominus quoties in specie nominant fidem, spem, & charitatem, de infusis loquuntur. Imo solet circumferri definitio virtutis data ab Augustino, *vt sit bona qualitas mentis, qua recte viuitur, qua nemo male vtitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.* Quæ ratione vltimæ particulæ censetur maxime Theologicis virtutibus conuenire. Verumtamen quia de ratione virtutis in genere non est illa particula, neque apud Augustinum definitio illa, quoad eandem particulam, inuenitur, ideo censent dicti authores, quamuis habitus sit acquisitus, si habeat Deum pro obiecto materiali, & formali, posse in rigore scholastico dici virtutem Theologicam.

Opinio Scot. & Gabriel. *Placitum quorundam.*

5. *Sententia D. Thom. est omnino vera.*

Nihilominus existimo cū Scoto, & Gabriele, non esse quæstionem de nomine, sed de re, eorumque sententiam falsam esse, sententiamque D. Thomæ esse omnino veram, & in priori cōditione virtutis Theologicæ efficaciter fundatam. Alii enim authores supponunt, actus fidei, spei, & charitatis, etiamsi per virtutes infusas perficiantur, esse naturales quoad substantiam: nam ex hoc principio inferunt, per illos actus factos solis viribus naturæ, & sine modo supernaturali attingere Deum immediate, non solum, vt obiectum materiale, sed etiam vt formale, seu tanquam proximam, & immediatam regulam suæ honestatis, seu veritatis. Vnde vlterius concludunt, habitum acquisitū per hos actus & esse virtutem, quia honestus est, & esse Theologicam, quia attingit Deum immediate, & tanquam regulam suorum actuum: his enim duabus conditionibus ipsi contenti sunt. Et videntur consequenter loqui: nam illæ duæ conditiones sufficiunt, vt virtutes illæ constituantur sub genere distincto à virtutibus moralibus, quæ circa materias humanas versantur.

Quorundam opinio.

6. *Actus Theologici sunt in sua substantia supernaturales, & virtutes à quibus eliciuntur per se infusa.*

Nos autem contrarium fundamentum supponimus, nimirū actus fidei, spei, & charitatis, prout sunt actus Christianæ iustitiæ, & à suis habitibus eliciuntur, esse actus quoad substantiam supernaturales. Ex quo principio inferimus, virtutes proportionatas his actibus esse per se infusas, sicut sunt ipsi actus. Tū quia habitus debent actibus proportionari, tum etiam quia isti habitus non solum dant facilius operari, sed simpliciter posse operari, & ideo non possunt fieri per actus. Ex quo tandem cōcludimus, hos tan-

tum habitus esse virtutes Theologales, ac propterea de ratione virtutis Theologalis esse, quod sit per se infusa.

De ratione virtutis Theologicæ est, quod sit per se infusa.

Probatur, quia non sunt virtutes Theologales, nisi quæ possunt efficere actus Theologales, saltem quóad substantiam eorum, habitus autem acquisitus non potest efficere huiusmodi actus, quoad substantiam, quia non inclinat ad illos, vt sint superioris ordinis; ergo soli habitus per se infusi possunt esse virtutes Theologales. Deinde probatur specialiter contra Scotum, & Gabrielem, quia fides acquisita de mysteriis supernaturalibus non est virtus; ergo multo minus esse potest virtus Theologalis. Antecedens patet, quia, licet illa fides sit de rebus diuinis, est mere humana. Vnde, quantum est ex ratione credendi, potest illi subesse falsum; ergo non est intellectualis virtus. Vnde in hæretico, quantum ad rationem credendi, eiusdem rationis esse potest fides errorum, & veritatum, quas retinet, quia eadem humana ratione vtraque credit. Qua propter falsum etiam est, quod dicti Theologi dicunt, illam fidem acquisitam non solum immediate ferri in Deum, sed etiam illi inniti, vt regulæ credendi: iam enim in superioribus declaratum est, quomodo talis fides in humanum testimonium, vel coniecturam creatam resoluatur. Igitur non potest fieri, vt habitus fidei habeat illas duas conditiones, quas dicti authores vere tribuunt virtuti Theologali, scilicet, quod immediate Deum attingat, & illi tanquam primæ regulæ innitatur, quin habeat tertiā, nimirum, vt sit virtus per se infusa, quia re vera hoc intrinsece sequitur ex obiecto formali talis fidei: nam ex vi illius actus credendi est supernaturalis quoad substantiam, vt supra probatum est; talis autem actus per se postulat virtutem infusam. Et propterea in prima conditione posita à D. Thoma diximus, intelligendam esse de Deo, vt obiecto tam formali, quam materiali. Et ita sub illa conditione inclusimus primas duas ab Scoto, & Gabriele positas.

Extensio rationis.

Atque hæc ratio, & doctrina facile applicari potest ad spem, & amorem Dei acquisitum, tum quia spes si non fundetur in fide diuina, non potest esse certa, sed fallibilis, & infirma, ideoque neque virtus esse potest, nedum Theologalis. Tum etiam, quia licet videatur inniti Deo, & bonitati, vel virtuti eius, non tamen potest illi vniri sub propria ratione boni supernaturalis beatifici, neque inniti Deo, vt authori gratiæ, prout requiritur ad virtutem Theologicam, vt vera virtus sit. Eodem modo amor Dei, vt finis supernaturalis, si sit acquisitus, non potest esse super omnia simpliciter, nec potest habere pro regula, seu formali motiuo bonitatem Dei secundum se, & vt excedit ordinem naturalem, quod requiritur ad veram virtutem charitatis. Igitur ad veram virtutem Theologicam necessarium est, vt sit virtus per se infusa, idq; habet ex vi sui obiecti formalis. Quædam vero aliæ difficultates, quæ hic occurrere poterunt, statim expedientur.

7. *Conditio tertia D. Thom.*

Tertiam conditionem (quæ erit quarta, si prima vt ab Scoto, & Gabriele fit, in duas distinguatur) ponit D. Thomas supra, videlicet, quod virtutes Theologales sola diuina reuelatione in scriptura nobis facta cognoscuntur. Quam libenter acceptant Scotus, & Gabriel asserentes non posse has virtutes sola ratione probari, sed sola reuelatione cognosci.

Dubium.

Verumtamen adhuc incertum est, an sit reuelatum in scriptura, has virtutes nobis infundi, vt supra de habitu infuso generaliter visum est, & de his in specie paulo post dicemus. Quod ergo D. Thomas ait, has virtutes reuelatas esse in scriptura, intelligi potest vel in se, vel in suis actibus.

Illius resolutio.

Sic enim certum est in scriptura reuelari nobis quosdam actus Theologicos, & diuinos excedentes nostram naturam, quatenus de illis dicitur, non posse à nobis haberi, nisi ex dono, vel infusione Dei. In his ergo actibus virtute reuelantur habitus; & hoc modo verum est, tales habitus cognosci reuelatione, & sola illa, quia illorum actus, præsertim vt infusi, & supernaturales sunt, non possent à nobis cognosci, nisi essent reuelati. At vero, supposita reuelatione talium actuum, optima ratione ex illis colliguntur habitus Theologalium virtutum, quam ideo Scotus, & Gabriel non admittunt, quia de ipsis actibus non recte opinati sunt, vt supra vidimus.

Notandum.

Denique oportet in his conditionibus notare primam esse maxime propriam virtutis Theologicæ quoad vtramque conditionem à nobis explicatam: nam secunda, & tertia conditio etiam aliis virtutibus non Theologicis conuenire possunt, quamuis cum minori certitudine, quia non habent obiectum materiale, & formale tam excellens, vt dicemus.

8. *Resolutio totius quæstionis initio capitis posita.*

Sic igitur intellecta communi ratione virtutis Theologicæ ad quæstionem propositam dicendum est, infundi nobis virtutes Theologicas, & illas tantum esse tres, fidem, spem, & charitatem. Assertio quoad vtramq; partem est communis Theologorū, quæ in genere traditur à D. Tho. supra dicta q. 62. 1. 2. & in specie 2. 2. quæst. 4. 17. & 23, ab aliis vero Theologis in 1. d. 17. & in 3. d. 23. Et prior quidem pars statim authoritate probabitur. Ratione vero colligitur ex principiis supra positis. Ostendimus enim dari in nobis per gratiam Dei actus supernaturales, quibus Deum ipsum attingimus sub aliqua ratione diuina, & supernaturali, quos nunc Theologicos appellamus. Deinde ostensum est, infundi nobis habitus operatiuos, qui in nobis sint principia interna actuum supernaturalium; ergo maxime infundi debent ad hos actus, per quos Deo ipsi immediate coniungimur, & hos vocamus virtutes Theologicas propter rationem in explicatione ipsius vocis traditam.

9. *Opinio Magistri de Charitate singularis admodum.*

Atque ita in hac parte scholastici conueniunt, solusque Magister in 1. d. 17. dixit charitatem, qua diligimus Deum, & proximum non esse aliquid creatum, sed esse ipsummet Spiritum Sanctum, quod certe intelligere non potuit de actu ipso, quo diligimus Deum, quia hoc est per se incredibile. Vnde cum ab ipso expresse non explicetur, non est, cur illi tribuatur. Præsertim quia Magister non negat, amorem Dei, & proximi esse liberum in nobis, non potuit autem cogitare actum ipsum, quo amamus Deum, esse increatum, & esse liberum in nobis. Intellexit ergo de charitate, quæ in nobis est principium proximum amandi Deum, & hanc vult non esse virtutem infusam, sed ipsum Spiritum Sanctum. Vnde in §. 2. *Hoc autem* dicit, charitatem, quæ est Spiritus Sanctus, dari nobis, vt nos faciat diligere Deum, & proximum. Et idem repetit. §. 5. & §. penult. vbi etiam explicat ipsum motum animi, quo amamus Deum, non vocari charitatem, neque è conuerso, & ita charitatem non esse motum animi, nisi causaliter, quia talem motum in nobis causat, quod potest facere charitas increata. Non ergo sentit Spiritum Sanctum formaliter nos constituere diligentes, sed immediate per se, & non per habitum creatum, faciendo in nobis, & nobiscum charitatis dilectionem. Ad hanc autem sententiam inductus est Magister ex variis testimoniis Augustini, quæ ibi allegat, præsertim ex libr. 8. de Trinit. capitul. 8. & 9. & libro 15. capitul. 17. & aliis locis, in quibus videtur in hunc sensum exponere illa verba. 1. Ioann. 4. *Qui non diligit, non nouit Deum, quoniam Deus charitas est*, & illud. *Nos cognouimus & credidimus charitati, quam habet Deus in nobis. Deus charitas est, & qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo.*

10. *Opinio Magistri ab omnibus exploditur.*

Hæc vero opinio Magistri ab omnibus Theologis reiecta est in 1. d. 17. & à D. Thoma dicta quæstione 23. articul. 2. quibus locis ex professo tractanda est; hic enim solum secundum communem, & generalem rationem hoc attingimus. Vnde solum dicimus, non minori ratione infundendum esse habitum

Assertio vera. tum creatum ad amandum, quam ad credendum, vel sperandum. Nam si modum loquendi scripturæ attendamus, non minus affirmat charitatem nobis infundi, quam fidem, vel spem. Imo cum Paulus dixit: *charitatem diffusam esse in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*, ad Romanos 5. non obscure distinguit charitatem ab Spiritu Sancto, cum per illum in nobis diffundi affirmet. Si autem rationem expendamus, non minus necessaria, vel conueniens est virtus creata charitatis ad eliciendum connaturaliter actum suum, quam sint aliæ virtutes ad actus suos, neque minus ad maiorem hominis perfectionem, & ad meliorem Dei prouidentiam pertinet. Vnde dixit egregie D. Thomas dicta quæstione 23. articul. 2. Magistrum, dum excellentiam charitatis extollere voluit, illam minuisse: nam ad excellentiam charitatis Dei pertinet, vt nobis conferat permanentem virtutem, qua Deum ipsum connaturaliter diligamus. *Egregia censura D. Tho. in opinionē Magistri.*

11. *Mens D. Augustini explicatur à D. Tho.* Ad Augustinum autem respondet D. Thomas in eodem articul. ad 1. ipsum doctrinis Platonicorum imbutum eorum loquendi modum imitatum fuisse, Platonici autem dicebant omnia esse bona bonitate, quæ est Deus, non formaliter, sed quia per participationem eius ab illa prouenientem boni efficimur. Ad hunc ergo modum ait D. Thomas dixisse Augustinũ nos fieri diligentes charitate, quæ est Deus, quia à charitate per essentiam manat in nos participatio charitatis, qua Deum, & proximum diligimus tam habitu, quam actu. Vnde addere possumus, aliud esse loqui de charitate absolute, & sine addito, aliud de charitate nostra. Priori modo formaliter, ac proprie dicitur Spiritus Sanctus esse charitas, & hoc modo dixit Ioan. *Deus charitas est*, vtique per essentiam, sicut Deus dicitur veritas, & sapientia, &c. Non vero ita dicitur Spiritus Sanctus charitas nostra, nisi vel obiectiue, quia est ipsa charitas, quam summe diligimus, vel causaliter, sicut etiam Deus dicitur patientia nostra, quia nos facit patientes, & iustitia nostra, quia illam nobis infundit. Et in hunc sensum explicare videtur Augustinus. 15. de Trinit. capit. 25. vbi inter illas duas locutiones. *Deus est charitas*, vel *Deus est charitas nostra*, distinctionem facit, & ponderat Ioannem priorem scripsisse, non tamen posteriorem: sentitque, non aliter dici posse Deum esse charitatem nostram, quam dicatur patientia nostra. Vnde in libro de Spirit. & liter. capit. 32. expresse sic inquit. *Charitas Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non qua nos ipse diligit, sed qua nos facit dilectores suos: sicut iustitia Dei, qua iusti eius munere efficimur, & Domini salus, qua nos saluos facit, & fidei Iesu Christi, qua nos fideles facit.* Quem locum Magister exponit, constituendo differentiam inter fidem, & charitatem, quam certe Augustinus non facit, sed potius eas æquiparat. Et propterea non potest etiam intelligi (vt aliqui volunt) de solo actu charitatis. Tum quia de fide non ita intelligitur, tum etiam quia nomen salutis, & iustitiæ, quæ in exempla etiam adducit, magis habitum, seu permanentem formam, quam actum significat. *S. Aug.*

12. *Virtutes Theologales tres tantum sunt.* Atque ex his probata relinquitur altera pars assertionis, nimirum, virtutes Theologales esse tres, & non plures. Nam de illis loquens Paulus 1. ad Corint. 13. dixit. *Nunc autem manent tria hæc*, vbi licet non expresserit nomen virtutis Theologicæ in genere, in specie nominat fidem, spem, & charitatem. Et dicens esse tria, dicit esse distincta, quia non ita numerantur, nisi quæ distinguũtur. Præterquam quod ibidem ait, fidem esse posse sine charitate, quod etiam tradit Cõcilium Tridentinum sess. 6. can. 28. & è conuerso, in patria manet, vt probabilius est, vel manere potest, vt est indubitatum, habitus charitatis, sine habitu fidei, ergo sunt distincti habitus, & virtutes. Idemque argumentum fieri potest de spe, manet enim in peccatore non habente charitatem, & potest amitti sine fide, præter quam quod est in potentia distincta. Sunt ergo hæc tria distincta, & ideo recte, & catholice dicũtur tres virtutes Theologales. Quod autē non sint plures idem Paulus satis significauit specialiter tria nominando: nam illa præcisa numeratio excludit maiorem numerum. Et per illum numerum etiam significauit hæc tria habere inter se peculiarem similitudinem, vel vnitatem genericam, in qua ab aliis virtutibus distinguantur, quæ non potest esse alia, nisi quæ explicatur nomine virtutis Theologicæ, ergo sub illo genere non sunt plures species. Et in hoc sensu Augustinus in Enchirid. cap. 3. & 4. in his tribus dixit, substantiam religionis Christianæ consistere: *nam hæc* (inquit) *maxime, imo vero sola in religione sequenda sunt.* Et simili modo Gregorius libro 1. Moral. capit. 28. & libr. 11. capitul. 9. distinguens virtutes, tres Theologales, & quatuor Cardinales numerat. Et lib. 11. cap. 9. alias 11. dicit, *fidem, spem, & charitatem esse nostras munitiones, quas si habere negligamus, hostilibus insidijs patemus.* Et ad hunc modum sancti de his tribus virtutibus communiter loquuntur, & communi traditione, ac consensu Ecclesiæ hic numerus receptus est. Ratio vero distinctionis, & sufficientiæ est, quia ad tendendum in Deum, vt supernaturalem finem necesse est in primis eum supernaturaliter cognoscere, & ad hoc ponitur fides, de qua propterea merito dixit Paulus, *Per fidem enim ambulamus*. 2. ad Corinth. 5. Deinde oportet cum illo vltimo fine per effectum vniri, vt cætera omnia possint cum perfecta rectitudine in ipsum referri, quod ad charitatem pertinet. Denique necessaria est intentio efficax illam beatitudinem consequendi, quæ pertinet ad spem. Hæ igitur tres virtutes Theologicæ necessariæ sunt, & sufficiunt, quia per illas perfecte attingitur immediate finis vltimus supernaturalis, quantum pro statu viæ necessarium est. Quia est fere discursus D. Thomæ. 1. 2. quæst. 62. art. 3. Potestque aliter explicari: nam mens nostra potest attingere Deum, vel sub ratione veri, vel sub ratione boni, & non sub alia, quia in anima nostra non sunt spirituales potentiæ, quæ sub aliis rationibus attingant obiecta sua. Vt igitur mens nostra tendat in Deum sub ratione veri supernaturalis, vel in quamlibet aliam veritatem, vt subest primæ veritati, infunditur nobis fides, quæ pro statu viæ sufficit, & est perfectior modus cognoscendi Deum. Deus autem sub ratione boni dupliciter spectari, & amari potest, scilicet, vt est in se summum bonum propter se amabile, vel, vt est summum bonum amantis, & sub priori ratione pertinet ad charitatem, sub posteriori vero ad spem, quę merito distinguũtur, quia illi amores sunt longe diuersarum rationum, nec potest Deus sub alia ratione boni amari, ideoq; tot multiplicantur virtutes Theologicæ, & non plures.

Circa vtramque vero partem huius resolutionis nonnulla supersunt explicanda. Primum est, quanta certitudine tenendum sit, hos tres habitus, seu virtutes nobis infundi? id est, an hoc pertineat ad dogmata fidei? In hoc vero puncto fere omnia, quæ supra de habitu infuso in genere dicta sunt, hic applicari possunt. Nam ante Concilium Tridentinum non inuenitur in Ecclesia hoc declaratum tanquam de fide, quamuis semper fuerit existimata hæc veritas valde consentanea scripturis, tanquam in illis, vel immediate, vel per proximam illationem contenta, vt supra ex D. Thom. ponderaui, & fortasse non amplius voluerunt Scotus in 3. d. 23. quæst. vnic. & in d. 34. §. *Ad istam quæstionem*, & Gabr. d. 23. quæ. 3. art. 2. & Almain. tract. 3. Moral. capit. 2. Loca vero scripturæ superius tacta sunt, vt de fide. 2. ad Corinth. 13. *Vos ipsos probate, si estis in fide*, & de spe. 1. Petr. 1. *Regenerauit nos in spem viuam*, seu *in spem vitæ æternæ* vt legit Augustin. 1. de Peccator. merit. capit. 27. Et de charitate ad Roman. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris.* Quæ loca, licet possint de actibus explicari, & ideo per se, & absque definitione Ecclesiæ non sufficiant 13.

ad

ad certam fidem habituum faciendam, nihilominus, si attente verba, & circumstantiæ omnes considerẽtur, multò probabilius est, etiam habitus sub illis cõprehendi. Tum quia spiritualis regeneratio, quæ per baptismum fit, per se terminatur ad habitus, & ideo etiam paruuli sunt capaces regenerationis, quamuis non sint capaces actuum; hæc autem regeneratio nõ fit sine infusione fidei, saltem habitualis in paruulis, quia sine fide impossibile est placerè Deo. De spe autem Petrus significat, per regenerationem infundi. Et idem est certius de charitate, sine qua cætera nihil sunt 1. ad Corinth. 13. Tum etiam quia in hoc ipso vltimo loco Paulus ait, nunc manere hæc tria in nobis. Quod verbum stabilem permanentiam indicat, nec enim tres operationes proprie dicentur manere in nobis, præsertim quia Paulus sentit, illa tria in viatoribus iustis semper manere: manent ergo etiam in illis dum non operantur: tandemque de charitate dicit nunquam excidere, quod rectè de habituali intelligitur. Et consonat illud ad Romanos quinto. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.* Ex illis enim colligimus, tandiu manere in nobis charitatem infusam, quandiu Spiritus Sanctus habitat in nobis. Spiritus Sanctus autem manet in iusto, licet actu non operetur, quamdiu non peccat mortaliter, vt colligitur ex illo Ioannis 14. *Si quis diligit me, &c. ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus:* ergo tandiu etiam in illo manet charitas infusa, eique inhæret. Et ita videtur interpretari locum illum, & vocem. *Diffusa est.* Concilium Tridentinum loco infra citando. Propter quæ fuit etiam ante Innocentium III. ferè constans opinio, & consensus Theologorum de hac veritate, vno excepto Magistro, qui de sola charitate aliter sensit, & quibusdam alijs, qui negabant, paruulis infundi has virtutes, licet de adultis id concederent, quorum opinionem, vt minus probabilem reiecit Concilium Vienense. Ante Concilium ergo Tridentinum neque in adultis, neque in paruulis fuit hoc dogma de fide, nec maiorem habuit certitudinem.

14. Neque desunt moderni Theologi, qui idem sentiant, etiam post Concilium Tridentinum, imo dum totam eius doctrinam de solis actibus sufficienter intelligi putant, quoties fidẽ, spem, & charitatem nobis infundi dicit, plane sentire videntur Concilium Tridentinum huic opinioni de his tribus habitibus nullam addidisse certitudinem. Ego vero dogma hoc sub nominibus fidei, spei, & charitatis permanentibus, tam in paruulis, q̃ in adultis, dum non operantur, ac proinde quæ sint aliquæ res distinctæ ab actibus fidei, spei, & charitatis, in Concilio Tridentino de fide esse definitum censeo cum Vega libro 7. in Trident. cap. 24. & alijs, quos supra retuli. Et probatur ex eodem Concilio sess. 6. ca. 7. Nam postquam in 6. actus, quibus ad iustitiam disponimur, numerasset, subiungit in 7. *Hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio, sed & sanctificatio, & renouatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum.* Ex quibus verbis supra probauimus hanc gratiam, & dona non esse actus, sed formam, vel formas, quæ Deus infundit homini præparato per actus, ac proinde esse formam permanentem. De nullis autem donis ita certum est permanenter infundi, sicut de fide, spe, & charitate, vt ex dicendis constabit; ergo Conciliũ maxime propter fidem, spem, & charitatem illa verba intellexit. Quod satis ipsummet Concilium explicuit in discursu capitis. Nam, cum iterum inferius dixisset formalem causam iustificationis esse iustitiam, quæ vnicuique infunditur secundum propriam eius dispositionem, ac proinde ab actuali dispositione distinctam, subiungit. *Quamquam enim nemo possit esse iustus, nisi cui merita passionis Domini nostri Iesu Christi communicantur, id tamen in hac impij iustificatione fit, dum eiusdem sanctissimæ passionis merito charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur.* Ex quo vlterius infert: *In iustificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per IESVM CHRISTVM cui inseritur, fidem spem, & charitatem*; ergo aperte loquitur de fide, spe, & charitate, prout ab actibus distinguuntur. Est ergo hæc definitio Concilij satis expressa ad certam fidem faciendam. Confirmatur hoc, quia illa tria, vt sunt in actu, nec infunduntur, nec inueniuntur in omnibus, qui iustificantur, vt patet in paruulis, & in adultis, qui cum sola attritione per sacramentum iustificantur. Ostendimus autem supra formam iustificantem in omnibus esse eandem, & doctrinam Concilij generalem esse, neque ab illa excludi posse eos, qui per veram contritionem, & dilectionem super omnia, iustificantur, siue per sacramentum in re susceptum, siue in voto eius. Tum quia non sunt peioris, sed melioris conditionis, cum sint melius dispositi, tum etiam quia idem Concilium in canone 3. apertè dicit, per dilectionem, & pœnitentiam præparari hominem, vt ei iustificationis gratia conferatur. Et sessione 14. capite quarto dicit contritionem etiam perfectam impetrare remissionem peccatorum, & consequenter etiam iustitiam. Deinde in sessione sexta, canon. 28. definit, fidem non amitti per omne peccatum, & manere, licet charitas amittatur. In quo significat dari in nobis fidem permanentem, etiam dum peccamus, & nullum actum fidei exercemus. Quibus omnibus addi possunt omnia illa, quibus supra probauimus, definiuisse Concilium iustitiam in nobis inhærentem esse etiam permanentem, & ab actuali operatione distinctam, & independentem. Neque video, cur de hac veritate dubitandum sit, quamuis non dicam veluti reflexè, quod sit de fide, hoc dogma esse de fide, seu in eo sensu esse à Concilio definitum, quia non est hoc expresse declaratum ab Ecclesia, nec tanta consensione catholicorum ita absque tergiuersatione receptum, vt ad illam reflexam certitudinem fidei sufficiat.

Dixi autẽ *sub nomine fidei, spei, & charitatis*, quia sub nomine habituum, vel virtutum Theologicarum potest esse maior tergiuersatio, & minor aliqua certitudo. Quo sensu fortasse loquuti sunt Soto, Cano, & alij, qui negarunt, hoc esse de fide, & Medina, qui particulam diminuentem addidit, dicendo contrarium esse fere hæreticum, vt supra retuli. Et declaratur, quia inprimis posset quis negare illa tria esse habitus, licet sint permanentes formæ, vel qualitates, & distinctæ ab habitibus. Quia de ratione habitus est, vt det tantum facilitatem operandi, & non potestatem. Illa vero tria è contrario se habent, dant enim potestatem, & non facilitatem. Quod licet esset temere dictum vt supra in genere declaraui, non potest tamen, vt hæreticum damnari. Cauendus tamen est talis modus loquendi: nam ex verbis inordinatè prolatis incurritur hæresis. Deinde quod attinet ad nomen virtutis. Durand. in 3. dist. 23. quæst. 6. negauit fidem esse virtutem proprie dictam, qui consequenter diceret, fidem, spem, & charitatẽ non esse tres virtutes. Quæ sententia licet falsa sit, neque ante Concilium fuit hæretica, nec per illud damnata est. Fallitur autem Durandus, quia vt fides sit vera, & propria virtus intellectualis, satis est, quod infallibiliter inclinet ad verum, quamuis illud in se non ostendat, sed in testimonio primæ veritatis, vt in propria materia latius dicendum est. Præterea de virtute spei idem Durand. in 3. dist. 26. q. 1. licet verbis non neget spem esse virtutem Theologicam, in re tamen conuincitur idem negare, quia propriam rationem, & inseparabilem à virtute Theologica illi denegat, vel si aliam confingit, cogitur profecto plures virtutes Theologicas admittere, vt supra tactũ est. Et tñ illius sententiam, licet sit falsa, non possumus dicere esse, vt hæresim, damnatam. Propter has ergo causas, vel similes, quamuis Innoc. III. & Clem. V. nominibus virtutum,

Quorũdam recentiorum opinio.

Sententia Authoris.

Confirmatio

15. *Exponitur amplius conclusio.*

Cap. Maiores de Baptismo Clementin. vnic. de Sum. Trin.

tutum, & habituum vsi fuerint, qui intra latitudinem opinionis loquebātur, nihilominus Concilium Tridentinum ab illis abstinuit, & generalioribus vocibus gratiæ, & donorum, vel trium, scilicet, fidei, &c. vsum est. Ob hanc ergo causam non dixi, sub illis terminis *habitus*, vel *virtutis* esse hoc dogma fidei, quamuis tam euidenter inferatur ex definitione Concilij, vt sit certum certitudine Theologica, & proxima fidei.

16. *Non est de fide certum tres tantum esse virtutes Theologicas.* Ex quo tandem infero, non esse certum de fide illum definitum numerum ternarium quoad exclusionem maioris numeri Theologalium virtutum. Nam licet præcisa illa numeratio tam Pauli, quam Concilij tantam certitudinem faciat, vt ad virtualem quandam definitionem sufficere videatur, sicut de diuinis personis, eo ipso, quod reuelātur tres, credimus non esse plures, & de sacramētis, eo ipso, quod definiuntur esse septem credimus non esse plura: nihilominus in præsenti non videtur id sufficere ad æqualē certitudinem. Primò quia in illis exemplis exclusio maioris numeri vel est expresè definita, vel tantum, tamquam vniuersali consensione Ecclesiæ recepta, vt ad certitudinem fidei sufficiat, quod in præsenti non inuenitur, vt patet ex his, quæ de spe, & religione dixi. Secundo, quia in dictis exemplis præcisa cognitio talis numeri necessaria erat, vel ad veram de Deo cognitionem, vel ad debitum vsum sacramentorum, quæ sunt veluti fundamenta Ecclesiæ, & ad hominem iustificationem maxime necessaria. In præsenti vero quod ille numerus sit præcisus, vel quod alia virtus v.g. religio dicatur Theologia, necne, non videtur ad necessitatem fidei pertinere. Tertio, quia ille præcisus numerus trium virtutum Theologalium pendet ex nonnullis quæstionibus, & difficultatib. Theologicis, quæ ad fidem nō spectant.

17. *Prima difficultas circa numerum virtutum Theologicarum.* Vna difficultas est, quia ad fidem requiruntur duo habitus, vnus in intellectu, & alius in voluntate, & quilibet eorum est bonus in suo genere: alter in ratione veri, alter in ratione boni honesti. Illi ergo duo habitus erunt duæ virtutes, altera intellectualis, & altera appetitiua: erunt ergo quatuor virtutes infusæ vna intellectualis, & tres voluntatis. Hæc autem difficultas, vt dixi, non pertinet ad doctrinam fidei. Nam quod ad fidem Christianam requiratur specialis habitus voluntatis non est certum, licet sit probabilius, vt in materia de fide ostendendum est. Deinde illo posito, fortasse Durandus diceret esse virtutem Theologalem, quia mediante actu intellectus attingit Deum, sicut ipse dicit de virtute spei. Fortasse tamen in modo loquendi negaret esse quatuor virtutes Theologales, vel quia ipse aliàs negat, fidem esse virtutem intellectualem, vel quia illi duo habitus intellectus, & voluntatis quasi componunt vnam virtutem, quæ & intellectualis est, quatenus verum infallibiliter attingit, & moralis rationem participat, quatenus libere suum actum exercet. *Resoluitur.* Longe tamen verius est, illum habitum voluntatis præcise spectatum non esse virtutem Theologalem, sed moralem, quia non attingit immediate Deum, sed solum mediante actu creato, sicut de religione, pœnitentia, & similibus virtutibus dicimus. Et ita hæc difficultas eadem est in hoc habitu, quæ in cæteris virtutibus moralibus, quæ Deum, non vt obiectum, *quod*, sed tantum vt obiectum, *cui*, respiciunt.

18. *Secunda difficultas.* Alia difficultas est de Theologia, nam illa est virtus intellectualis, quia certo, & infallibiliter attingit veritatem; in quo cum fide conuenit, & præterea respicit Deum, vt obiectum, *quod*, in quo etiam fidei est similis; ergo est virtus Theologica: nam definitio huius virtutis supra declarata in illa inuenitur. Denique Theologia comparatur ad fidem, sicut scientia comparatur ad intellectum principiorum, sed scientia, & intellectus sub eodem genere intellectualis virtutis ponuntur ab Aristotele; ergo etiam Theologia, & fides erunt virtutes intellectuales sub eodem genere virtutis Theologalis, atque ita erunt quatuor virtutes Theologales, duę intellectus, & duæ voluntatis. Quæ difficultas non pertinet ad doctrinam fidei, vt per se patet, vnde qui totum id concederet, non erraret in fide. Sed nihilominus non sine temeritate à communi modo loquendi Ecclesiæ recederet. Dico ergo duobus modis posse nos de Theologia sentire, vno modo quod sit habitus quoad substantiam naturalis, & acquisitus. *Responsio.* Et hoc posito facile negatur esse virtutem Theologalem, de cuius ratione esse diximus, quod sit virtus per se infusa, & supernaturalis. Item, quia talis Theologia non innititur per se in sola ratione increata, sed adiuncto creato, & humano discursu, ex qua etiam parte deficit à ratione Theologicæ virtutis. Alio modo potest quis opinari de Theologia, vt sit habitus supernaturalis, & infusus, quatenus in actibus suis certitudinem supernaturalem participat, & naturalem scientiam excedit. Atque hoc modo multum quidem participat de ratione virtutis Theologicæ. Dici tamen potest non augere numerum earum prout à Paulo, & communi Ecclesiæ vsu numerantur, vel quia non est habitus necessarius ad salutem, neque ad iustitiam Christianam, in quo genere virtutes Theologicæ collocantur. Vel quia non distinguitur à fide, vt est probabile, vel certe si distinguitur in rigore physico, in vsu, & modo loquendi non numeratur, vt distincta virtus, sed vt annexa fidei, quia ex eadem pia affectione procedit. Vel denique reducitur ad sapientiam, quæ est donum Spiritus Sancti, de quo & de alijs donis intellectus quomodo à fide distinguantur, & ideo virtutes Theologicæ non sint, in cap. 10. dicemus.

19. *Vltima difficultas.* Vltima difficultas est de virtutibus fidei, spei, & charitatis distinctis ab illis tribus ita per se infusis; vt dent potestatem operandi, & ab illis etiam habitibus eorundem nominum, qui per actus mere naturales acquirantur. Nam inter hos dari videntur alij habitus producti per actus supernaturales fidei, spei, & charitatis, & inclinant ad eadem obiecta, & sub eadem ratione; in quo differunt ab imperfectis habitibus acquisitis, non tamen dant intrinsecam potestatem operandi similes actus; in quo differunt à prioribus virtutibus infusis, quas supponunt, & dant illis facilitatem operandi. Experimento enim constat per exercitium talium actuum acquiri facilitatem in posterum; ergo signum est acquiri habitum, à quo illa proueniat. Nam hoc est vnicum indicium aliorum habituum acquisitorum. Sicut autem habitus dans solam facilitatem distinguitur à potentia etiamsi circa idem obiectum, & sub eadem ratione versentur; similiter isti habitus distinguentur à prioribus per se infusis. Hoc autem non obstat, quominus sint simpliciter virtutes, quia ad rationem virtutis simpliciter satis est, quod det facilitatem bene operandi; ergo erunt etiam virtutes Theologicæ, cum immediatè attingant Deum, & sub ratione increata, & ad eosdem actus inclinent, ad quos dant facilitatem; erunt ergo sex virtutes Theologicæ.

20. *Decidit.* Fundamentum huius difficultatis, nempe an actus infusi aliquem habitum efficiant, inferius tractandum est de causa gratiæ disputando. Nunc ergo breuiter dico, qui talem habitum admiserit, necessariò cogi ad ponendum duos ordines virtutum Theologalium, vnum conferentium potestatem internam ad producendos actus supernaturales, & eiusdem ordinis cum illis: alium dantium solam facilitatem, vt declaratum est. Et de priori genere virtutum cogetur exponere Paulum, & communem loquendi modum: nam illæ per antonomasiam dictæ sunt virtutes Theologales; quia sunt simpliciter necessariæ ad iustitiam, & per se infusæ. De posterioribus vero dicetur non computari in illo ordine, quia & sunt acquisitæ, & non ita necessariæ. *Probabilior solutio.* Veruntamen longe melius, & probabilius dicitur non dari tales habitus, quiper

qui per vſum actuum infuſorum acquirantur. Tum quia tales habitus, non eſſent per ſe infuſi, quia eſſent acquiſiti per actus, atque ita non eſſent ſupernaturales; ergo nec poſſent per ſe influere in actus ſupernaturales, eo nimirum modo, quo ſolet habitus acquiſitus concurrere ad actus, ergo nec poſſent tales habitus dare facilitatem ad actus per ſe infuſos eo modo, quo ſolet illam dare habitus acquiſitus ad ſuos actus. Tum etiam quia habitus dat facilitatem informando potentiam, & magis illam actuando, & determinando, vt inductione conſtat: non poteſt autem habitus acquiſitus informare, & magis determinare potentiam, vt informatam habitu per ſe infuſo, alioqui oporteret. vt habitus acquiſitus informaret infuſum, quod veriſimile non eſt; ergo non poſſunt eſſe habitus acquiſiti dantes facilitatem ad hos actus. Vnde ſumitur optima ratio, quia virtus per ſe infuſa per ſe non indiget hac facilitate, quia eſt virtus in ſuo genere completa, & ſuprema (vt ſic dicam) & non habet contrariam eiuſdem ordinis, ſolumque ex parte ſubiecti poteſt in exercitio ſuorum actuum aliquam difficultatem pati. Ideoque neceſſarium non eſt, vt illa facilitas, quam ex vſu talium actuum Theologalium experiri poſſumus, ex aliis virtutibus acquiſitis ad eoſdem actus inclinantibus proueniat, ſed ex aliis diſpoſitionibus ſubiecti, quæ vel remoueant impedimenta contraria, licet inferioris ordinis, vel aliquo modo, ſaltem remoto, cooperentur, & ita vſus ſpecierum intelligibilium, quæ faciliorem reddit apprehenſionem rerum credendarum, & facilitas in rationibus concipiendis, quæ faciant res fidei credibiles, vel in ſoluendis cōtrariis, & habitus circa hæc acquiſitus dat facilitatem in credendo, & cōſequenter poteſt etiam dare in ſperando, vel amando. Maxime ſi accedat vſus acquiſitarum virtutum, ex quo impedimenta tam amoris quam ſpei minui, vel auferri poſſunt.

CAPVT IX.

Vtrum ad gratiam habitualem virtutes etiam morales, ſeu Cardinales per ſe infuſæ pertineant?

1\. *Lata virtutis moralis acceptio.* VIrtus moralis in quadam lata ſignificatione dici poteſt omnis virtus voluntatis, quatenus omnis actus voluntatis humano modo elicitus moralis eſt, cum ſit liber. Cum ergo omnis virtus voluntatis ſit principium per ſe actus formaliter liberi, & honeſti, recte dici poteſt moralis virtus. Et hoc modo etiam ſpes, & charitas dici poſſunt virtutes morales, quia vero hæ ad altius quoddam genus virtutum ſpectant, vt declaratum eſt, ideo nomen virtutis moralis vſu accommodatum eſt ad ſignificandum genus virtutum à Theologalibus diſtinctarum. *Acceptio vſitata.* Hoc ergo modo virtutes morales dicuntur omnes, quæ immediate non attingunt Deum, ſed in materia creata proxime verſantur. Sunt autem hæ virtutes in ſpecie conſideratæ quam plurimæ, quæ prout ad voluntatem pertinent, ad tria capita reducuntur, quæ ſunt iuſtitia, fortitudo, & temperantia, quibus ex parte intellectus adiungitur auriga earum prudentia, & ita reſultant quatuor illæ virtutes, quas Cardinales vocarunt Ambroſius. lib. 5. in Luc. cap. 6. explicans quatuor beatitudines, quia moralis vita in eis verſatur, tanquam in cardine, ſicut Gregor. 2. Moral. capit. 36. dixit quatuor has virtutes ſignificatas per quatuor angulos domi Iob, *quia in his quatuor virtutibus tota boni operis ſtructura conſurgit.* Sic ergo nunc de virtutibus moralibus tractamus. *Numerus Cardinalium virtutum.*

2\. *Cardinales virtutes* De quibus vlterius ſupponimus poſſe per actus ordinis naturalis in eodem ordine acquiri, quæ ex modo ſuæ naturalis generationis acquiſitæ vocantur, ideoque licet contingat à Deo præternaturaliter infundi, ſemper acquiſitæ ſunt, ſaltem aptitudine, ideoque vocantur infuſæ per accidens. *naturales acquiri poſſunt quæ nō omnibus infunduntur iuſtis.* De his autem virtutibus, tanquam fere certum ſupponimus, neque infundi omnibus iuſtis, neque per ſe ad habitualem iuſtitiam, ſeu gratiam pertinere. In quo fere omnes Theologi conueniunt, vno excepto Marſilio in 4. q. 10. artic. 1. part. 2 poſt argumenta contra concluſiones in quadam prænotatione, & in ſolut. ad 1. vbi dicit, eãdem iuſtitiam, quæ acquiri poteſt per actus, infundi cum charitate ſi homo illam antea non habebat, ſi vero præexiſtebat informis, infundi in eſſe virtutis, quia per charitatem formatur. *Marſilii opinio.* Etidem dicit de pœnitentia, quam putat eſſe eandem virtutem cum communi iuſtitia, ac de cæteris virtutibus moralibus. Moueri potuit quia ex vna parte non credidit dari virtutes morales per ſe infuſas, & ex alia neceſſarium credidit ad perfectionem habitualis gratiæ infuſæ, vt cum omnibus virtutibus infundatur. Hæc tamen ſententia, vt dixi, ſingularis eſt, ideoque contrariam, quæ communis eſt, vt omnino veram ſupponimus. Tum quia cum hæ virtutes habeant ſuum naturalem modum productionis, licet ex peculiari ratione, aut priuilegio fuerint infuſæ Chriſto, B. Virgini, Adamo, & fortaſſe alicui alteri, nihilominus incredibile non eſt, ordinaria lege infundi omnibus iuſtis, quia Deus ſecundum ordinariam legem per cauſas ſecundas operatur, vt connaturali modo rem vnamquamque producit. *Virtutes morales infuſæ fuerūt Chriſto Domino, B. Virgini, & Adamo.* Tum etiam quia nulla cogitari poteſt ratio conueniens illius ordinariæ legis. Nam Chriſto Domino inditæ ſunt illæ virtutes, quia omnis perfectio erat illi connaturalis, Adamo vero propter integritatem naturæ, quam decuit Virgini communicari quoad ablationem fomitis, in cæteris vero hominibus manet fomes etiam poſt iuſtificationem, ergo fruſtra, & abſque ratione fingitur illis omnibus has virtutes infundi. Deinde poteſt hoc confirmari ab experientia, quia ſi iſtæ virtutes infunderentur, expellerent ſubito habitus contrariorum vitiorum, vel ſaltem iuxta proportionem ſuæ intenſionis illos remitterent, & conſequenter darent ſtatim facilitatem in operatione virtutis, vel ſaltem diminuerent difficultatem, & concupiſcentiam, & alios affectus moderarentur. nam hæc omnia pertinent ad formalem effectum, & efficatiam harum virtutum. *Virtutes morales nō infunduntur omnibus iuſtis.* Docet autem experientia non ita fieri, alioqui infuſio gratiæ poſſet experimento cognoſci. Vnde ſicut Concilium Tridentinum dixit in iuſtificatis relinqui fomitem ad agonem, ita nos dicere poſſumus, in iuſtificatis relinqui habitus prauos, ſi eos antea acquiſiuerant, vel ſaltem fomitem relinqui ſine temperamento virtutis acquiſitæ, vt pugnando cum Dei gratia contra vitia mereantur, & vt iuſtitiæ infuſio ſit ipſis occulta. *Conc Trident. ſeſſ. 5. cap. 5.*

Hoc ergo poſito controuerſia ſupereſt de virtutibus moralibus, quas vocant per ſe infuſas, de quibus duplex eſt quæſtio, vna eſt, an ſint poſsibiles? Altera an ex lege infundantur omnibus iuſtis ſimul cum gratia? 3. *Prima dubitatio.* In priori quæſtione partem negantem ſentiunt Scotus, Gabriel, Ocham. Durand. & Henricus in locis infra allegandis. *Opinio Scoti.* Fundamnetum huius ſententiæ eſſe poteſt, quia illa virtus eſt per ſe infuſa, quæ per naturales habitus hominis acquiri non poteſt, iuxta ea, quæ paulo ante diximus, & iuxta generalem doctrinam D. Thomæ. 1. 2. q 51 artic. 4. At vero nullæ cogitari poſſunt virtutes morales, quæ non poſsint per proprios hominis actus acquiri: quia actus morales verſantur circa materiam naturalem, & reſpiciunt honeſtatem proportionatam naturæ rationali. Ergo per tales actus poteſt ſufficienter acquiri quælibet virtus, quæ circa talem materiam, & honeſtatē verſatur. Et confirmatur, quia ſi eſſent poſsibiles tales virtutes morales per ſe infuſæ eſſent ſpecie diſtinctæ ab acquiſitis, nō videtur aūt poſsibilis talis diſtinctio,

stinctio, cum medium, & motiuum virtutis, à quo ipsa sumit speciem, vnum tantùm sit in qualibet materia istarum virtutum: ergo, &c.

4. *Eneruantur superiores rationes.* Suppositis autem, quæ in superiori libro diximus de moralibus actibus gratiæ, hæc motiua inefficacia sunt. Ibi enim ostensum est in eisdem materijs, in quibus morales virtutes versantur, præter actus ordinis naturalis, posse dari alios actus superioris ordinis, & supernaturales, quia præter motiuum naturalis honestatis, quod sumitur ex conformitate ad regulam rectæ rationis naturalis, dari potest in ijsdem materijs aliud motiuũ superioris ordinis sumptum ex cõformitate ad naturam eleuatam per gratiam, seu ad regulam rationis, & luminis supernaturalis. *Opinio quædam.* Præterquam quòd alij opinantur, posse actus supernaturales, à naturalibus distingui ex altiori modo tendendi, licèt in materia, & motiuo ex parte obiecti conueniant, sed probabilius ille altior modus tendendi in altiori etiam motiuo fundatur. Hac ergo distinctione actuum supposita, euidens est, posse dari virtutes morales per se infusas, & specie distinctas ab acquisitis. *Vera assertio, & prima dubitationis resolutio.* Quia illi actus, qui innituntur in motiuo supernaturali, non possunt elici à libero arbitrio sola potestate naturali; ergo possunt dari habitus, qui sint principia talium actuum; ergo sunt specie distincti ab acquisitis, quia & habẽt obiectum formale diuersum, & ad actus diuersæ rationis inclinant. Item tales habitus non dant tatùm faciliùs operari, sed dant simpliciter posse, quia voluntas per se est impotens, vt dictum est; ergo non possunt per actus acquiri; ergo per se illis cõuenit, vt per infusionem fiant. Deniq; actus ipsi supernaturales sunt, & infusi, vt supponimus; ergo & habitus debent esse illis proportionati, ac subinde per se infusi, & supernaturales. Quocirca supposita illa doctrina de actibus moralibus supernaturalis ordinis, eadem est ratio virtutum moralium, ac Theologalium, quod ad possibilitatem spectat. Atque ita in hac resolutione conueniunt D. Thom. cæterique Theologi, quos in puncto sequenti referam.

5. *Dubitatio 2. Opinio 1.* Altera ergo dubitatio est de facto, an hæ virtutes morales cum habituali gratia omnibus iustis infundantur. In qua partem negantem sequuti sunt Henric. quodlib. 6. q. 12. & Durandus in 3. d. 36. quæst. 2. & ibi Argentin. quæst. 1. Scot. dist. 36. ar. 3. Ocham. in 4. quæst. 3. ad 3. & 4. dubitationem, & Gabriel, etiam in 4. d. 4. q. 1. Fundamentum eorum videtur fuisse, quia virtutes morales acquisitæ non infunduntur per accidens cum gratia, præter has autem non putarunt altiores virtutes in illo genere esse possibiles. Adduntq; nonnulla indicia ab experientiâ sumpta, quæ supra contra Marsilium attigimus, scilicet, quia si hæ virtutes infunderentur à principio iustificationis, statim darent aliquam facilitatem bene operandi moraliter, & excluderent vitia contraria, & moderarentur passiones: nã hæc omnia videntur necessariò consequi ex quolibet habitu honesto; quia necessè est, vt ad suum obiectum inclinent. Contrarium autem videtur per experientiam constare in adulto nuper baptizato, & anteà vitijs assueto: non enim in se experitur nouam facilitatem ad benè operandum, nec difficultatem ex antiqua consuetudine prouenientem diminutam. Item si tales virtutes infunderentur cum gratia, cum illa amitteretur, cuius contrarium videtur etiam experimẽto constare: nam si homo iustus, & longa consuetudine in actibus harum virtutũ exercitatus semel peccet mortaliter, nihilominus eandem facilitatem sentit in operibus harum virtutum; ergo signum est nullas virtutes morales cum gratia amisisse.

6. *Opinio 2.* Præter hanc verò opinionem inuenio aliã, quam refert Paludan. in 3. distinct. 33. quæstione 1. articul. 2. opin. 2. quæ admittebat virtutes morales, quæ non possint ex solis naturalibus acquiri, ac proinde distinctas à purè acquisitis, & nihilominus negabat illas infundi simul cum gratia & charitate, sed generari dicebat per actus virtutum moralium factos ex imperio charitatis. Fundamentum esse potuit, quia hæ virtutes morales, licèt superioris ordinis sint, non sunt simpliciter necessariæ, vt voluntas charitate iam informata possit, quasi ab intrinseco principio, & connaturali modo, actus earum elicere; ergo per illos actus poterit (vt ita dicebam) charitas sibi acquirere cæteras virtutes morales; ergo non est necessè, vt cum ipsa charitate infundantur, & dici poterunt per se infusæ, non quia immediatè à solo Deo fiant, sed quia per priorem virtutem infusam, & per actus supernaturales acquiruntur. Primum antecedens probatur, quia hi actus non sunt aliquo modo supernaturales, nisi quia sibi cõstituunt finem suprà ordinem virtutum acquisitarũ; sed hic finis non est nisi vnus, scilic. Deus, ad quem charitas sufficienter potest referre actus talium virtutum; ergo voluntas informata charitate est sufficiens principium talium actuum.

Nihilominus dicendum est omnibus iustis infundi quatuor virtutes cardinales cum omnibus partibus, seu speciebus suis eiusdem ordinis cum ipsa gratia, ac subinde supernaturales, & per se infusas. *Assertio resolutiua dubitationis.* Ita docuit D. Thom. 1. 2. q. 63. art. 3. in corpore, & ad 1. & in art. 4. & q. vnic. de Virtutib. in communi art. 10. & in 3. d. 33. q. 1. art. 2. quæstiunc. 3. & 4. & sequuntur omnes Thomistę Cõrad. Caiet. & aliqui moderni circa dictum art. 4. Capreol. dicta d. 33. q. 1. art. 1. conc. 3. & artic. 3. ad argumenta contra illam. Hispalens. q. 1. concl. 3. & notab. 6. & Paludan. q. 1. art. 2. Eandem opinionem tenuit ibi Bonauent. art. 1. quęst. 5. Richar. art. 1. quæst. 2. & Gabr. art. 3. dub. 2. & Ocham. in 3. q. 12. artic. 4. dub. 5. quamuis hi duo sententiam postea mutauerint, vt ex allegatis in prima opinione colligi potest. Tenet etiam hanc opinionem Antonin. 4. p. tit. cap. 1. §. 3. & Vega libro 7. in Trident. capit. 24. Et fauet Augustin. circa illa verba Psal. 83. *Ibunt de virtute in virtutem*, vbi numeratis quatuor virtutibus cardinalibus, dicit. *Istæ virtutes nunc in conualle plorationis per gratiam Dei donantur nobis.* Ratio autem, suppositis principijs supra tractatis, est moraliter efficacissima, quia hæ virtutes sunt possibiles in ordine gratiæ; ergo infunduntur cum gratia. Probatur consequentia primò, quia hoc postulat perfectio gratiæ, & iustitiæ supernaturalis. Sicut enim natura postulat intrinsecas facultates quibus possit in omni materia conuenienter operari in ordine ad suum vltimum finem naturalem, ita gratia homini infusa postulat omnia principia intrinseca, quibus homo possit in omni materia operari conuenienter in ordine ad finem supernaturalem, & ideò sicut potentiæ naturales concreantur animæ ex connaturali vinculo; ita hæ virtutes infunduntur cum gratia, quasi ex debito ipsi gratiæ connaturali.

Secundò eadem est necessitas harum virtutũ moralium respectu suorum actuum, quæ est virtutum Theologaliũ ad suos; ergo sicut Deus infundit Theologales virtutes, quia est consentaneum prouidẽtiæ suæ dare intrinseca principia operandi, ita ob eandem causam morales infundere debet. 8. *Antecedens fundatur.* Dices: quamuis necessitas proportionalis (vt ita dicã) sit eadem, absoluta necessitas non est æqualis, quia actus supernaturales moralium virtutum non sunt tam necessarij ad salutem, sicut actus Theologici. *Obiectio.* Respondeo inprimis satis esse, quòd modus operãdi supernaturaliter in materijs moralibus sit excellentior, & maioris meriti ad salutem, vt intelligamus Deum per se ordinare iustum ad operandum hoc modo in omni materia, & hoc satis est, vt illi det principia illis actibus consentanea, ac deinde sæpè contingere potest necessitas operandi ex motiuo supernaturali in materia morali, præsertim propter materię excellentiã, vel insignem difficultatem, vt videre licet in actibus pœnitentiæ, & religionis, martyrij, propositi seruandi vir- *Solutio.*

di virginitatē, & similibus. Vix enim potest homo ad huiusmodi actus eliciendos assurgere, nisi aliqua supernaturali ratione proxime moueatur. Debuit ergo homo per diuinam gratiam habitualiter disponi ad hunc operandi modū. Addit Bonau. fuisse ēt has virtutes necessarias, vt mereri possit in omni materia virtutis. Quā rationē aliqui impugnāt quia per act⁹ ēt virtutum moraliū, acquisitarū mereri possumus. Atvero ratio Bonau. intelligenda est de merito ex intrinseca dignitate actus, ita n. sunt meritorij act⁹ virtutum infusarū, ēt moralium, etiamsi à virtute Theologica nō imperentur, qa per se habent proportionē cum beatitudine supernaturali, atq; ad illam ex se tē dunt, ac proinde illam ēt ex se merentur. Actus autē acquisitarum virtutū non sunt ita meritorij beatitudinis, nisi ex imperio alicuius infusę virtutis ad altiorem ordinem subleuentur. Atq; in eodem fere sensu dixit Caietan. dari has virtutes, vt iustus sit interiùs bene dispositus in omni materia virtutis, non tantum in ordine ad finem supernaturalem, sed etiam respectu mediorum vtique quatenus in ipsis medijs inueniri potest intrinseca honestas supernaturali fini ꝓportionata: nā alioqui charitas pōt ordinare ad finem supernaturalē, ēt actus virtutum acquisitarum.

D. Bonau. ratio exponitur.

8. Ex quibus facile est fundamentis aliarum opinionum satisfacere. Ad primam n. fatemur cum gratia non infundi per accidens virtutes acquisitas, addimus vero per se infusas non solum esse possibiles, verum etiam consentaneas, & quodammodo debitas sanctificanti gratiæ. Quod vero quidam objiciunt, quia tales virtutes erunt æquiuocè virtutes, friuolū est, quia cōuenientia in genere non est æquiuoca, virtus aūt moralis abstrahi potest tanquam vnū genus vniuocum ad virtutes infusas, & acquisitas. Et licet daremus hic interuenire aliquā analogiam, nihil referret, quia sic etiam virtutes morales infusæ principalius, & proprius virtutes dicerentur. Ad signa vero ab experientia sumpta cōmunis responsio est has virtutes dare potestatem efficiendi actus supernaturales in materijs moralib⁹, & ideò earū præsentiam, vel absentiam nō posse satis per experientiam discerni. Quæ doctrina in sensu, quo traditur, vera est, indiget tamen explicatione. Duplex n. facilitas, vel difficultas (vt supra tetigi) distingui pōt, vna est intrinseca, quæ per se inest cuicumq; facultati respectu actus, ad quem inclinatur. Alia est per ablationem impedimentorum, quæ per accidens occurrunt. Hæ igitur virtutes priorem dant facilitatem, eo ipso, quod intrinsecam conferunt operandi facultatem ad actus, ad quos connaturaliter inclinantur tanquam ad finem suum, & vltimum actum. Vnde cum hæ virtutes intrinsece insint suis potentijs, sunt veluti pondera quædam ad suos actus inclinantia potentias. Hoc ergo modo dant intrinsecam facilitatem, sicut supra etiam de Theologicis virtutibus tetigimus. At vero extrinsecam facilitatem non præbent, quia cōtraria difficultas prouenit, aut ex naturali ignorātia, vel inconsideratione, aut ex fomite cōcupiscentiæ, vel corporis corruptibilitate, hæc autem impedimenta per has virtutes non auferuntur. Addit præterea D. Th. in d. 14. q. 2. ar. 2. ad 4. & ibid. Capr. art. 3. ad 4. has virtutes non expellere formaliter contraria vitia. Quod verissimum censeo, quia proprie, & formaliter non sunt contraria quoad formales effectus, quia nō sunt eiusdem ordinis: nam habitus acquisitus quasi auget inclinationem naturalem ad actum acquisitum, & ideo dat facilitatem, virtus autem infusa non opponitur illi inclinationi directe, sed confert nouam potestatem ad actus altioris generis, & ideo non excludit formaliter acquisitum habitum vitij. Ideoque etiam ex hac parte nō minuit difficultatem, quæ ex præcedenti praua consuetudine sæpe oritur. Et eadem, vel maiori ratione prudentia infusa non excludit phantasmata, & species obiectorum sensibilium, & facilitatem acquisitam circa vsum illorum in materijs, vel rebus inordinatis, vel delectabilibus, quæ vehementius excitare solent corruptam naturam, & propterea etiam ex hac parte, non obstantibus his virtutibus moralibus infusis, difficultas operandi virtutem moralem integra manet. Et hinc tandem fit, vt neque harum virtutum infusio, neque harum amissio possit experimento cognosci, quia nec expellunt vitia, nec moderantur passiones, & quamuis iustus aliquam maiorem facilitatem interdum in se sentiat, diiudicare non potest, an ex infuso habitu, vel ex aliqua acquisita dispositione oriatur.

Respondetur ad fundamenta aliarum opinionum.

Ad experientiæ signa.

9. Instari vero potest specialiter de virtute fortitudinis, & temperantiæ, quæ iuxta sententiam satis cōmunem sunt in appetitu sentiente, ideo, si infunduntur, in illo infundi debent; ergo non possunt nō moderari passiones eius, quia & sunt qualitates corporeæ, sicut ipse appetitus, & vix potest intelligi esse supernaturales quoad substantiam, quia appetitus sensitiuus non videtur capax actuum adeo supernaturalium, vt ex supernaturali motiuo eliciantur. Nam internus sensus, à quo mouetur hic appetitus tam excellens motiuum apprehendere non valet. In hoc puncto Medina quæst. 63. articul. 3. concedit illas virtutes esse in appetitu sensitiuo, quia etiam illæ ponunt medium supernaturale inter affectus appetitus sensitiui; ad difficultatem ergo propositam nihil respondet. Dico vero, negari non posse, quin omnes virtutes infusæ, etiam temperantiæ, & fortitudinis, principaliter sint in voluntate, quidquid in hoc sentiatur de temperātia, & fortitudine acquisita, quod hic definire nolumus. Ratio est, quia proprius, & formalis actus studiosus, & honestus in quacumque materia virtutis est in voluntate, siue sit acquisitus, siue infusus. Nam velle fortiter, & temperate viuere actus voluntatis est, nam voluntas est, quæ principaliter tendit in honestatem illius obiecti, & ab illa mouetur appetitus ad operandum conuenienter circa talem materiam, ac denique actus appetitus per denominationem ab actu voluntatis habet esse morale, & bonitatem moralem; ergo proprius, & formalis actus vtriusque virtutis infusæ, & acquisitæ est in voluntate. Differunt autem, quia actus acquisitus potest fieri proprijs viribus voluntatis, & ideo ex hac parte non requirit habitum. Quod si fortasse in voluntate ipsa nulla est intrinseca difficultas in actibus acquisitis fortitudinis, & temperantiæ, sed tota prouenit ex appetitu sensitiuo, non indigebit voluntas habitu proprio dante facilitatem, sed in appetitu sufficiet. At vero actus infusus in materia fortitudinis, & tēperantiæ, supernaturalis est quoad substantiam, & ideo voluntas non habet naturalem potestatem ad efficiendum illum, & idcirco voluntas omnino indiget habitu infuso, qui det illi intrinsecam potestatem agendi. Quæ ratio videtur mihi omnino conuincere, & in vniuersum probare in illa potentia esse virtutem infusam, quæ elicit actum ei⁹: nam quod quidam dicunt, in volūtate sufficere charitatem ad eliciendos actus harum virtutum, mihi probabile nō est, vt statim circa secundā opinionem supra relatam dicam. An vero vltra habitus voluntatis, ponendi sint etiam in appetitu sensitiuo habitus infusi tēperantiæ, & fortitudinis? mihi incertum est, quia rationes positæ in obiectione videntur probare appetitum sensitiuum non esse capacem actuum supernaturalium, quoad substantiam, & consequenter neq; habituum per se infusorum. Quod si hoc verum est, non procedit obiectio facta, negatur enim assūptum, neq; argumentum à virtute acquisita sumptū est validum, vt declaratum est. Neq; etiam obstat, q fortitudo, & temperantia infusa ponant medium in affectibus appetitus sensitiui, quia ponunt illud non immediate, sed medio habitu voluntatis, ac proinde non eliciendo, sed imperando, seu (quod idem est) non formaliter afficiendo appetitum, sed quasi obiectiue circa illum operando. Quod si in appetitu non dantur

Instantia fortitudinis, temperantiæq;.

Opinio Medinæ.

Assertio soluens instantiam.

dantur tales habitus per se infusi, profecto neque acquisiti ei per accidens infunduntur ex vi gratiæ, vt dictum est. Quod si quis sentiat (quod non est improbabile) appetitum esse capacem habitus infusi, vt sit facile mobilis à volũtate supernaturaliter illum mouente, consequenter dicere potest fortitudinem, & temperantiam infusam ponere etiam habitus quasi secundarios in appetitu sensitiuo, eosque esse per se infusos, ac subinde dari ad aliquos actus supernaturales, quorum est capax appetitus ex supernaturali motione voluntatis. Et tunc obiectioni factæ occurrendum est, negando consequentiam, quia etiam isti habitus appetitus dabunt potestatem, non facilitatem, quæ prouenit ex remotione impedimentorum, & ideo licet ipsi in entitatibus suis materiales sint, non possunt satis per effectus sensibiles experimento cognosci. Quid autem de his habitibus appetitus sensitiui verius sit, aliis nunc iudicandum remitto: nam exactam illius inquisitionem in tractatum de Charitate reseruo.

Occurritur obiectioni.

10. *Ad fundamenta secundæ opinionis.*

Ad alteram opinionem quasi mediam respondeo, aut non constanter loqui, aut repugnantiam inuoluere. Quia virtutes morales duobus modis possunt dici esse superioris ordinis, & non posse naturalibus viribus acquiri. Primo in proprio sensu explicato, scilicet, quia & in sua entitate, & in suis actibus sunt in substantia supernaturales, & si sententia illa ita de his virtutibus sentit, falsum est, quod ait, voluntatem sola charitate informatam habere sufficiẽs principium intrinsecum ad eliciendos actus harum virtutum, quia charitas nullos actus moralium virtutum elicit, sed imperat, quia non operatur immediatè ex motiuis temperantiæ, fortitudinis, &c. in quibus est propria, & specifica honestas longe diuersa à motiuo charitatis. Alioqui confunderentur omnes virtutes voluntatis, & vna charitas ad omnium actus eliciendos sufficeret. Et præterea charitas non solum potest imperare actus moralium virtutum, sed etiam spei, nam sicut Paulus dixit, *charitas omnia suffert*, ita etiam dixit, *Charitas omnia sperat*. 1. ad Corint. 13. Quis ergo propterea dicit, voluntatem charitate informatam habere sufficiens principium intrinsecum ad eliciendos actus spei, & ideo virtutem spei non infundi simul cum charitate? Quod si hoc dici non potest, cum Concilium Tridentinum, sess. 6. capit. 7. oppositum doceat, profecto nec de aliis virtutibus per se infusis dici potest. Vnde etiam falsum, & repugnans est, quod illa sententia dicit, has virtutes acquiri per actus suos. Infra enim ostendemus, virtutem infusam non posse fieri per actus etiam supernaturales. Alio modo possunt dici virtutes morales superioris ordinis, quatenus referuntur ad finem supernaturalem, & propter illum operantur ex imperio charitatis, quamuis in substantia sua supernaturales non sint. Et si hunc sensum intendat illa sententia, falsum, & repugnans est, quod ait esse distinctas virtutes ab acquisitis. Nam si actus temperantiæ v.g. ex obiecto, & motiuo acquisitus sit, seu naturalis, licet fiat ex imperio charitatis, nõ generabit aliam virtutem, præter acquisitam, quia actus facit habitum per suammet entitatem, & vt est in tali specie essentiali, & in ordine ad idem obiectum, & motiuum intrinsecum, nam accidentalis species, quæ ex fine extrinseco sumitur, neque est intrinseca actui imperato, sed est sola denominatio ab actu imperante, neq; manet in ipso habitu, nisi per coniunctionem, & subordinationem ad habitum charitatis. Vnde licet charitas amittatur, manebunt illæ virtutes, quoad totum suum esse intrinsecum, non minus, quam si acquisitæ essent per actus imperatos à charitate. Et è conuerso, licet illi habitus essent ante charitatem, ac subinde per actus ab illa non imperatos acquisiti, adueniente postea charitate, haberent eandem subordinationem cum illa, non minus, quam si per actus à charitate imperatos fuissent comparati. Est ergo improbabilis illa opinio media, & fundamentum eius ex dictis manet solutum. Nam virtutes morales infusæ non sunt supernaturales (proprie loquendo) quia ad finem vltimum supernaturalem ordinantur, sed quia habent finem proprium, & intrinsecum supernaturalem; illi autem fines intrinseci, tot distinguũtur, quot virtutes morales & ideo licet finis charitatis, qui est extrinsecus respectu virtutum moralium, vnus sit, nihilominus sola charitas non est sufficiens principium proximum actuum talium virtutum, & ideo necessariæ sunt virtutes morales simul cum ipsa charitate infusæ.

Vltimo interrogare possumus, quod de aliis habi- 11.
tibus infusis fecimus, quam sit certa hæc assertio virtutum moralium per se infusarum. Nonnulli enim ex sectatoribus D. Thom. illi tribuunt fere certitudinem fidei. Nam Capreol. in 3. d. 33. q. vnica. ar. 3. ad 2. contra tertiam conclusionem erroneam vocat contrariam sententiam. Et præcipue fundatur in Clem. vnic. de Summ. Trinit. vbi Clemens approbat opinionem illam, quæ affirmat infundi pueris baptizatis gratiam, & virtutes. Et quoniam Durand. respondet, Concilium loqui de virtutibus Theologicis, ipse ait expositionem esse erroneam, quia omnes glossæ Sanctorum, inquit, etiam de aliis virtutibus id intelligunt, & specialiter adducit glossam vtique interlinealem, & Nicolai de Lyr. in illud ad Tit. 3. *Saluos nos fecit per lauacrum regenerationis, & renouationis Spiritus sancti, quem effudit in nos abunde*, addit Glossa *ad remissionem omnium peccatorum, & copiam virtutum*, non daretur autem, inquit Capreolus, copia virtutum, si tantum Theologales infunderentur. Magis tamen posset vrgeri contra Durand. quia Clemens de illis virtutibus loquitur, de quibus Innocent. in cap. *Maioris* de Baptismo: nam quod hic indecisum reliquerat, ille approbat. At Innocent. videtur plane virtutes morales comprehendere: sic enim ait referendo opiniones. *Eidem, aut charitatem, aliasq; virtutes.* Præter fidem autem, & charitatem non sunt aliæ virtutes Theologales: ergo, per alias virtutes, morales intellexit. Præsertim quia si solas Theologales numerare voluisset, facilius, & clarius addidisset spem, quam generaliter alias virtutes. Propter quod etiam Conrad. 1. 2. q. 62. art. 3. dixit opinionem Durand. esse contra definitionem Ecclesiæ. Medin. vero eodem art. 3. dicit esse secundum fidem catholicam certum, dari aliquas virtutes infusas morales, scilicet, prudentiam, pœnitentiam, religionem, & continentiam. Quod solum probat quibusdam testimoniis scripturæ. De cæteris vero dicit esse ingentem temeritatem illas negare, quia earum positio est valde consentanea scripturis, Conciliis, & Patribus. Et idem habet quæ. 51. ar. 4. dub. 2.

Nihilominus certum est, non esse de fide, infundi 12.
cum gratia aliquam virtutem moralem. Hoc mihi certum est ex discursu facto in præcedentibus capitibus, in quibus ostendimus ante Concil. Trid. non fuisse de fide infundi nobis virtutes Theologicas; ergo multo magis non erat de fide infundi virtutes morales, sed Conc. Trident. nihil de his virtutibus definiuit, neque de illis non solum in specie, verum etiam nec sub generali appellatione virtutum loquutum est, sed solum semel dixit fieri infusionem gratiæ, & donorum, & iterum dixit, infundi hæc tria, fidem, spem, & charitatem. De virtutibus autem moralibus neque verbum. Quod si quis dicat sub donis illas comprehendisse, poterit hoc, probabili fortasse coniectura opinari, non tamen, vt certum asserere. Solum in canon. 3. nominauit Concilium pœnitentiam cum fide, spe, & charitate, sed ibi loquebatur de actibus, non de habitibus, & de actu illo pœnitentiæ probabilissimum est, esse actum elicitum ab habitu charitatis. 13.

Quod autem Medina dicit, ex sola scriptura sufficienter probari de fide dari aliquas virtutes morales infu-

infusas, valde friuolum est: nam testimonia, quæ adducit, nullius sunt momenti, vt late ostendunt alii recentiores Scriptores in illum locum. Sed hunc laborem tanquam inutilem omitto. Tum quia idem Med. q. 51. ar. 4. dub. 1. dicit ex sola scriptura non sufficienter probari de fide infundi virtutes Theologicas. Quomodo ergo affirmare potuit, id probari de aliquibus virtutibus moralibus. Tum etiam quia ex testimoniis, quę adducit, ad summū probatur, Deum mediante fide, & gratia iuuare hominem ad actus virtutum moralium acquisitarum, vel etiam ad acquisitionem illarum, quod verissimum est, vt lib. 1. vidimus. Et ita sufficienter intelligitur quod de diuina sapientia dicitur Sapient. 8 *sobrietatem, & prudentiam docet, & iustitiam & virtutem, quibus vtilius nihil est in vita hominibus* Nam siue id intelligamus de sapientia increata quæ nos illuminat, & iuuat ad opera, istarum virtutum, siue de sapientia creata, quæ est illius participatio, quæ per fidem nobis communicatur, etiam de virtutibus moralibus acquisitis verum est diuinam sapientiā docere nos has virtutes? Nam per fidem possumus etiam prudentiam acquisitam dirigere. Imo sicut discurrendo speculatiue, ex fide acquirimus Theologiam, ita discurrendo practice possumus prudentiam acquirere: per prudentiam autem docentur, seu diriguntur aliæ virtutes voluntatis, & simili modo fides docet nos orare, & colere Deum, etiamsi ex parte voluntatis contingat illos actus esse virtutis acquisitæ, & ideo quamuis oratio v. g. tribuatur Spiritui sancto ad Romanos. 8. non sequitur esse actum elicitum à virtute religionis per se infusæ. Et ita facile explicantur alia omnia, quæ cum specie aliqua probabilitatis afferri possunt, alia enim, quæ citantur propter solum nomē virtutis, vt illud. *Qui operatur virtutes in vobis*, ad Galat. 3. indigna sunt, quæ à Theologis afferantur.

14. *Viennense Concilium declaratur.* Addo præterea Concilium Viennense, non solum non definiuisse de fide hanc veritatem, verum etiam neque nouam certitudinem illi addidisse. Primum patet, quia sententiam illam de virtutibus infusis solum vt probabiliorem approbauit. Secundum patet, quia indefinite loquitur de virtutibus; ergo sufficienter posset intelligi de Theologalibus, maxime cum Concilium Tridentinum postea alias non nominauerit. Nec refert quod Innocentius III. post fidem, & charitatem dixerit, *& alias virtutes*: nam id solum dixit referēdo opiniones, inter quas aliqua etiam tunc erat, quæ morales etiam virtutes infusas admittebat. Inde autem non fit, vt Concilium Viennense illam opinionem approbauerit; imo eligendo alium modum loquendi, ab illa opinione abstrahere voluisse ostendit. Est etiam (quod supra notauimus) maximè considerandum, controuersiam illis locis à Pontificibus relatam, non fuisse, an virtutes infundantur, *Notandum est maxime* sed id suppositum fuisse quoad adultos, dubitatum autem fuisse an virtutes, quæ infunduntur adultis, infundantur etiam paruulis, & quoad hoc affirmantem opinionem approbauit Concilium. Quæ vero, vel quot virtutes infundantur, siue adultis, siue paruulis, ibi nec tractatur, neq; approbatum est. Solum ex hypothesi colligi potest ex illo Concilio, quod si virtutes morales infunduntur adultis, infunduntur etiam paruulis, quod verissimum est.

15. *Assertio vltima.* Concludēdum est igitur, hanc assertionem solum esse opinionem Theologica probabiliorem, non quidem in eo gradu vt contraria temeritatis nota, vel alia simili censeri possit, sed solum, vt à pluribus, & melioribus Theologis probatam, & ratione melius fundatam, magisque piam, & modo etiam loquendi sanctorum magis consentaneam. Ita sensisse videtur Caietanus dicta q. 62. ar. 3. & Soto lib. 2. de Natur. & grat. cap. 17. & 18. & fere omnes moderni. Neque aliud sentit Valentia tom. 2. disput. 5. q. 6. punct. 1. vbi hanc sententiam dixit longe veriorem esse, & magis consentaneam scripturæ, & Patribus, quod dici potuit, etiamsi ex Scriptura sufficienter non probetur, quia quæ de his virtutibus docet, possunt etiam optime de infusis intelligi, & multæ locutiones in faciliori, & altiori sensu ita intelligentur, vt est illud Sapient. 7. *Innumerabilis honestas per manus illius*, & quod ex cap. 8. supra retulimus, & illud ad Coloss. 1. *Crescentes in scientia Dei in omni virtute, confortati secundum potentiam claritatis eius.* In Patribus etiam multa inueniuntur, quæ licet omnino non cogant, satis sunt, vt hæc sententia dici possit illis magis consentanea. Augustinus enim tract. 8. in 1. epist. Ioannis dicit Christum in nobis per fidem vti his virtutibus (vtique moralibus) vt ministris suis, & 4. contra Iulian. cap. 3. ex professo docet non esse veras virtutes, nisi per fidem ordinentur ad finem charitatis, quæ possunt intelligi de virtutibus acquisitis, quæ non censentur Christianæ virtutes, nisi informentur charitate, sed altiori modo in virtutibus per se infusis illa verum habent. Allegari etiam solet Augustinus concion. 26. in Psalm. 118. vbi dicit iustitiam esse opus gratiæ. Sed ibi non agit de particulari iustitia morali, sed de illa, quæ iustificat impium. Gregorius etiam Homil. 5. in Ezechielem, & 2. Moral. cap. 26. alias 36. Spiritui sancto tribuit has virtutes morales. Et idem fere habet Ambros. 6. Exameron cap. 7. & lib. 5. in Lucam. Ac denique Hieronymus præfat. in Lamentat. Ieremiæ, dixit hominem peccando omnes virtutes amittere, quod melius de his virtutibus, quam de acquisitis intelligitur. Hæc ergo satis sunt, vt hæc sententia magis consentanea Patribus esse dicatur, cui non parum probabilitatis adiunxit catechismus Ecclesiasticus à Pio V. probatus, qui tractando de Baptismi effectu in illo posuit, *nobilissimum omnium virtutum comitatum, quæ in animam simul cum gratia diuinitus infunduntur.* *Vide cap. Illa anima cum aliis de Pœnit. d. 2.*

CAPVT X.

Vtrum præter virtutes omnes infundantur cum gratia habituali dona Spiritus sancti, quæ sint etiam habitus supernaturales à virtutibus distincti?

AVthores, qui negant dari actus supernaturales diuersæ rationis ab actibus virtutum, & peculiari ratione attributos Spiritui sancto, qui ex singulari eius instinctu fiunt, consequenter etiam negant dari habitus donorum à virtutibus distinctos. In qua sententia sunt Scotus, Maior, Gabriel, & alii, quos cap. 12. & 16. libri præcedentis allegaui, qui præter supra dicta, vti solent hac ratione; quia impossibile est dari habitus donorum, qui non sint virtutes, quia tales habitus non possunt non esse boni, & honesti, imo & optimi, quia ad optimos actus inclinant; ergo reddunt bonum habentem, quia disponunt illum ad bene, & optime operandum; ergo sunt virtutes, quia virtus est dispositio perfecti ad optimum, seu quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit. Et alioqui dona ponuntur esse per se infusa, ergo erunt virtutes per se infusæ. Quomodo ergo distingui poterunt à virtutibus infusis? Verumtamen hæc ratio solum de nomine contendit, ideoque tollenda est ambiguitas vocis: nam generali quadam ratione, & omnes virtutes infusæ dona sunt, quia ab Spiritu sancto dantur, vt eis promoueamur ad salutem æternam, sicut Iacobus dixit. *Omne datum optimum, & omne donum perfectum desursum est descendens à Patre luminum.* In qua significatione non solum virtutes, sed etiam gratiæ gratis datæ possunt dona vocari, iuxta illud Pauli ad Corinth. 12. *Alii per Spiritum datur sermo sapientiæ, alii autem sermo scientiæ, &c.* Imo non solum habitus, sed etiam actus infusi possunt dona Spiritus sancti vocari: nam Apostolus ibi de operationibus præcipue loquitur, & Augustinus dixit, Deum voluisse, vt sint nostra merita, quæ sūt ipsius dona, quod dixit

1. *Sententia Scoti.* *Virtus quid* *Ambiguitas tollitur.*

dixit propter act⁹ ex gratia factos. Similiter lato modo, seu genericè loquendo de virtute, omnis habitus honestus ex obiecto est vera virtus, & si à solo Deo fiat in nobis, erit virtus infusa: nam illi cōueniet vulgaris definitio virtutis attributa August. erit enim bona qualitas mētis, qua recte viuitur, & nullus male vtitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. In hoc ergo sensu non quæritur, an præter virtutes infundantur dona, quæ non sint virtutes illo generali modo: nam si talia dona infunduntur, euidens est esse bonas mentis qualitates, quibus nemo male vtitur, cum eis non vtatur, nisi motus à Spiritu S. qui talia dona solus in nobis operatur. Nihilominus tamen applicata sunt illa generalia nomina ad significandas diuersas species bonorum habituum, quæ sumuntur ex diuersis modis honeste operādi, scilicet ordinario modo, & quasi per proprium motum, & discursum, vel ex speciali instinctu, & motione Spiritus sancti. Et nomen virtutis accommodatum est habitui operanti bonum, quasi ex propria motione hominis, nomen autē doni per antonomasiam dicitur de habitu, quo fit homo bene mobilis à Spiritu sancto, ipsum specia-

Quid opposita ratio probet.

li instinctu mouente. Ratio ergo facta solum probat hæc dona habitualia, si dantur, esse virtutes generatim, & abstracte loquendo, non tamen probat esse illas virtutes, quas præcedenti capite explicuimus, possunt enim esse specie distinctæ, & ad indicandam distinctionē propter specialē proprietatē, dona appellari, vt nomina, quib. distincte loqui possimus, habeamus.

2.

Habitus donorum distincti ab habitibus virtutum possibiles sunt.

Supposita ergo distinctione supra explicata inter actus donorum, & virtutum, euidens est, possibiles esse habitus donorum distinctos ab habitibus virtutum, posseque à Spiritu sancto simul cum habituali gratia infundi. Probatur, quia si actus donorum sunt possibiles, etiam potest infundi qualitas, quæ in nobis sit principium intrinsecū producendi tales actus, & in nobis permaneant, cessante actu, quem habitū vocamus. Probatur assumptum, quia nulla est ratio, cur hoc repugnet in his actibus potius, quam in illis, cum omnes sint supernaturales in substantia, & consequenter volūtas æque indigeat supernaturali principio, quo fiat potens ad hos actus efficiendos. Neque etiam fingi posset ratio, cur si tales actus secundi supernaturales sunt possibiles, non sit etiam possibilis actus primus, qui sit principium illorum per modum habitus. Vnde regula generalis est, ad omnem actum immanentem supernaturalem posse infundi internū principium supernaturale, saltem ex parte potentiæ eleuans illam, sicut ad visionem beatam datur lumen gloriæ, & ad dilectionem Dei datur habitus charitatis, & eadem ratio est de cæteris, vt dixi. Vnde etiam concluditur, tales habitus donorum, si dentur, esse specie distinctos ab habitibus virtutum, quia habitus specificantur, & distinguuntur per actus, & obiecta, sed ostensum est, actus donorum specie distingui ab actibus virtutum ex diuerso obiecto formali motiuo; ergo etiam habitus donorum, si dantur, erunt specie distincti ab habitibus virtutum. Vnde non probo, quod vir quidam doctus scripsit, habitus donorum perficere potentias in ordine ad eadem opera, ad quæ virtutes concurrunt ordinario modo, sub alia tamen ratione, qua peculiariter procedunt ex diuino Spiritus sancti instinctu. Nam in eodem actu considerare possumus, quod procedit ex peculiari instinctu Spiritus sancti, & sic refertur ad donum, & quod procedit ab homine, vt agente quodam secundario, quo pacto proprie elicitur à virtute. Hoc, inquam, non probo, quia interni actus voluntatis doni, & virtutis substātialiter distinguūtur ex motiuis propriis, & quando homo operatur ex dono, solum ex motiuo talis actus operatur. Ergo talis actus nullo modo potest à virtute elici, sicut è contrario, quando virtus operatur ex proprio motiuo, non concurrit donum. Quod si contingeret (quod non est morale) voluntatem simul, & æque proxime operari ex vtroque motiuo non eliceret vnum actū, sed duos, iuxta vera principia de

Ad omnem actum immanentem supernaturalem potest infundi principium aliquod supernaturale.

Valentia 2 tom disp 5. q 8 punct. 1. §. Vult, igitur. non admittitur.

distinctione moralium actuum in superioribus posita, quia nō possunt duæ species essentialiter distinctæ æque primo in vnam entitatem coalescere, neque habitus possunt concurrere ad tertium quendā actum specie distinctum à propriis. Si ergo admittūtur hi habitus donorū non sunt confundendi cum virtutibus, quoad efficientiam actuum. Neque illa duplex consideratio actus, vt ab Spiritu S. vel, vt ab homine, quidquam iuuat: nam etiā in actu doni, vt sic, inuenitur ille duplex respectus, quia essentialiter vtrumque includit, nā & est actus vitalis, & liber, vt est voluntatis. Quāuis ergo actus doni eliciatur ab homine, vt agente secundario, non ideo elicitur à virtute, nec sub tali ratione considerari potest. Ob hanc ergo causam habitus donorum possibiles sunt.

Habitus donorum ... possibiles.

Nihilominus tamen, in quæstione de facto aliqui opinati sunt non oportere dona Spiritus S. infundi per modum habitus, etiam si per modum actus conferantur. Ita sentit Vazq. 3. pa. disp. 44. c. 2. n. 7. vbi refert Alensem dicentem, actum doni timoris esse elicitum à virtute humilitatis, nec postulare habitum distinctū ab illa, quod, inquit, nostræ doctrinæ non aduersatur qui dicimus dona Spiritus S. non esse peculiares habitus distinctos ab habitibus virtutum, sed esse peculiares actus; vbi definite profert sententiam de habitibus, quam indecisam reliquerat. 1. 2. disp. 89. c. 2. Dum autem discrimen constituit inter actus, & habitus, videtur cōcedere actus donorum essentialiter distinctos ab actibus virtutū, alioqui non magis erunt dona peculiares actus, quam peculiares habitus: si enim donum non esset, nisi actus quidam virtutis cū quadam perfectione accidentaria, etiam habitus virtutis à quo procedit, quatenus potest esse principiū actus sic perfecti, erit donum in habitu. Et ita existimo cōsequenter loquendum esse, iuxta opinionem Scoti, & aliorum, qui illam sequuntur, & fortasse idem sensit dictus author: nam si sentiret, actum doni esse diuersi ordinis ab actibus virtutum, profecto non diceret elici à virtute. Vocauit ergo peculiarem actum, quia non quilibet actus virtutis, sed heroicus, vel peculiari modo factus nomine doni significatur indicatque hanc denominationem nō refundi in habitum, quia ex actuali instinctu Spiritus S. sumitur. Vnde in posteriori loco negat dona, quæ sunt habitus, ex loco Isaiæ colligi. Ex aliis vero Theologis non inuenio, qui negēt dona esse habitus: nam qui dicunt actus donorum nō essentialiter, sed in modo accidentali differre ab actibus virtutum, nihilominus dicunt, dona esse habitus eosdem, qui sunt virtutes. Qui autem distinguunt dona à virtutibus, tam de habitibus, quā de actibus communiter loqui solent, vt statim referam.

Ex tamen quæstio facti ... Prima ... sententia ...

4.

Non caret tamen hæc sententia difficultate, etiam positis actibus donorum eo modo, quo in superiori libro à nobis explicati sunt. Primo quia illi actus donorum extraordinarii, & rari sunt, quia per motiones singulares, & extra cōmunem legem fiunt, ergo propter illos actus non oportet habitus ponere, quia habitus solum dantur ad ordinarium operandi modū: superfluum n. videtur, ad illos effectus, qui raro, & extra legē fiunt dari habitus, qui in multis erunt perpetuo otiosi, & in paucis, ac in ipsis raro operabuntur. Exemplum accommodatum est de actu cognitionis prophetiæ, qui in se quidē supernaturalis est, & nihilominus ad illum non datur habitus, quia rarus, & extraordinarius est. Secundo idem suadetur ex ratione, & modo operandi habituū, qui est, vt eius actio subsit voluntati habentis: nam habitibus vtimur cū volumus; at vero licet habitus donorum infunderētur iustis, non possent illis vti, cum vellent, quia ille vsus esse debet ex extraordinaria motione Spiritus S. ergo ad tales actus non sunt ponendi habitus: nam semper sufficit actualis motio, quæ pro tunc, seu quādiu durat solet habere eandem efficaciam, quam habitus. Et confirmatur amplius, quia habitus infusi dantur ad agendum cōnaturali modo, isti autem actus nunquā sunt connaturali modo, cum per extraordinariam motio-

Ratione ... nititur superior sententia.

Augetur ratio facta.

Probatur secundo eadem sententia.

Confirmatio.

motionem, & præter legẽ semper fiant. Tertio argumentor, quia neq; ex scriptura, neq; ex Patribus hi habitus colliguntur. In his autẽ rebus supernaturalibus nihil asserendum est, quod reuelatum, vel traditum non sit. Antecedens de scriptura probatur, quia tantũ colligi solent hi habitus ex verbo Isa. 11. *Requiescet super eum spiritus Domini*, qua verbum, requiescet, videtur significare habitualem permanentiã, sed hoc nõ necessario significat infusionem habitus, sed assistentiam quandam Spiritus S. ad mouendum iustum, quando oportuerit, ad similes actus. Sicut dici potest dæmon requiescere in peccatore, quem ad nutum suæ voluntatis mouet, & ad hoc est paratus, etiam si illi habitũ non tribuat. Cætera autem verba Isaiæ potius significant actum, quam habitum; appellat enim illa dona spiritus, quia sunt motiones quædam, quæ per Spiritum S. fiunt. Et eodem modo loquuntur de his donis

Cap. Maiores. Patres libro præcedenti allegati. Et in cap. *Maiores*. de Baptismo. & Clement. vnic. de Summa Trinit. nulla fit mentio de donis, sed tantum de gratia, & virtutib. quæ dicũtur infundi quoad habitum. Solum Concil. Trident. dixit iustificationem fieri per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum. Verumtamen nõ est verisimile, ibi loqui Concilium de specialibus donis Spiritus S. cum de eorum actibus nullam mentionem in tota illa sessione fecisset. Loquitur ergo de donis generali significatione supra declarata, & statim videtur Concilium explicare illa dona esse fidem, spem, & charitatem.

5. *Probabilius est de facto donorum habitus iustis infundi simul cum gratia.*

Hæc quidem argumenta conuincunt, rem hanc ad fidem non pertinere, sed esse incertam. Nihilominus tamen probabilius est, infundi iustis simul cũ gratia habitus donorum specie distinctos ab habitibus virtutum infusarum. Ita docet D. Tho. 1. 2. q. 68. per totã, Bonau. Richar. & alii in 3. d. 24 Henric. quodlib. 4. q. 23. & alii quos in superiori libro retuli. Qui omnes põderant verbum Isaiæ, *Requiescet*, quod significat habitualem permanẽtiam, quia sicut non dicitur spiritus venire ad aliquem, nisi incipiat in illo aliquid operari, ita nõ dicitur requiescere in illo, nisi quia cõtinue, & semper aliquid in eo operatur. Et sic etiam communiter Theologi habitualem gratiam colligunt (vt supra vidimus) ex illis verbis Christi. *Alium paracletum dabit vobis, vt maneat vobiscum*. Et iterũ, *Qui apud vos manebit, & in vobis erit*. Et iterum, *Ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus*. Immeritoq; comparatur requies Spiritus S. in iusto cũ habitatione dæmonis in peccatore: nam dæmon improprie; & solum sin quandam moralem æstimationem propter solum statum culpæ dicitur habitare in peccatore, quia ius quoddã sin ordinem diuinæ iustitiæ in ipsum acquirit, nõ vero quia aliquid permanẽs possit in eo efficere. At Spiritus S. dicitur venire ad hominem, quia in illo nouo modo operatur, ergo quando ita venit ad hominem, vt in eo quiescat, permanentem in eo effectum habet, qui non potest esse nisi habitus; ergo cum per hæc dona dicatur quiescere in homine, satis probabiliter colligitur illa esse habitus. Vnde etiam fit, esse habitus per se infusos, tum quia specialiter attribuuntur Spiritui S. & per antonomasiam vocantur dona eius, tãquam maxime gratis collata, hoc enim nomen doni præ se fert, vt D. Tho. indicauit. Tum quia dantur ad elicendos actus per se, & etiam in substantia supernaturales. Et ex eisdem actibus, & ex modo, quo per hæc dona fiunt, concluditur esse distinctos ab habitibus virtutum, vt satis explicatum est. Ratio autem ponẽdi hos habitus eadem est, quæ de cæteris infusis. Nam sicut est regula generalis, ad omnem actum supernaturalem esse possibilem habitum, ita etiam est generalis regula prouidentiæ diuinæ, ad omnes actus supernaturales pertinentes ad iustorum sanctificationem infundi proportionales habitus. Quæ ratio respondendo ad obiectiones euidentior fiet.

Irrita comparatio Spiritus sancti in iusto cum dæmone in peccatore.

6. *Solutio primæ rationis oppositæ sententiæ.*

Ad primũ respondetur, quod, licet inter actus donorum quidam, qui ab ordinariis legibus exorbitãt, raro fiunt, nisi ex instinctu Spiritus S. nihilominus nõ sunt illi adæquati actus horũ habituum, sed per illos tanq; per notiores peculiarem modum operandi Spiritus S. per hæc dona explicamus, põt tamen, & solet Spiritus S. etiam in aliis materiis virtutum, quæ vel sunt in præcepto, vel in consilio, hoc peculiari modo hominem ad operandum mouere, ita vt in eadẽ materia, in qua posset homo operari ex virtute, tũc altiori modo ex dono operetur, ideoq; isti habitus nec sũt otiosi, nec raro operãtur, si iustus in gratia multo tẽpore perseueret, & motionibus Spiritus S. obtemperet. Ad sm respondet optime D. Thomas, quod licet actus donorũ sint ex speciali motione Spiritus S. nihilominus hos habitus requiri, vt per illos reddatur homo facile mobilis ab Spiritu S. quod nõ est ita intelligendum ac si isti habitus essent tãtum dispositiones passiuæ ad recipiendam motionẽ Spiritus S. quia in hac motione homo non se habet mere passiue, sed ita agitur, vt etiã se agat eliciendo actus, ad quos mouetur, & ideo indiget habitibus, quibus & potestatẽ, & inclinationem accipiat ad illos actus, & ita fit facile mobilis ab Spiritu S. Ad obiectionem autem, quia habitibus vtimur, cum volumus, respondemus, hoc non obstare, quominus in operibus gratiæ excitatio, & motio Spirit⁹ S. præcedere debeat, quæ in hoc modo operandi potest esse altioris rationis, &, ea nõ obstante, homo libere consentit, & elicit moralem actũ doni, & ita vtitur habitu, cum vult. Et eadem ratione ex parte habitus connaturaliter operatur, quamuis modus operandi sit ex peculiari motione Spiritus sancti, quia hoc ipsum cõnaturale est tali habitui.

Solutio secundæ.

Atq; ex his infertur, hos habitus donorum infundi omnibus iustis, tum quia participant integre creatã iustitiam animæ Christi, cui data sunt hæc dona, & in illo censentur promissa omnibus iustis, vt supra de actibus explicauimus, & est eadem ratio de habitibus. Tum etiam, quia decet iustum esse facile mobilem ab Spiritu S. in his, quæ ad propriam eius salutẽ, vel necessaria sunt, vel conuenientia, ad quæ hæc dona ordinantur, & ideo non sunt comparanda cum prophetia, vel aliis gratiis gratis datis, quæ ad aliorum commodum interdum cõmunicantur. Tum deniq; quia hi habitus per se spectant ad complemẽtum, & perfectionem iustitiæ, nam dona intellectualia deseruiunt fidei, & ad perfectum eius vsum multũ conferunt, vt supra declaratum est. Dona autem moralia perfectiores habitus sunt, quã ipsæ virtutes morales, quia circa easdem materias altiori modo operãtur. Vnde addit idem D Thomas, hos habitus non solum infundi omnib. iustis, sed etiam in illis perpetuo permanere, etiam in gloria. Quod satis cõsentaneũ ad testimoniũ Isaiæ dictum est: nam si hæc dona fuerunt in Christo, qui semper fuit beatus, in aliis etiam beatis esse potuerũt. De qua re dixi in 1. to. 3. partis disp. 20. Deniq; addit S. Thom. hæc dona esse necessaria ad salutẽ, quod intelligi põt, vel de necessitate ad melius esse, aut ad maiorem perfectionem, & ita res non habet difficultatem, vt ex dictis manifestum est, vel potest intelligi de necessitate simpliciter, & sic non caret difficultate, vel quia actus horum donorum non videntur ad salutem necessarii, vel quia multo minus sunt necessarii habitus, cum actus possint per actualem gratiam fieri, si fortasse aliquando necessarii sunt. Accedit quod cum sit incertũ an hæc dona sint habitus infusi, non est, cur asseramus esse ad salutem necessaria.

7. *Corollariũ.*

Respõdetur ad exemplũ de prophetia.

Etiam in patria permanẽt habitus donorũ Spiritus sancti

Dubium.

8. *Pergit dubium.*

Vnde qui negant tam virtutes infusas morales, quã habitus donorum, non putant esse necessaria dona, quoad habitus, quia cũ gratia non infunduntur, neq; etiam quoad actus, nisi in quantum ipsi actus virtutũ possunt esse in præcepto. Qui vero admittũt virtutes infusas, & non habitus donorum à virtutibus distinctos, etiam negabunt dona sub ratione donorum esse necessaria, quia ille modus operandi ex singulari motione Spiritus S. non est necessarius ad salutem. Quidam vero negãtes dona distingui à virtutibus, distinguunt inter tria dona intellectualia, sapientiam, sciẽtiam, & intellectum, & alia quatuor moralia: nã hæc

quatuor, cum in re sint idem cū quatuor virtutibus moralibus, ita possunt dici necessaria, sicut ipsę virtutes, & habere connexionem, & cum gratia, & inter se, sicut habent virtutes. De prioribus autem tribus donis, etiā si infusa sint, negant esse necessaria, vel habere connexionem cū gratia, quia multi sunt Christiani iusti, qui nulla pollēt scientia, vel sapientia, vt aperte tradit Aug. l. 14. de Trinit. c. 1. & nihilominus per intellectum, & prudentiam sunt sufficienter instructi ex parte intellectus ad salutem, & alioqui hæc dona intellectualia possunt facile manere in peccatore, quia non pendent ex bonis moribus, & fides videtur esse sufficiens illorum fundamentum.

Dona intellectualia, vt sapientia, scientia, & intellectus possunt manere in homine peccatore.

9. Sed nihilominus, supponendo hæc dona esse habitus infusos à cæteris distinctos, sententia D. Tho. de necessitate, & connexione illorum satis consequens est ad illud principium, & facile defēditur. Nam quia hæc dona peculiarem addunt perfectionē in ordine ad singularem motionem Spiritus S. merito censentur propria filiorum Dei, in quibus Spiritus S. inhabitat, quod ordo verborum Isaiæ indicat, cū præmittit, *Requiescet super eum Spiritus Domini.* Hinc ergo censentur habere connexionem cum gratia, & ab illa nō separari. Non quia nō possunt manere cum fide mortua, & illam iuuare, sed quia illa ordinantur ad perfectionem propriæ salutis, & fidei, quæ statui peccati nō est consentanea. Vnde etiam fit, vt omnia dona etiam inter se sint connexa, saltem ratione gratiæ, in qua radicantur. Deniq; ob eandem connexionem cum gratia dici possunt necessaria ad salutem, sicut gratia ipsa habitualis necessaria est. Dicitur autē necessaria, non quia per se cadat sub præceptum: nam præcepta non dantur de habitibus, sed de actibus, nec quia sine habitibus non possent fieri actus sufficientes ad salutem de potentia absoluta, sed quia sīm diuinam ordinationem necessaria est, & homini pręceptum est impositū se disponendi ad illā, quādo illa caret, & nō repellēdi illā quādo illā habet. Dici etiā possunt necessaria dona ratione suorum actuum: in moralibus quidem, quia interdum tenetur homo sequi Spiritus S. instinctum; in intellectualibus vero, licet fortasse actus non sint necessarii per modū actus præcepti, possunt interdū esse necessarii per modum auxilii ad fidem, vel charitatem conseruandā opportuni. Vnde etiam fieri pōt, vt interdum teneatur homo intellectum, & sapientiā postulare. Qua propter non est, cur dibutemus etiam indoctis, & idiotis hominibus iustis cōmunicari hæc dona intellectualia, quoad habitum, quia etiā ad simpliciter credendū possunt pro sua capacitate illis donis iuuari, vel ad apprehendendas conuenienti modo res fidei, vel ad iudicium ferendum de earum cōueniētia, & credibilitate, quamuis ob defectū specierum, & carētiam habitus, & consuetudinis, & doctrinæ non valeant vel obscuriora mysteria explicare, vel illa defendere. De qua re August. supra loquebatur. Vnde non tractat ibi de ꝓprio dono sapientię, sed vel sapientiæ Theologiæ, q̄ vsu acquirimus, vel de sapientia, & scientia, prout inter gratias gratis datas numerantur. Vt exponit S. Thom. 2.2. quæst. 9. art. 1. ad. 2.

Sententiam S. Thom. amplectimur.

Homini impositum est præceptū disponendi se ad gratiā si illa caret, & non expellendi, si illam habet

Idiotis iustis dona communicantur.

10. Vltimo supererat dicendum de numero donorum quoad habitus. Sed de hoc nihil est certum. Nam, licet ab Isaia septem dona numerentur, multi censent non esse necessarium, illum numerum sumere, tanquam præcisum, ac definitum, sed per septenarium illum numerum mystice fuisse plenitudinem quandā donorum significatam, vt Ambrosius, Cyrillus, & alii Patres allegati superiori lib. c. 12. exponunt, vel poni numerum certum pro incerto, vt ex illis tanquā præcipuis donis alia similia intelligantur. Et quāuis probabilius dicatur in omni proprietate septem nominata esse dona Spiritus S. sicut illa in septem actibus supra explicauimus, ad quos omnes motiones Spiritus S. reducuntur; nihilominus necesse non est illis actibus septem tantum simplices habitus correspondere, nec etiam cogimur propter omnes actus distinctos habitus, etiā diuersos ponere. Nam si quis dicat in potentia intellectiua eundem esse habitū doni, qui efficit actus sapientiæ, scientiæ, & intellectus, solumq; per diuersos respectus ratione distingui, sicut intellectus diuiditur in rationem superiorem, & inferiorē, non multum errabit, licet probabilius sit, illis tribus habitibus tres simplices actus correspondere, quia & inter se habent sufficientem rationem distinctionis, quæ ex actibus, & modo procedēdi sumitur, & vnusquisque in se habet sufficientem rationem vnitatis, ad eum modum, quo fides est vnus simplex habitus in tota materia fidei. De aliis vero donis moralibus, licet merito reuocentur ad quaternarium numerum sicut quatuor virtutes cardinales numerantur, tamen sicut virtutes non sunt quatuor habitus tantum (nam sub illis saltem, quæ ad voluntatem pertinent, sub vnoquoq; membro continentur multi habitus; imo & variæ virtutes specie diuersæ, vt sunt iustitia, religio, fidelitas, & plures alii) ita de donis facile cogitari potest, ideoq; quoad hunc numerum nihil est certum. Quamuis de dono Cōsilii probabilius sit, esse vnicum simplicem habitum circa totam materiā moralem. Nam etiam virtus prudentiæ vna esse censetur iuxta probabiliorem sententiam, propter connexionem omnium virtutum moraliū in ordine ad prudentiam, & propter vniformitatem quandam in modo iudicandi ex eisdem principiis, quę multo maior in consilio ex motione Spiritus S. inuenitur. De aliis vero tribus donis voluntatis, licet certū sit habitus illorum esse distinguendos ad modum trium virtutum cardinalium, nihilominus incertum est an vnumquodq; illorum sit collectio plurium habituum, vel vnius tantum, qui propter eminentiam, & excellentiam suam, & simpliciorem modum operandi ex motione Spiritus S. sit veluti vniuersale principiū operandi in vnaquaq; materia virtutis. De qua re aliis iudicium relinquo, quia de illa nihil à Theologis dictum inuenio.

Probabilitas de numero donorum Spiritus sancti.

Verior opinio.

CAPVT XI.

Vtrum præter habitus operatiuos detur iustis habitualis gratia ab illis distincta, & in ipsa animæ substantia immediate infusa, tractaturq; sententia negans.

Solet hæc quæstio à Theologis tractari sub hoc titulo, an gratia sanctificans distinguatur realiter à virtutibus, & specialiter à charitate. Nam de cæteris nulla est, neq; esse potest controuersia inter Catholicos, qui confitentur moraliter peccando gratiam & charitatem amitti, non tamen fidem, & spem, nisi per quædam peccata illis specialiter contraria. Vnde manifestum est, gratiam esse rem aliquam à fide, & spe distinctam Quod nō minus certum est de gratia sanctificante respectu moralium virtutum, vel donorū, quia hæc omnia à charitate distinguuntur, etiam ex sententia omnium, qui illa infundi docuerunt. Ergo si gratia est idem, quod charitas, necesse est, vt etiam gratia ab illis donis distinguatur, vel si gratia sanctificans est à charitate distincta, multo magis à cæteris moralibus virtutibus, & donis distinguetur, quia nec virtutes morales, nec dona immediate respiciūt Deū, & ideo nullum illorū potest formaliter per se primo animam Deo gratā reddere. Tota ergo difficultas reducitur ad cōparationem inter gratiam, & charitatē. 1.

Status quæstionis.

In hoc ergo puncto prima sententia est gratiā non esse aliam formam, nisi charitatem, ac proinde in donis infusis ex vi iustificationis nullum esse præter ea, quæ ad aliquod genus operationis immediate ordinantur. Ita docuit Alens 3 part. q. 61. (alias 69.) Mēb. 2. art. 4. Richard. in 2. d. 26. ar. 1. q. 4. Durand. q. 1. Scot. q. vnic. Gabr. art. 2. conclus. 4. Maior. q. 1. Bassol. d. 28. q. 1. Marsil. in 2. q. 17. art. 1. Citatur etiam Bonauentura, sed immerito, vt infra dicam. Et hanc sententiā late defendunt Vega lib. 7. in Trid. c. 25. & Bellar. l. 1. de Grat. & lib. arb. c. 6. & Casp. Cassal. l. 1. de Quadripart. iustit. In duobus autem videtur esse aliqua differentia 2.

Prima opinio.

rentia inter hos authores, nã Durandus indicat gratiã, & charitatem neq; re neque ratione distingui, & voces illas esse synonymas, quia esse gratum, & esse charum idem sunt: primum autem facit gratia, & secundum charitas. Alii vero eas ratione saltem distinguunt per respectum ad diuersos effectus nam charitas perficiendo formaliter hominem, facit illum bonum apud Deum, ac proinde valde diligibilem Deo, & hoc est esse gratum, simul vero reddit hominem diligentem, seu dilectiuum Dei, & sub hoc posteriori respectu vocatur charitas, sub priori autem vocatur gratia. Sicut ergo amabile, & amatiuum, vt ita dicam, ratione saltem distinguuntur, ita gratia, & charitas. Et ita sentiunt Scotus, Gabriel, Maior, & alii. Qui consequenter dicunt tam gratiam, quam charitatem immediate infundi voluntati, in quo cum illis conuenit Durandus. Alii vero constituunt saltem distinctionem formalem, & ex natura rei inter gratiam, & charitatem, & ad hoc explicandum discordant etiam à dictis authoribus circa subiectum gratiæ. Dicunt enim gratiam esse in essentia animæ, & charitatem in voluntate. Ad explicandam autem distinctionem inter eas supponunt, potentias animæ, non distingui realiter ab anima, distingui autem formaliter ex natura rei. Ita ergo dicunt, vnam esse formam, quæ animam Deo gratam reddit, & quæ vires dat voluntati ad Deum amandum, & priori ratione esse in essentia animæ, posteriori autem in voluntate, & ita gratiam, & charitatem eodem modo inter se distingui, quo substantia animæ, & voluntas. Sed hæc varietas parum ad rem nostram refert, & ideo illam examinare nobis non est necesse: nam fundamenta huius sententiæ communia sunt, & ab illa quæst. physica de distinctione voluntatis abstrahenda sunt, quia distinctio inter hos habitus, vel virtutes ab illa non pendet, nam fides in omni sententia distinguitur realiter à gratia, siue intellectus distinguatur ab anima, siue non, & spes, & charitas, inter se distinguuntur, etiam si sint in voluntate.

3. *Probatur primo hæc sententia ex Scriptura.* Primum ergo huius sententiæ fundamentum sumitur ex scriptura, in qua quidquid de gratia dicitur attribuitur charitati, & è conuerso, ergo signum est, esse vnam, & eãdem formam. Antecedens patet, quia gratiæ dicitur esse proprium homines filios Dei constituere, & tamen de charitate dicitur. 1. Ioan. 3. *Videte qualem charitatem dedit nobis Deus, vt filii Dei nominemur, & simus.* *Secundo.* Secundo per gratiam iustificamur, iuxta illud ad Romanos 3. *Iustificati gratis per gratiam ipsius*, & tamen hoc ipsum tribuitur charitati cap. 5. dum dicitur, *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis*, quæ inferius *abundantia gratiæ, & donationis* appellatur. *Tertio.* Tertio sicut gratiæ tribuitur regeneratio, ita de charitate dicitur. 1. Ioan. 4. *Omnis qui diligit ex Deo natus est.* *Quarto.* Quarto gratiæ maxime proprium est, hominem facere gratum Deo, id est Deo dilectum seu diligibilem ab illo, charitas autem est, quæ maxime facit hominem diligibilem Deo: nã de illa dicit diuina sapientia cap. 8. *Ego diligentes me diligo.* Et Christus Ioan. 14. *Siquis diligit me, diligetur à Patre meo.* *Quinto.* Quinto gratia est sanctitas animæ, de charitate autem dicitur ad Ephes. 1. *Elegit nos in ipso, vt essemus sancti, & electi in conspectu eius in charitate.* *Sexto.* Sexto, gratia etiã peccatum expellit, nam hoc ad sanctitatem pertinet. Vnde dicitur. 1. Ioan. 3. *Omnis, qui in eo manet, & non peccat.* Et iterum, *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet,* Et tamen ibidẽ subditur, *Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitã, quoniam diligimus fratres, & qui non diligit manet in morte.* Et Luc. 7. dicitur. *Remittuntur ei peccata multa, quoniã dilexit multum.* *Septimo.* Septimo, per gratiam dicitur Deus habitare in hominibus iustis, hoc autem est propriissimum attributũ charitatis, iuxta illud 1. Ioan. 4. *Deus charitas est, & qui manet in charitate in Deo manet, & Deus in eo.* *Octauo.* Octauo, gratia sanctificãs censetur esse maximũ inter omnia dona gratiæ, iuxta illud Petr. 2. epist. 1. *Maxima, & pretiosa nobis promissa donauit, vt per hæc efficiamini diuinæ consortes naturæ.* At charitas præfertur cæteris donis Dei à Paulo 1. ad Corinth. 3. & ideo ad Coloss. 3. illam vocat, *Vinculum perfectionis*, ergo non possunt hæc esse duo dona gratiæ, quia non possunt esse æque, vel summe perfecta.

4. *Secundo. Ex Conc. Trident.* Secundo fundari potest hæc sententia in Concilio Trident. sess. 6. cap. 7. vbi cum dixisset. *Hominem iustificari per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum*, & vlterius docuisset causam formalem nostræ iustificationis esse, *Iustitiam, qua interius renouamur, eam in nobis recipientes, quia nemo potest esse iustus, nisi cui merita passionis Domini nostri Iesu Christi communicantur*, subiungit. *Id tamen in hac impii iustificatione, dum eiusdem passionis merito per Spiritum sanctum charitas diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur.* In quo contextu eandem, quam gratiam, & iustitiam vocauerat, declarare videtur esse charitatem. Et (quod amplius est) statim addit in iustificatione hæc tria simul infundi, *fidem, spem, charitatem*, nulla facta mentione alterius gratiæ, seu doni. Et cap. 10. cum dixisset, hanc iustitiam bonis operibus augeri, adiungit. *Hoc vero iustitiæ incrementum petit Sancta Ecclesia cum orat, da nobis Domine fidei spei, & charitatis augmentum.* indicans iustitiam in his tribus tantum cõsistere, nimirum in charitate per se, in aliis, vt charitate formantur. Item in canon. 11. definit iustificationem non fieri sine *gratia, & charitate*, quæ in cordibus hominum *diffundatur*. In quo loquendi modo singulare verbum, *diffundatur*, indicat gratiã, & charitatem vnam tantum formam esse. Denique Sess. 14. cap. 4. dicit contritionem charitate perfectam hominem Deo reconciliare, gratia autem est, quæ hominẽ Deo reconciliat.

5. *Tertio ex Patribus.* Tertio potest hæc sententia Patribus attribui propter similes locutiones. Nam Leo Papa Sermon. de S. Laurentio: *Omnium* (inquit) *summa virtutum, & totius plenitudo iustitiæ de illo amore nascitur, quo Deus, proximusque diligitur:* Augustinus vero de Natur. & grat. cap 42. *Charitas* (inquit) *est verissima, plenissima, perfectissimaque iustitia.* Et tract. 5. in primam Epist. Ioannis. *Charitas* (inquit) *est, quæ separat inter filios Dei, & filios perditionis.* Idemque habet. 15. de Trinitat. cap. 18. dicens, *Nullum esse isto Dei dono excellentius*, scilicet charitate. Et tract. 32. in Ioannem circa finem de Apostolo dicit: *His omnibus tam magnis rebus præposuit charitatem, ipsam habeto, & cuncta habebis, quia sine illa nihil proderit, quidquid habere potueris.* Et concion. 1. in Psal. 113. *Nihil* (inquit) *eminentius in Scriptura sancta inueniri potest, quam charitas.* Et tract. 9. in 1. Epist. Ioannis dicit, charitatem esse animæ pulchritudinem, quæ reddit animam amabilem Deo. Et lib. de Morib. Eccles. cap. 12. & 13. dicit, charitatem esse formam sanctificantem animam, & in dicto lib. 15. de Trinit. cap. 18. dicit charitatem diuidere inter filios Dei, & filios perditionis. Et multa similia habet libro de Grat. & libero arbitrio cap. 17. & Serm. 43. & 50. de Verb. Domini. Ex quibus omnibus constat, Augustinum tribuere charitati omnia, propter quæ potest gratia desiderari, ac proinde superfluam esse gratiam, quæ sit forma distincta. Simile fere argumentum sumi potest ex Gregorio Homil. 27. in Euangel. quatenus dicit, charitatem esse radicem omnium virtutum, sentiens ipsam charitatẽ non habere priorẽ radicem. At vero si gratia esset distincta à charitate, ipsa esset radix charitatis, & à fortiori cæterarum virtutum. Homil. etiam 38. in Euangel, dicit charitatem esse vestem nuptialem, per quam solent Patres, & Expositores intelligere gratiam sanctificantem. Denique Prosper libro 3. de Vita contemplatiua cap. 13. inter alia attributa charitatis. *Est* (inquit) *mors criminum, vita virtutum, anima sanctarum mentium, in peccatis suis mortuos suscitat.* Quæ omnia maxime propria formæ gratiæ esse videntur.

6. *Tandem rationibus fulcitur.* Vltimo adduntur rationes. Prima esse potest, quia gratiæ necessitas tota sumitur ex operatione: si enim ad bene operandum, non esset necessaria gratia, nun-

nũquam esset cogitata, vel prædicata, neque habitus per se infusi fuissent necessarii, nisi in homine essent operationes aliquo modo supernaturales, quæ sine virtutibus supernaturalibus fieri connaturali modo nõ possent. Sed gratia, quæ sit forma distincta à charitate, ad nullam operationem necessaria est, quia ad omnia opera virtutum sufficiunt virtutes, & dona supra enumerata, & ideo neq; illi Theologi, qui gratiã à charitate distinguũt, illam propter operationẽ ponunt. Respondent autem per se, & propter suum effectum formalem, necessariam esse, & consequenter etiam requiri propter modum moralem operis id est, propter condignitatem illius ad proprium, & perfectum meritum necessariam, licet propter substantiã, vel physicam proprietatem operis non requiratur.

7. *Refutatur, & arguitur 2.* Sed contra hoc instatur secundo, quia talis effectus formalis intelligi non potest distinctus ab effectu formali charitatis. Nam ille effectus quis est, nisi esse sanctum, vel dilectum? ad hunc autem sufficit charitas, quatenus à forma intrinseca fieri potest. Declaratur minor, quia hę voces: *Dilectus*, vel *gratus*, interdũ significare possunt denominationẽ extrinsecã ab actu diligẽtis vel cõplacẽtis sibi in aliquo, ad hũc quasi effectũ vel potius denominationem clarum est, non esse intrinsecam formam necessariam, si præcise in illa denominatione actuali (vt sic dicam) sistatur. Alio vero modo, & in hac materia magis proprio, & recepto, verba illa significant proprietatem personæ dilectæ, quæ reddit illam diligibilem, & gratam, in quo sensu illa re vera est denominatio intrinseca, & à forma inhærente in persona grata, vt latius tractando de iustificatione dicendum est. Ad hanc autem internam denominationem sufficit charitas, quia forma illa, vel proprietas, quæ reddit hominem singulariter dilectum à Deo, non est, nisi illa forma, quæ facit hominem simpliciter bonũ, & sanctum, nam hoc est, quod Deo in homine maxime placet, indeq; gratus denominatur. Charitas autem reddit hominẽ simpliciter bonum: nam est suprema virtus, quæ bonum reddit habentem, & est vera amicitia ad Deum, & ideo facit hominem diligibilem ab ipso Deo, ac deniq; vnit hominem Deo, tanquam vltimo fini super omnia dilecto, ac subinde expellit omne peccatum, in quo sanctitas consummatur.

8. *Tertio probatur.* Vnde arguitur tertio, quia vel gratia à charitate distincta est in essentia animæ, vel in potentia, non potest esse in potẽtia, quia deberet illam complere, & inclinare ad aliquam determinatam operationem, nam perfectio recipitur in perfectibili ad modũ eius. Neq; etiam videtur esse posse immediate in essentia animæ, quia nullum determinatum, & quasi specificum effectum potest illi conferre. Quia hic effectus, scilicet esse gratum, vel dilectum, vt tenet se ex parte obiecti, seu personæ à Deo dilectæ, nihil aliud significat, quam esse bonum, quod prædicatum de se transcendens est, & suo modo per quamcunque virtutem ex parte confertur, per charitatem autem censetur simpliciter dari, quia virtute continet omnes, & nihilominus in singulis determinatur secundum peculiarem effectum, quem vnaquæque confert in ordine ad suam operationem. In essentia autem animæ non potest intelligi specifica perfectio determinatam cõferens bonitatem; ergo nec specialis forma gratiæ, quæ illam peculiari modo amabilem, vel gratam reddat. Et confirmatur, quia per gratiam expellitur peccatũ, ergo in eo subiecto immediate recipitur, in quo proxime inest peccatum. At peccatum est proxime in voluntate; ergo in illa etiam est gratia, ac subinde non est, aliud, quam charitas.

9. *Quarta ratio.* Quarto, est commune scholasticorum argumentum, quia si gratia, & charitas realiter distinguerentur, possent à Deo separari, quod non videtur admittẽdum. Alias posset aliquis vel sine charitate esse sanctus & gratus Deo, contra illud 1. ad Cor. 13 *Si charitatem non habuero, nihil mihi prodest*, vel è contrario posset esse gratus, & non acceptus Deo, si habens gratiam, nõ haberet charitatẽ ad ipsum. Vel posset cum sola charitate diligere, licet non esset dilectus, q; etiam repugnat verbo Dei docentis diligere diligẽtes se. Aut deniq; posset quis diligere, & diligi cum charitate sine gratia, & ita potuit etiam nunc fieri, ac proinde superflua est peculiaris qualitas gratiæ. Quinto, si gratia esset distincta à virtutibus, compararetur ad illas, sicut essentia ad proprietates, vel sicut substãtia animæ ad potentias, ergo omnes virtutes infusæ penderent à gratia, non solum quoad esse virtutis, quem dicũtur habere à charitate, sed etiam quoad substantiã ipsorum habituũ, quia omnes manarent ab illa, sicut passiones ab essentia, hoc autem dici non potest, alias etiam habitus fidei, & spei admitterentur, amissa gratia. Atque hæc sunt motiua, quæ opinionem hanc sine dubio faciunt valde probabilem. *Quinto denique probatur idem institutum*

CAPVT XII.

Gratiam esse formam à charitate realiter distinctam verius iudicatur.

Sententiam hanc præferendam censemus, tũ quia à pluribus, & grauioribus Theologis recepta est, tum etiam quia est satis conformis Scripturis, & Patribus, tum deniq; quia magis commendat diuinam gratiam, meliusq; totum ordinem supernaturalium perfectionum declarat. Docuit ergo hanc sentẽtiam D. Thom. 1. 2. q. 113. art. 3. & 3. contr. gent. c. 150. & 151. & q. 27. de Verit. art. 1. & sequuntur omnes Thomistæ Caiet. Conr. & Medina in d. art. 3. Ferrar. d. cap. 151. in fine, Capreol. in 2. d. 26. q. 1. & ibid. Hispal. late Sotol. 2. de Natur. & grat. c. 17. & 18. Valent. to. 2. d. 8. q. 2. p. 2. Tenuit etiam Antonin. 4. part. tit. 9. c. 2. §. Ægid. in 2. d. 26. q. 1. art. 2. & q. 2. ar. 1. & ibi Argent. ar. 1. Alber. art. 3. & in 3. d. 27. ar. 3. vbi etiam Bonauent. art. 1. q. 3. & 4. eandem opinionem amplectitur, quamuis circa illã habeat singularem opinionem infra explicandã. Deniq; Alexan. etiam 4. p. quæst. 13. art. 1. videtur gratiam distinguere à virtutibus, & illam in substantia animæ immediate collocare: *nam primus* (inquit) *actus gratiæ in anima est vita spiritualis, non mediantibus potentiis.* 1.

Difficile autem est sententiam hanc ex Scriptura, Conciliis, aut Patribus ostendere, quia licet sæpe dicant, sanctificari nos per Dei gratiã, vel infundi nobis gratiã sanctificãtẽ, seu gratiã sanctificationis, quibus modis sæpi⁹ loqtur August vt videre licet l. 1. de Grat. Christi cap. 30. & sequentibus, & epist. 105. & 107. & l. de Spirit. & lit. c. 32. Ex hac vero appellatione gratiæ nihil certum, & firmũ colligi potest, quia vox *gratia*, valde generalis est, & de omnibus donis supernaturalibus proprie dicitur. Ex quibus donis omnia illa, quæ aliquid conferunt ad veram sanctitatem hominis recipiẽtis ad sanctificantem gratiam pertinent, & ita possunt sub voce illa comprehendi, & præsertim charitas, quæ peccatum mortale secũ nõ admittit. Vt ergo sententiã hanc probabiliter ex Patribus, & Scriptura colligamus, prius est rationis discursu declarãda, & persuadenda, & inde non difficile ostendetur q̃ sit consentanea locutionibus Scripturæ, & Patrum, quamuis eis solis sufficienter probari non possit. Nomine igitur gratiæ sanctificãtis intilligimus formam quandam accidentalem quidem in se, quia infunditur animæ, & illi inhæret, comparatione autem aliarũ virtutum infusarum se habentem ad modum formæ substantialis, quia nõ datur tanquam principiũ proximũ alicuius determinatæ operationis, sed ad dandum animæ esse quoddam diuinum. Vnde per hanc formam participatur natura diuina, nõ prout est intellectus, vel voluntas, vel aliud attributũ, quod sit operatio, vel principiũ proximum operandi, sed prout est essentia quædam, & natura supra omnẽ naturã substantialẽ creatã, & creabilẽ. Vnde fit, vt sicut natura diuina secundum rationem est quasi radix intellectus, & voluntatis diuinæ, ita hæc forma sit quasi radix secundũ rem infusarum virtutũ, etiã charitatis. Et hinc tandem fit vt per hanc formam primo deificetur 2. *Cur postponatur authoritas.* *Quid nomen gratiæ significet.* *Gratia confert animæ esse quoddam diuinum.*

cetur anima, & consequenter ex vi eius connaturaliter expellatur peccatum, ac denique ratione illius debeantur deificæ operationes vsque ad visionem beatam suo tempore obtinendam.

3. *Possibilitas qualitatis natura probatur.* Primum ergo probandū est hanc qualitatem, prout illā explicuimus, esse possibilem. Quod in primis satis persuaderi potest, quia nulla implicatio contradictionis in hoc effectu ostendi potest. Si enim Deus potuit homini cōmunicare participationem singularem suæ visionis, & diuini amoris, cur non poterit cōmunicare excellentem quandam participationem suæ naturæ, vt talis natura, & substantia est? Itē cum in Deo visio, & amor sui nō re, sed ratione distinguātur, nihilominus operationes, quibus ab homine participātur, in re ipsa distinctæ sunt iuxta recipientis capacitatē. Et similiter licet in Deo actus videndi, & lumē intelligibile, & actus se amādi, & charitas, seu voluntas, quæ concipitur, vt principiū eius, in re non distinguantur, sed ratione tantū, nihilominus ab homine participātur per formas, seu qualitates realiter distinctas, quales sunt lumē glorię, & visio Dei, & virtus charitatis, & dilectio ab ea procedens, propter eādem nimirū rationē, quod hæc participantur ad modū recipientis. Ergo simili modo, quamuis in Deo amor, & voluntas sola ratione à natura Dei distinguantur, nihilominus potest natura diuina participari ab homine per formā re ipsa distinctā ab habitu, & actu charitatis eius, quia talis etiā participatio fieri nō repugnat, & fieri debet iuxta capacitatē recipiētis.

4. *Alia ratio de possibilitate gratiæ.* Deinde argumentor in hunc modū, quia talis qualitas non potest cogitari impossibilis ex parte potentiæ diuinæ, cum illa sit infinita, & de se omnia possit. Neque etiam ex parte naturæ diuinæ, eo quod nō sit participabilis sub ratione essentiæ, vel naturæ. Nam hoc falsum esse ostenditur, etiam in naturali ordine rerū; nam Angelus v. g. & anima rationalis sicut per suas potentias participant intellectū, & voluntatem Dei, ita per suam substantialem naturam participant essentiam Dei, vt substantialis quædam natura est, & essentialiter intellectualis; ergo eadem ratione nō repugnabit diuinam naturā, vt talis est, esse participabilem modo altiori, & supernaturali. Si enim intellectus, & voluntatis Dei potest dari participatio creata altioris ordinis, quam sint naturales potentiæ rationales, cur nō poterit dari participatio naturæ diuinæ altioris etiam ordinis proportionata illis supernaturalibus donis, & ordine naturæ prior, & illorū quasi radix? Neque enim necesse est, vt talis participatio habeat substantiales perfectiones diuinæ naturæ incommunicabiles creaturæ, vt sunt esse per essentiam, & cum summa independentia. Tunc enim non esset participatio, sed identitas, seu æqualitas, sed satis est, vt sit participatio creata alterius ordinis, sicut sunt lumen gloriæ, & charitas. Neq; etiam oportet, vt talis participatio fiat per substantiam, tum quia aliunde repugnat dari substantiam supernaturalis ordinis, vt alibi probatum est, tum quia agimus de participatione, quę ab homine, vel Angelo participari possit, quibus noua substantialis forma aduenire nō potest; ergo sicut lumen diuinū, licet in se sit substantia, nihilominus participatur per lumen accidentale, ita etiam natura diuina, licet in se sit substātialis, poterit à persona creata altiori modo, quam per propriā substantiā, per formā accidentalē diuini ordinis participari.

5. *Aliis modis possibilitas gratiæ indicatur.* Neq; etiam poterit hæc repugnantia ex parte subiecti cogitari, quia ex parte illius non est necessaria capacitas naturalis; & obedientialis non magis deest in anima respectu talis qualitatis, quā desit in intellectu, & voluntate ad virtutes infusas recipiēdas. Ac deniq; nō potest assignari repugnantia ex genere talis qualitatis. Affirmari enim nō potest, implicationē inuoluere dari aliquā qualitatem supernaturalem, quæ sit forma dans formaliter aliquod esse supernaturale, quod non ordinetur per se primo ad aliquam operationem, tanquam proximum principium eius nam quæ est, vel qualis hæc repugnantia? In naturali enim ordine experimur dari formas accidentales afficientes formaliter subiectum, licet vim agendi non præbeant, vt est quantitas, & in genere qualitatis albedo, pulchritudo, & aliæ similes. Imo etiam formæ substantiales per se primo ordinantur ad dandū esse formaliter, ad agendum vero nō ita, sed per suas potentias vel qualitates: quid ergo mirum, quod in ordine supernaturali detur aliqua similis forma, quæ solum formaliter perficiat animam, eamq; pulcherrimam reddat in diuino ordine, quamuis non per se immediate, sed per virtutes sibi connaturales operetur. *Exemplis confirmatur.* Eo vel maxime, quod secundum veram Theologiam definitionibus Conciliorū consentaneam character forma est, & qualitas supernaturalis ordinis, quæ formaliter perficit animam, non enim potest aliter illam consignare, & quasi sigillare, & tamen non est principium proprium, & physicum alicuius operationis sibi connaturalis, vt in 3. tom. 3. partis declaratum est: non est ergo cur repugnet dari altiorem formam gratiæ dantem nobilius esse supernaturale. Præsertim quia fortasse illa efficaciam aliquam habet, vt statim dicam.

6. *Probatur iustis de facto infundi gratiam.* Supposita ergo possibilitate talis gratiæ, nō est difficile ostendere, esse valde consentaneum rationi, ac proinde valde credibile infundi iustis hanc gratiam, quæ sit quasi totius iustitię supernaturalis fundamētum, vel potius essentia. Probatur primo quia rationi consonū est, vt Deus non minus cumulate perficiat naturā in ordine supernaturali, quā in naturali, seruata proportione; sed in ordine naturæ ita rem cōstituit, vt primo det illi substantialem formam, deinde potentias, & virtutes agendi, tanquam cōnexas cum forma, & in ea radicatas; ergo simili modo debuit natura ad diuinū ordinē subleuari, primo participando diuinam naturam per gratiam quasi deificantē animā, & deinde per virtutes operatiuas ipsi gratiæ, tanquam essentiæ, & radici coniunctas. Et in idem fere redit ratio D. Thomæ, qua persuadet dari hanc gratiam, quia prius est forma, quæ dat esse (vtiq; simpliciter, & quasi substantiale) quā quæ dat operari. Item quod virtus debet esse dispositio perfecti ad optimū, ideoque virtutes infusæ debent supponere quasi naturam quandam supernaturalem, cui connaturales sint, quamque in ordine ad optimos actus perficiant.

7. *Probatur deinde eadē conclusio.* Vnde argumentor secundo, quia nō potest charitas esse quasi prima forma dans hoc esse supernaturale, cui cętera debeantur, primo quia illa etiam est virtus proxime operatiua, & ideo supponere debet esse diuinū, cui sit cōnaturalis talis diligēdi modus. Omnis enim appetitus sequitur aliquam formam, charitas autē est veluti quidam appetitus superioris ordinis; ergo supponit priorem formam dantem esse diuinū, cui talis modus amandi proportionatus, & cōnaturalis est. Deinde quia virtutes supernaturales nō tantum perficiunt voluntatem, sed etiam intellectū, qui prior potētia est. Ergo prima perfectio illius ordinis, in qua cęteræ connectantur, & ratione cuius debeantur, nō est perfectio solius voluntatis, sed altiorē formam esse necesse est. *Declaratur ab exemplo.* Declaraturq; hoc optime in statu beatitudinis, vbi inter virtutes etiam operatiuas nō est prima, & principalis charitas, sed prior, & principalior est lumen gloriæ, nam visio beata ibi magis perficit animam, quam amor; ergo signū est etiam in via non esse charitatē primam formam deificantem animam. Tum quia eadem est forma principaliter sanctificans animā in via, & in patria. Tū quia etiam in statu beatitudinis supponi debet in Angelo, vel anima aliqua intrinseca forma, in qua tanquam in supernaturali essentia, tam lumē gloriæ, quam charitas radicētur. Et ita per se loquēdo, sicut anima est prior intellectu, & voluntate, & intellectus, quā voluntas, ita in supernaturali ordine prior est gratia, quā perfectio intellectus, vel volūtatis, & prius lumen, quam charitas. Dico autem, *per se*, quia in via ratione fidei, & vt habeat locum dispositio, vel meritum in illa fundatum, præcedit fides, quasi ex dispensatione

propter imperfectionem præsentis status, & ideo in Christo, vbi hęc ratio cessauit, & gratia creata à principio habuit perfectum, & connaturalem statum, & lumen intellectus naturæ ordine præcessit charitatē.

8. *Tertium argumentum ex intimo illapsu diuino in animam.* Tertiam rationem sumere possumus ex perfecto illapsu Dei in animam, vt enim ex parte sit completus, non tantum debet fieri in potentiis, sed etiam in essentia, seu substantia animæ, ita vt non tantum in potentiis, sed etiā in essentia animæ nouo modo incipiat esse Spiritus sanctus, quando anima iustificatur. Vnde multi Theologi docent, etiam in beatitudine esse illapsum Dei in animam per gratiā consummatā prius natura, & aliter, quam per visionem, ergo hic illapsus in via inchoatur per gratiam sanctificantem, ratione cuius debetur & charitas in via, & visio in patria. *Confirmatio.* Vnde potest hæc ratio simul cū præcedenti confirmari, quia in iustis esse debet aliqua forma, cui sit connaturalis supernaturalis beatitudo consistens in visione Dei, & consequenter debeatur animæ, vt deificatæ per illam formam. At vero hæc forma non est charitas, nam illa est de se posterior illa beatitudine, & quasi consequens ad illam spectatam, vt in visione Dei consistit; ergo est alia forma prior tam charitate, quam visione, quæ se habet per modum naturæ principalis, cui tales operationes debentur in statu perfecto.

9. *Quartum argumentū ex effectu formali deductum.* Quarta ratio sumi potest ex effectu formali excludendi peccatum mortale. Supponimus enim (quod infra tractandum est) esse aliquam formam supernaturalem animæ inhærentem, quæ formaliter excludit culpam mortalem. Deinde supponimus hanc formam non esse ipsum actū charitatis, quia nec semper necessarius est, nec sufficiens per se, ac proxime, vt in 1. tom 3. partis late probaui, & inferius attingam. Ex quo vlterius probabiliter inferimus, habitum charitatis non esse illam formā, quæ formaliter peccatum expellit, quia vel est minus perfectus, quam actus, vt aliqui volunt, vel, licet sit eminentior, quia cōparatur ad actum per modū potentiæ, non tribuit animæ alium modū rectitudinis, sed eandem permanentiorem. *Habitus charitatis nō expellit formaliter peccatum à subiecto.* Ergo oportet, vt illa forma, quæ ita sanctificat, seu deificat animam, vt secum non admittat culpam mortalē, sit excellētior, & natura prior ipsa charitate.

10. *Sacra Scriptura probatur.* His ergo modis, & rationibus verisimiliter probata hæc sententia non parum confirmari potest ex cōsonantia scripturarum. Et in primis ex verbis Petri 2. canonic. cap. 1. n. 4. *Maxima, & pretiosa nobis promissa donauit, vt per hæc efficiamini diuinæ consortes naturæ.* Hoc enim consortium per dona gratiæ sine dubio fit, nec potest proprius, vel (vt ita dicā) formalius fieri, quam per talem sanctificantem gratiam, quæ sit propria diuinæ naturæ participatio. Nam Petrum ibi loqui de propria essentia, & natura Dei testatur Ambros. lib. de Incarnat. Dominicæ sacramento, cap. 8. inde probans in Deo esse veram naturam, & lib. 1. de Spirit. sanct. c. 6. de illo consortio dicit: *In quo,* (id est, in Spiritu sancto) *Non carnalis successionis hæreditas, sed adoptionis gratiæ spiritale commercium est.* Quod consortium in sequentis libri cap. 1. latius exponemus, nunc satis sit ex Ambrosii sententia per adoptionis gratiam in nobis fieri. Vnde non parum etiam dictam sententiam confirmant illa loca, in quibus iusti dicuntur per gratiam filii Dei fieri, ad Rom. 5. *Gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei,* & c. 8. *Accepistis spiritum adoptionis filiorum.* Et 1. Ioan. 3. *Nunc filii Dei sumus.* Filius autem proprius, & naturalis constituitur per propriam essentiam, & naturam Patris, filius autem adoptiuus inter homines quidem cōstituitur per extrinsecam acceptationem, *Adoptiui Dei filii constitutio.* seu obligationem: adoptio autem Dei est longe excellentior, & ideo cōstituitur per intrinsecam formam, quæ sit suprema quædam participatio ipsiusmet naturæ Dei, vt talis est. Est ergo illa forma distincta ab amore, seu charitate. Nam amor per se, & quatenus talis est, constituit amicum, non filium. Vnde Paulus dicto cap. 8. ad Rom. subinfert. *Si Filii, & hæredes,* non autem sic inferre posset; si amici; ergo hæredes. Vnde charitati, & amori non respondet gloria, vt hæreditas, sed respondere poterit, vt corona, quia amor Dei meritorius est, cuius principium proximum est charitas. Ergo gratia, quæ constituit hominem filium, & hæredem est alia forma, qua participatur diuina natura, nam huic participationi respondet hæreditas, id est, participatio beatitudinis ipsiusmet Dei, quæ tali gratiæ est cōnaturalis, & ideo censetur quasi iure intrinseco debita. Denique ob hanc causam dicuntur iusti in Scriptura regenerari, & renasci, quando per gratiam iustificantur Ioan. 3. & sæpe alias. Quo significatur, gratiam, quæ per se primo infunditur per illam actionem, esse propriā participationem diuinæ naturæ: generatio enim, quæ est natiuitas, est processio viuentis à viuente in similitudine naturæ, & non tantum in similitudine operationis, vel amoris. Vt ergo hæc regeneratio cum aliqua proprietate possit dici natiuitas, & fundamentū filiationis, necesse est, vt, præter principium proximum amoris, seu cuiuscumque operationis, specialis participatio diuinæ naturæ infundatur, & hanc dicimus esse gratiam sanctificantem, quæ est quasi substantialis forma constituens hominem Dei filium, & Deum (vtique per participationem) vt etiā Scriptura loquitur Ioan. 10. &c.

Ex Cōciliis, & Patribus pauca afferri possunt, quæ cogant, vel multum suadeant: nihilominus consideratione dignū est, quod in Clementin. 1. de Sum. Trinit. distincte numerat Concil. Vien. virtutes, & informantem gratiam, & sub his verbis opinio, quæ asserit gratiā, & virtutes infundi quoad habitus, approbata est. Loquens enim Concilium indefinite de virtutibus, omnes profecto comprehendit, & maxime charitatē, sine qua nulla est perfecta virtus; ergo per gratiam intelligit aliquid distinctū à virtutibus, cur enim illam singulariter, & distincte nominaret, nisi esset forma diuersa. Et in ipso verborum ordine indicatū est, gratiam esse priorem virtutibus, & quasi radicem, & fundamentum illarum. Similisque ponderatio locum habet in verbis Concilii Tridentini sess. 6. cap. 7. dicentis in iustificatione renouari hominem per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum, nam sub donis includit virtutes, vt supra declaraui; ergo per gratiam formam distinctam intelligere videtur. Quam etiam can. 11. distincte à charitate numerat, damnans eos, qui dicunt iustificationem fieri sola remissione peccatorum, *exclusa gratia, & charitate.* Et ita sensisse, & intellexisse videtur hæc loca Author catechismi Pii V. cū tractando de effectu baptismi, dixit cum gratia infundi concentū virtutum. *Tri[...] Con[...] Con[...]*

11. *Do[...] Patrum [...]* Ex Patribus solet expendi quod Dionysius cap. 2. de Ecclesiast. hierarch. p. 1. dixit. *Primus animi ad diuina motus Dei dilectio est. Porro sacræ dilectionis ad diuina mandata facienda principalis omnino progressus est sacratissima, & ineffabilis prorsus operatio, qua diuinus in nobis status efficitur.* Per quem statum profecto non alium intelligit, nisi statum gratiæ sanctificantis, quam dicit esse vitam animæ, & ita supponi ad operationes diuinas, sicut naturalis vita hominis supponitur ad humanas. Sic ergo ait. *Si enim diuinus hic status, diuina natiuitas, nunquam ille aliquid sciet ex his, quæ à Deo tradita sunt, neque operabitur, qui nec diuinum hunc statum consequutus est. An vero nobis quoque ipsis non dicimus prius esse necessariū humanæ vitæ statum, vt sic demum humana possimus operari.* Et concludit. *Vnumquodque ea solum agit, & patitur, quæ substantiæ statusque sui sunt.* Sentit ergo ante diuinam operationem, & operatiuā virtutem dari nobis quoddam esse diuinum, quasi substantiale, quo in statu viuentium vita diuina constituimur, à qua profluunt in nobis diuina opera, vtique vt sint viua, & connaturali modo fiant; ergo ad dandam hanc vitam, & illud esse diuinum necessaria est forma gratiæ à singulis principiis particularium operationum distincta. Solet etiā citari Augustin. lib. 1. de Grat. Christi cap. 30. vbi gratiam iustificationis à charitate distinguere videtur, & lib. de Spirit. & liter. cap. 32. vbi distincte numerat charitatem, qua Deus nos facit sui dilecto-

res

res, & iustitiam, qua Deus nos facit iustos, Sed in his, & similibus testimoniis non immoror, quia facilem habent interpretationem, & re vera non videtur ab Augustino in hoc sensu dicta; reliqua vero syncere intellecta non parum suadent, ita vt vere dicere possimus, hanc sententiam esse Scripturæ, & Patribus consentaneam, quod magis ex solutionibus argumentorum in capite sequenti constabit.

13. Prius vero, vt rem distinctè cócludamus, ex dictis colligitur primo, gratiam non esse in potentiis, sed in essentia animæ tanquã in proximo subiecto. Ita docent D. Thomas, & omnes authores, qui eius sententiã sequuntur, vno excepto Bonauent. qui in 2. d. 26. quæst. 5. docuit gratiam esse in voluntate, etiã si alias teneat esse distinctã à charitate, in quo certe non consequenter loquitur. Probatur ergo illatio, quia habitus, qui immediate afficiunt potentias, perficiunt eas iuxta modũ earum, nimirũ, iuuando, & inclinando vnamquamq; potentiam ad suũ actum, & obiectum sibi proportionatũ. Perfectio enim commensuratur perfectibili, potẽtia autẽ, quę est perfectibilis per habitus, totum suum esse habet in ordine ad suos actus, suumq; particulare obiectũ; ergo tantũ illi habitus, qui ad operandũ proxime ordinantur, in potẽtiis recipiuntur. At vero gratia in primis est forma absoluta, quæ immediate ad nullũ actum, vel obiectũ dicit habitudinem, sed solum ad dandũ quoddam esse diuinũ; ergo ex hac parte non est apta ad perficiendam potentiã. Deinde est veluti vniuersalis forma, cui nõ minus debentur perfectiones intellectus, quã voluntatis; ergo de se abstrahit ab vtraq; potentia; ergo in neutra illarum collocari debet, sed in essentia. Præterea gratia est formalis terminus regenerationis hominis, & fundamentũ filiationis Dei adoptiuæ, quatenus est peculiaris participatio diuinæ naturæ, vt diximus, ergo immediate respicit naturam, seu essentiam, & substantiã animæ. Vlterius per hanc gratiam illabitur Deus ipsi animæ secundum essentiam eius, nouo modo existendo in illa, ergo Deus infundendo hanc gratiam, specialiter operatur in ipsamet animæ essentia, ergo in illa immediate recipitur hæc gratia, & ita rectè intelligitur illud, *Qui adhæret Deo vnus spiritus fit cum eo*, vtiq; per specialem vnionem inter Deũ, & animam ipsam. Denique hoc modo fit, vt non solum potentiæ, sed etiam ipsa substantia animæ per propriam formam supernaturaliter perficiatur.

Gratia non est in potentiis, vt in subiecto proximo, sed in essentia animæ.

Suadetur 1. tradita resolutio.

Axioma.

Suadetur 2.

Suadetur 3.

14. Neq; motiua Bonauenturæ difficultatem habent. Inducit enim Augustinũ dicentem, gratiam comparari ad liberũ arbitrium sicut sessor ad equum, resider ergo gratia in libero arbitrio, ac subinde in volũtate. At vero Augustinus ibi nõ de gratia habituali specifica, sed in genere de toto adiutorio gratię, siue per habitus, siue per auxiliũ, loquitur, vt ex inferius dicẽdis in tribus libris sequentibus cõstabit. Vnde per liberũ arbitriũ non potuit intelligere solam voluntatẽ, nam gratia in sua latitudine etiã in intellectu sedet. Eo vel maxime, quod Augustin. non dicit gratiã sedere in libero arbitrio, sed in homine sedere Christũ, seu Spiritum sanctũ, sic enim ait. *Sentis te habere sessorem? Sentis te habere rectorem? Sentio, inquis, illi ergo dic gressus meos dirige secundũ verbum tuum.* Optime ergo intelligitur Spiritus sanctus, vt per gratiã sedens in ipsamet anima, & inde regens potentias per virtutes, & auxilia. Deinde inducit eundem Augustinũ diuidentẽ gratiam in operantem, & cooperantem, præuenientẽ, & subsequentem, quas Magister definit per comparationem ad voluntatem, supponens vtiq; gratiam esse in voluntate. Sed illa distinctio auxiliorum est, non habituum, & suo modo locũ habet etiam in intellectu, & ideo nec de voluntate specialiter concludit, nec de gratia habituali aliquid probat. Inducit præterea, quasdã coniecturas, ex quibus quæ alicuius momenti esse possunt, supra in fauorẽ primę sententię positæ sunt, alias vero omitto, quia difficultatẽ non habent.

Motiuum Bonau ex Aug. Serm. 12. de Ver. Apost c. 8. soluitur.

D. Aug. in Enchirid. c. 32.

15. Vltimo ex dictis infertur, gratiam non tantum ex natura rei formaliter, sed cũ omni proprietate realiter à charitate distingui. Hoc aperte sequitur, supposita opinione, quam verã existimamus, quod voluntas, & anima realiter differant, nam quæ sunt in subiectis realiter distinctis, inter se etiã realiter distingui necesse est. Addo vero contra Henricũ loco supra citato, licet verũ esset animam, & voluntatem non distingui realiter nõ inde sequi idẽ dici posse de gratia, & charitate. Primo quidẽ, quia identitas in subiecto non est argumentũ identitatis inter formas, & qualitates afficientes subiectum, si aliunde in eis appareat sufficiens ratio distinctionis, sicut hic ostendi potest. Prior pars nota est in Philosophia, & in præsenti materia ostenditur. Nam charitas, & spes sunt in eadem voluntate, & inter se distinguuntur realiter. Itẽ qui ponit voluntatem non distingui realiter ab anima, idem de intellectu dicere cogitur, & nihilominus non negabit gratiã viæ, esse realiter distinctã à fide, & gratiã consummatã, à lumine gloriæ. Nec refert, quod in his sit notior distinctio, quia potest fides à charitate separari, quia non ideo distinguuntur, quia separari possunt, sed aliunde distinctio est petenda: nã si Deus statuisset nõ conseruare fidem absque gratia, nihilominus ex propriis rationibus intelligeremus esse res distinctas, & è conuerso, quod nunc gratia, & charitas non separentur, non est propter identitatem, sed propter amicitiæ vinculum, vt infra declarabo.

Illatio alia de distinctione reali gratiæ, à charitate.

Quamuis voluntas nõ distingueretur realiter ab anima, adhuc gratia, & charitas distinguerentur.

Simile patens.

16. Attẽdenda ergo est propria ratio distinctionis, quę nõ ex subiectis, sed ex obiectis, & ex habitudine ad actus, seu effectus formales sumenda est. Hæc autem ratio interuenit inter gratiã, & charitatem, aliter tamen, quam inter charitatẽ, & spem, v.g. Charitas enim, & spes, quia essentialiter dicunt transcendentalẽ habitudinem ad actus, & obiecta, per illa inter se distinguũtur, gratia vero multo magis ab vtraq; distinguitur, quia nõ est qualitas respectiua illo modo, sed omnino absoluta ab omni obiecto, solumq; respicit subiectũ, & effectum suũ formalem, quem in illo habet, vt explicuimus. Et hac ratione comparatur ad omnes virtutes infusas, sicut essentia ad proprietates, & est veluti principiũ principale omnium actuum illarum, vt mox declarabimus; ergo sicut ab aliis virtutibus in via, & à lumine gloriæ in patria realiter distinguitur, ita etiam in vtroque statu distinguitur à charitate.

Distinctionis realis ratio gratiæ charitatique &c. applicatur.

CAPVT XIII.

Fundamentis prioris sententiæ satisfit.

1. PRimum contrariæ sententiæ fundamentum ex Scriptura sumebatur, quia quæ videntur gratiæ esse maxime propria, charitati tribuuntur. Cui vt respondeamus, aduerto inter homines iustos, & Deum amicitiam veram, & propriam contrahi iuxta verbũ Christi Ioan. 15. *Iam non dicã vos seruos, sed amicos.* Hæc autem amicitia solet charitatis nomine significari. Vnde D. Thomas 2. 2. q. 23. ex professo probat charitatem esse amicitiam erga Deum, non quidem quia charitas, vt est virtus, qua nos diligimus Deũ, de qua ibi Doctor Sanctus tractat, sit totum vinculũ, quod teste Aristotele ad amicitiam necessarium est, nimirũ, quod fit cum redamatione quæ in diuina amicitia etiã ex parte Dei necessaria est, illã tamen nõ præstat charitas, qua nos diligimus Deũ, sed qua ipse diligit nos. Quia vero dilectio Dei ad hominẽ diligentem se certissima est, iuxta verbum Christi, *Qui diligit me diligetur à Patre meo*, vel potius, quia nostra dilectio ad Deum supponit dilectionem Dei erga nos, iuxta verbũ Ioannis: *Non quia nos prius dilexerimus Deum, sed quia prius ipse dilexit nos*, ideo solet nomine charitatis totũ hoc vinculũ amicitiæ inter Deum, & hominem comprehendi, charitas n. nostra ita est dilectio, vt sit etiam redamatio Dei diligentis nos, & quasi complementũ illius amicitię, quę charitas appellatur. Quam doctrinam sumo ex Euseb. lib. 1. de Præparat. Euang. cap. 1. dicente, *Per conuersionẽ ad Deũ, & Christianam vitam amicitiam inter Deũ, & homines constitui*, de qua subdit Christum venisse ad hanc amicitiam (quã etiam chari-

Aduertendum ad primum argumentũ soluendum.

Charitas creata redamatio Dei est.

charitatem vocat) hominibus annuntiandam, & ad exhortandum, vt omni studio, ac cura, *hoc donum suscipiamus. Et hanc* (inquit) *charitatem suam æqualiter omnibus proposuit, qui gratia eius ex toto animo complectuntur.* Vbi de tota hac amicitia tanquam de vno dono loquitur, quamuis & gratiam Dei erga nos, & charitatem nostram erga Deum includat. Et eodem modo de hoc vinculo amoris inter Deum, & hominem loquitur Bernard. Serm. 83. in Cantica.

2. *Peculiare donũ requiritur in nobis, vt amici Dei simus, quod est gratia.*

Hinc ergo est, vt sicut amicitia includit hæc duo ex parte vtriusque extremi, scilicet amari, & amare, ita etiam amicitia nostra cum Deo requirat, & charitatem, qua amamus Deum, & amari à Deo, & quoniam amor Dei est efficax, & facit bonum quod amat, ideo requiritur etiam in nobis peculiare donum, ratione cuius dicimur intrinsece amari à Deo, tanquam amici, & ipsi grati. Et quamuis ipsius charitatis infusio sit etiam quidam amor Dei erga nos, hoc tantum est secundum quandam peculiarem rationem communem omnibus donis gratiæ: nam etiã infusio fidei est effectus amoris Dei erga hominem, & sic de cæteris tam habitibus, quã actibus, vel auxiliis. Nihilominus tamen peculiaris amor, quo Deus amat iustũ, tanquã filium sibi gratũ, postulat peculiare donum, quod ipsam animã immediate sanctificet, & ratione cuius cætera debẽtur. De quo genere amoris Dei ad hominem recte intelligitur illud. 1. Ioan 3. *Videte qualẽ charitatem dedit nobis Deus, vt filii Dei nominemur, & simus.* Loquitur enim, vt multi exponunt, de charitate Dei erga nos, quam talem esse dicit, vt per eam, seu ex vi eius filios suos nos efficiat, quod formaliter nõ fit per charitatẽ, sed per gratiã, vt supra declaraui. Potestq; amplius necessitas huius doni ad hanc amicitiã cum Deo ineundam explicari, quia teste Aristotele lib. 8. Ethic. & lib. 9. cap. 8. amicitia propria esse debet inter æquales; homo autẽ longissime distat à Deo, & ideo naturaliter non poterat ad aliquem propriũ gradum amicitiæ cum Deo ascendere, ideo, vt propriam aliquam amicitiam cum Deo posset contrahere, necessarium fuit, vt non solum quoad modũ redamandi, sed etiam quoad ipsum esse, & dignitatem personæ ad altiorem statum, & suo modo diuinũ eleuaretur. Ad hoc ergo fuit necessaria gratia, quæ faciat hominem Deum per participationem, seu filium Dei adoptiuum, & ratione illius iam potest Deum diligere, vt amicum, saltem secundum amicitiam excellentiæ, quam etiã inter species amicitiæ Philosophus supra posuit c. 11. nam æqualitatis simpliciter inter Deum, & creaturam esse non potest.

3. *Cur effectus amicitiæ cũ Deo gratiæ, & charitati permixtim tribuãtur.*

Ex hoc ergo vinculo, & connexione charitatis, & gratiæ ortum est, vt attributa, & effectus huius amicitiæ indifferenter charitati, & gratiæ tribuantur, quamuis hoc nõ fit tam frequens, sicut in primo fundamento alterius sententiæ proponitur. Quod breuiter ostendo, discurrẽdo per singula testimonia ibi proposita. Primũ erat, quod proxime declarauimus ex 1. Ioan. 3. *Videte qualem charitatẽ dedit nobis Deus, &c.*

Explicantur loca, ex Ioan. & ex Paulo ad Rom. 5.

Nam hoc nõ oportet intelligi de charitate creata, qua nos amamus Deum, sed de increata, qua Deus nos ita amat, vt filios suos nos constituat, vel certe licet de charitate creata intelligatur, sensus facilis est talẽ esse, qualis esse solet optimi filii ad Patrem, vnde non fit ipsam charitatem esse formã, per quam proxime, & formaliter filii Dei constituimur. Secundũ testimonium erat illud ad Rom. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris*; sed non probat ipsam charitatem esse primam formã (vt sic dicam) per quam Spiritus sanctus habitat in nobis, sed solum probat charitatem infundi per inhabitantem spiritũ. Vnde non desunt graues authores, qui locũ illum in contrarium retorqueant, nam dicit Paulus per Spiritum sanctum nobis datum charitatem nobis infundi. Prius ergo (vt nostro more loquamur) per gratiam datus est, & tunc in cordibus infundit charitatem. Alii de charitate increata locũ exponunt, quæ dicitur diffundi in nobis, quando ipsum Spiritum sanctũ donat nobis per illud donum, quo nos charos, amicos, ac gratos sibi facit. Et ita ex illo loco, vel nihil probatur, vel potius pertinet ad sanctificantẽ gratiã, qua Deo chari, & grati efficimur. Vnde quod Paulus subiũgit de abundantia gratiæ, & donationis, nec restringi potest ad charitatem, neq; ad habitũ gratiæ, sed absolute de donis, & auxiliis gratiæ, sicut etiã illud *Iustificati gratis per gratiam ipsius.*

Vide Tol... tũ, & qu... citat, & Pereiram disput. & sequenti.

4. *Notandum pro locis ... libris Scripturæ.*

In tertio, & cæteris fere locis oportet aduertere, eundem effectũ expellendi peccatum, vel sanctificandi animam tribui, & dilectioni, & gratiæ in diuersis generibus causarum, nam pœnitentiæ v. g. tribuitur, tanquam dispositioni; gratiæ vero tanquam formæ. Sic ergo fere in omnibus illis locis tribuũtur charitati varii effectus, non quia formaliter illos efficiat, sed quia dispositiue, vel meritorie, vel alio simili modo ad illos concurrit. In quo est etiam considerandũ fere in omnibus illis locis esse sermonem de actu dilectionis potius, quam de habitu charitatis, qui interdum est dispositio ad iustitiam, interdum est fructus iustitiæ. Et vtroque modo intelligi potest illud, *Qui diligit, ex Deo natus est*: nõ enim illud dictũ est, quia dilectio ipsa sit natiuitas ex Deo, seu forma, quæ per illam natiuitatem infunditur, sed vel quia est dispositio ad illam, vel quia est optimus fructus eius, & sic facile cætera intelliguntur, præsertim vsque ad illud, quod sexto loco ponitur, *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Ibi enim causalis illa de dispositione intelligenda est: nam forma, per quam remittuntur peccata, alia est.

5. *Locus Ioannis elucidatur.*

Quod vero septimo loco proponitur de verbis Ioannis, *Qui manet in charitate in Deo manet, & Deus in eo,* solũ probat, eũ, qui manet in charitate, habere Deum in se manentem, quia charitas habet vinculũ, & connexionem inseparabilem cũ gratia, per quam Deus manet in nobis, ibi autem non dicitur charitatẽ esse hanc ipsam gratiam. Imo cum Ioannes duo distincte ponat, manere in Deo, & habere Deũ in se manentẽ, recte intelligimus hæc per distincta dona in nobis fieri: per charitatem enim manemus in Deo, tanquã in re dilecta, quam in summo pretio habemus, iuxta illud, *Vbi est thesaurus tuus, ibi est & cor tuũ.* Inde autem fit consequens, vt Deus etiam maneat in nobis per gratiam, quia diligẽtes se diligit; quod sine speciali dono non facit, quia eius amor efficax est. Tandẽ in octauo puncto attingitur comparatio inter charitatẽ, & gratiam in perfectione, & excellentia, de qua statim dicã, nunc breuiter respondeo, Paulũ nunquã fecisse hanc comparationem, quia nõ erat nobis necessaria in ordine ad opera sanctitatis, & gratiæ, quæ Paulus persuadere intendebat. Atque ita in illo loco 1. ad Cor. 13. solũ comparat charitatem ad fidẽ, & spem, & in fine capitis 12. cum dicit. *Et adhuc excellentiorẽ viam vobis demonstro*, de exercitio, & actu diligendi loquitur, quo sine dubio inter opera gratiæ nullũ est perfectius, & ob eandem causam dici potuit alio loco, *vinculũ perfectionis*, quia & perfectius est cæteris, & omnia quasi eminenter, seu virtute cõtinet, & omnia imperat, vt in dicto cap. 13. Paulus prosequitur. Quamuis cũ charitas dicitur, *vinculum perfectionis*, non excludatur gratia, quia illud vinculũ non est aliud, quam vinculum amicitiæ cũ Deo, quod nomine charitatis sæpius exprimitur, quia & per opus charitatis contrahitur, & nobis etiam illud notius est.

Expositio loci Pauli. 1. Cor. 12. & 13.

6. *Ad Conc. Trident.*

Ad secundum fundamentum ex Concilio Triden. desumptum respondetur, sine dubio Concilium ex industria voluisse ab hac disputatione abstrahere, & ideo nunc nomine gratiæ, & donorũ, nunc nomine charitatis vti, cui adiungit fidem, & spem, quia statuere voluit has tres virtutes ad minimũ esse necessarias, & ideo, vt supra diximus, licet alias in specie nõ nominet, illas non excludit, sed potuit illas sub generali nomine donorũ comprehendere. Interdum etiam vtitur generali nomine iustitiæ, quod gratiæ sanctificanti optime conuenit. Cum vero ait, merita Christi applicari iustis quando per iustitiam in eis receptam interius renouantur, & addit hoc fieri, dum in cor-

in cordibus eorũ infunditur charitas, non propterea dicit, charitatem esse ipsam formalem iustitiã: nam illa particula, *dum* in rigore non indicat identitatem, sed concomitantiam, & connexionem. Vnde si verba illa de charitate actuali interpretemur, recte exponentur secundum causalitatem dispositiuam. Nam dum infuso amore Deum diligimus ad iustitiã eius recipiendam disponimur. Si vero ea intelligamus de charitate habituali, solum significat connexionem cum iustitia, seu gratia, de qua prius locutus fuerat. Nam quia certum est, & magis notum, tunc hominem fieri iustum, quando ei charitas infunditur, ideo Concilium illo modo loquendi vsum est.

7. *Augustini testimonia explicantur.* Tertium fundamentum sumebatur ex testimoniis Augustini, propter quæ, & alia, quæ ipse adiungit, Benedictus Pereira ad Romanos quinto, disputatione secunda, licet opinionem Diui Thomæ, quam defendimus, bonis rationibus firmatam esse fateatur, & in publicis scholis eam docuisse, & tutatum esse affirmet, nihilominus ait, probabilius esse Augustinum aliam formalem iustitiam, seu gratiam sanctificantem non agnouisse. Nihil autem video in his testimoniis, quod ad hoc asserendũ nos cogat. Nam in primis in omnibus illis locis fere semper loquitur Augustinus de dilectione, seu charitate actuali, vt legenti facile patebit. Loquendo autem de actibus sine dubio actus charitatis est excellentius donum inter omnia Spiritus sancti opera. Item illa dilectio est verissima iustitia actualis, & dispositiue saltem distinguit inter filios Dei, & filios perditionis, & habet cætera, quæ illi Augustinus attribuit. Si autem de charitate habituali illa loca interpretemur, propter connexionem, quam ille habitus habet cum gratia, vel, vt Diuus Thomas dixit, quia semper charitas per gratiam formatur, ideo illi tribuuntur, quæ sine gratia non fiunt, nec illi possent attribui. Sic ergo dicitur charitas esse iustitia; sicut dicitur amicitia, non est autem integra amicitia sine connexione cum gratia, vt declarauimus. Ita ergo neque est perfecta iustitia sine gratia, quam ordine naturæ supponit, & à qua secundum connaturalem ordinem, non separatur.

8. *Collatio gratiæ cum cæteris donis.* Prius vero, quam ad rationes respondeamus, dubium incidens supra huc remissum, & in his Augustini testimoniis sæpe inculcatum dicendum est, nimirum, quem perfectionis gradum habeat gratia sanctificans inter Spiritus sancti gratias, seu dona, & inter alia Dei beneficia? quod explicare melius non possumus, quam hoc donũ cum aliquibus aliis conferendo. Et primo fieri potest comparatio inter habitus gratiæ, & charitatis quoad essentialem perfectionem. In qua censeo, supposita distinctione harum qualitatum, gratiam esse perfectiorem. Probatur, quia ita comparatur gratia ad charitatem, sicut essentia ad proprietatem suam. Item quia est participatio diuinæ essentiæ secundum quandam excellentiorem rationem. Quamuis enim in Deo, sicut in re, omnia sunt idem, ita etiam sint æque perfecta, nihilominus secundum rationem, vnum attributum est excellentius alio, & sic intellectus concipitur, vt altius attributum, quam voluntas. Vnde recte colligimus lumen gloriæ, quod est perfecta participatio diuini intellectus, seu scientiæ, esse perfectius charitate. Ita ergo essentia diuina secundum se concepta sub perfectiori ratione intelligitur, quam sub ratione amoris; ergo gratia creata, quæ est participatio diuinitatis secundum se, & vt natura quædam, est perfectior, quam charitas, quæ est participatio amoris. Et hoc etiam ostendit effectus formalis gratiæ, qui est facere Deum per participationem, & filium Dei adoptiuum, & consequenter dare intrinsecũ ius hæreditarium ad gloriam, quæ non videntur tam proprie tribui particulari habitui charitatis, vt explicaui. Denique gratia est omnium virtutum principium, & radix, vt ait Diuus Thomas dicta quæstione 110. articulo tertio, ad tertium, & articulo quarto ad primum. Quod intelligit etiam respectu charitatis; ergo sentit esse perfectiorem illa. Vnde quæstione decima quarta de Veritate, articulo quinto ad sextum dixit, gratiam esse perfectionem primã omnium virtutum. Neque contra hoc obstant, vt dixi, quæ de perfectione charitatis dicuntur à Paulo, vel Augustino, quia solũ comparant charitatem ad cæteras virtutes, siue in habitu, siue in actu: non conferunt autem charitatem cum gratia, quia neque habent operationes diuersas, neque de distinctione harum qualitatum clare loquuntur.

Gratia est donum perfectius charitate.

Lumen gloriæ est qualitas perfectior habitu charitatis.

Secundo comparari solet gratia cum lumine gloriæ, vel visione beata. Si autẽ quæ de gratia diximus, attente considerentur, videtur præferenda in essentiali perfectione, etiam illis donis gloriæ, quia etiam ad illa comparatur, vt essentia ad potentiam, & operationem. Neque obstat, quod visio reddat hominẽ beatum, & non gratia, quia inde solum concluditur, visionem excedere in modo informandi tanquam actus secundus, & vltimus, inde vero non sequitur, quod in essentiali ratione sit perfectior. Nã & ipsum lumen perfectius est in genere entis, quam visio, licet non ita formaliter beatificet, quia non est operatio. Nam vt sit perfectius, satis est, quod beatificet effectiue tanquam principium connaturale, & proximum ipsius visionis. Et hac ratione etiam gratia est perfectior, quia est principium radicale ipsius luminis, & visionis, cui talis beatitudo debetur, tanquam illi maxime connaturalis. Vnde etiã fit probabile, hanc qualitatem gratiæ esse summæ perfectionis, & excellentiæ, quæ in qualitate creata cogitari potest, quia nulla species beatitudinis excellentior cogitari potest, quam illa, quæ in visione clara Dei consistit; ergo nec potest cogitari, esse diuinum participatum excellentius illo, cui beatitudo illa est connaturalis; ergo nec forma, seu qualitas excellentior illa, quæ tale esse diuinum præbet, cogitari potest. Vnde etiam animæ Christi non credimus, neque intelligimus perfectiorem qualitatem, aut beatitudinis speciem esse communicatam; ergo signum est, non esse possibilem. Quæ dicta intelligantur secundum humanam coniecturam: nam fortasse in thesauris diuinæ omnipotentiæ aliud latet. 9.

Gratia est perfectior in essentiali perfectione ipso lumine gloriæ.

Lumen gloriæ in genere entis est perfectius visione beatifica.

Tertio solet conferri qualitas gratiæ cum substantia animæ rationalis, vel Angeli, quam comparationem attingit Diuus Thomas dicta quæstione 110. articul. 2. ad 2. & respondet, gratiam in modo esse minus perfectam, quia est accidens, in quantum vero est expresio, vel participatio diuinæ bonitatis, esse perfectiorem, & in quæstione 113. artic. 9. dicit, ex parte operis facti maius opus esse iustificationem impii, quæ terminatur ad bonum æternum diuinæ participationis, quã sit opus creationis cœli, & terræ, quæ terminatur ad bonum naturæ mutabilis. Et in quarta distinctione 49. quæstione prima, articulo secundo, quæstiuncula prima, ad 5. dicit gratiam, licet in ratione accidentis sit minus perfecta, quatenus ordinatur ad aliquid extra, id est, ad perfectius vniendam animam cum Deo, esse perfectiorem. *Et hoc modo* (inquit Diuus Thomas) *beatitudo creata, & gratia, & huiusmodi sunt aliquid nobilius natura animæ, cui inhærent.* In quibus verbis non solum de gratia sanctificante, sed etiam de aliis virtutibus, & donis infusis sentit, esse perfectiora, quam animam, quod etiam de charitate expresse dixit. 2. 2. quæstione 23. artic. 3. quod ibi generaliter ita declarat, quia licet accidens secundum suum esse, id est, secundum communem modũ essendi accidentis sit inferius substantia, nihilominus secundum specificam rationem potest esse perfectius suo subiecto, si non manet ex principiis eius, sed ab alia superiori natura, cuius sit participatio. Et *hoc modo* (inquit) *charitas eius perfectior, quam anima.* 10.

Confertur gratia cum substantiali spirituali creata quoad perfectionem essentialem.

Quid hac in re senserit D. Thom.

Non explicat autem Diuus Thomas his locis, quis excessus sit maior, neque absolute loquendo, quæ sit entitas perfectior, gratia, vel anima. Tamẽ in primo, distin- 11.

Opinio S. Thomæ.

diſtinctione 17. articulo primo ad ſextum, & articulo ſecundo ad tertium, ſimpliciter præfert animam charitati, quia in vnaquaque re ipſum eſſe eſt nobilius, quam cætera, quæ ſuperadduntur poſt ipſum eſſe, iuxta Dionyſium cap. 5. de Diuinis nominibus. Et hanc ſententiam ſequutus eſt Caietanus in ſecunda ſecundæ, vbi ſupra. Alii vero contrarium cenſent, Aragonius in ſecunda ſecundæ, dicto articulo tertio, dubio vltimo, qui id confirmat teſtimonio Diui Thomæ, prima ſecundæ quæſt. 113. art. 9. ad 2. vbi dicit bonum gratiæ vnius maius eſt, quam bonum naturæ totius vniuerſi, vbi Caietanus hæc verba multum commendat, vt ſemper ante oculos habeantur. Sub bono autem naturæ etiam ſubſtantia animæ comprehenditur; ergo ex ſententia Diui Thomæ maius, id eſt melius, & excellentius eſt gratia, quam ipſa anima. Idem tenet Valentia. 2. tom. diſputatione 8. quæſtione 4. punct. 1. Et in confirmationem adducit loca Scripturæ, in quibus ſapientia, id eſt, iuſtitia, & ſanctitas omnibus diuitiis, & regnis præfertur Sapient. 7. Prouerb. 8. & Iob. 28. Adducit etiam Auguſtinum Sermon. 15. de Verb. Apoſtoli cap. 5. *Melius eſt te iuſtum eſſe, quam te hominem eſſe, ſi hominem te fecit Deus, & iuſtum tu te facis, aliquid melius facis quam fecit Deus.* Ergo ſecundum Auguſtinum gratia, quæ dat eſſe iuſtum perfectior eſt, quam anima, quæ dat eſſe hominem. Adducit etiam Nazianzen. in orat. 40. de Sancto baptiſmate dicentem. *Sicut Deus nos primum creauit, ita creatos inſtaurauit, ac refinxit, & quidem figmento* (id eſt forma) *diuiniori, & primum figmentum*, id eſt animam; *multis partibus ſuperantem.* Et fortaſſe ideo ibi vocat baptiſmum Dei beneficiorum præſtantiſsimum, quia nos in filios Dei regenerat. Vnde ſumitur optima confirmatio: nam perfectius eſt eſſe Deum per participationem, quam eſſe hominem per eſſentiam, ſeu naturam, & hac ratione perfectior cenſetur communicatio Dei ſecundum ordinem gratiæ, quam ſecundum ordinem naturæ.

2. Opinio Aragon.

Confirmat.

12. *Iudicium authoris.*

Mihi vero res hæc incerta videtur. Nam licet hæc, quæ poſteriori loco adducta ſunt, ſint pia, & probabilia, tamen in rigore videntur intelligenda ſecundum moralem conſiderationem, & in ordine ad beatitudinem conſequendam. Ita enim Scriptura comparat ſapientiam ad diuitias, & cætera bona humana. Vnde Auguſtinus non ſolum de gratia, & charitate, ſed etiam de quocumque pietatis opere cenſet eſſe melius ipſa naturali vita. Et ſimili modo probare ſolet illud ex Deo eſſe, & non ex nobis, quia alias ipſi nos meliores faceremus, quam nos fecerit Deus. Vnde ſæpe iſtæ comparationes non ſunt inter gratiam, & naturam præciſe ſpectatas, ſed inter naturam ſecundum ſe, & vt perfectam per gratiam, & ſic dicitur nobilius figmentum, &c. Ex his ergo non probatur in perfectione entitatiua eſſe perfectiorem gratiam, quam ſit animi ſubſtantia. Verumtamen neque oppoſitum argumento ſatis firmo poteſt demonſtrari. Non enim repugnat ſpeciem conſtitutam ſub genere minus perfecto ratione differentiæ perfectione ſuperare ſpeciem ſub genere nobiliori exiſtentem, vt ex metaphyſica ſuppono, quia potentia imperfecta poteſt interdum coniungi cum nobiliſsimo actu. Ita ergo ſpecies alicuius accidentis videtur poſſe eſſe perfectior, quam aliqua ſubſtantia. Quod ſi hoc poſsibile eſt, profecto eſt valde credibile gratiam eſſe ſimpliciter meliorem formam, quã ſit ipſa anima. Non enim ſine magna cauſa de illa quaſi per antonomaſiam dixit Petrus. *Magna, & pretioſa nobis promiſſa donauit, vt diuinæ efficiamur conſortes naturæ.*

13. *Reſpõdetur primæ rationi oppoſitæ ſententiæ in c. 11. tractatæ.*

Supereſt, vt ad alias rationes reſpondeamus. Prima ſumebatur ex eo, quod neceſsitas gratiæ eſt propter operationem. Reſpondetur illud eſſe verum de gratia auxiliante, & proxime adiuuante, non vero de quacumque gratia informante, quæ propter ſuam perfectionem, ſuumque effectum formalem poteſt eſſe neceſſaria ſaltem neceſsitate connaturalitatis, quæ ſufficit, quia neque in virtutibus infuſis maior neceſsitas inuenietur. Vnde verũ quidem eſt, quod, ſi nulla eſſet operatio ſupernaturalis in ſubſtantia, quæ per ſe, & ex natura ſua poſtulet ſupernaturalia auxilia eiuſdem ordinis, vt fieri poſſet, non eſſent neceſſariæ virtutes infuſæ, quibus connaturaliter fieri poſsit, & multo minus eſſet neceſſaria habitualis gratia, quia nullum eſſe diuinum participatum nobis communicaretur; quia non datur eſſe perfectum, & quaſi ſubſtantiale, niſi propter aliquam operationẽ. Suppoſita autem operationẽ ſuparnaturalis ordinis, ſicut ex ea colligimus neceſsitatem virium gratiæ, & virtutum infuſarum, quæ ſunt proxima principia connaturalia talium operationum, ita etiam colligimus dandam eſſe aliquam gratiam, quæ ſit quaſi prima natura illius ordinis, & quaſi principale, & radicale principium talium operationum, cui, & cæteri habitus, & auxilia connaturaliter debeantur.

Vnde vlterius addo, mihi eſſe valde probabile, gratiam hanc habitualem habere influxum actiuum in omnes actus ſupernaturales, tam *viæ*, vbi ipſa eſt inchoata, quam patriæ, vbi eſt conſummata. Qui quidem influxus formaliter, ſeu habitudine diſtinctus ſit ab influxu virtutis, neque vero ſuperfluus ſit, quia à virtute eſt tanquam à principio proximo, à gratia vero, vt à principio remoto, & principali in ſuo ordine. Fundatur autem hic dicendi modus in probabili principio philoſophico, quod ad opera vitæ præcipue ſenſitiua, & intellectualia non ſolum per ſe concurrit potentia proxima, ſed etiam anima, quæ tanquam principium eminens, & vniuerſale per ſuas potentias & cum omnibus illis, operatur. Tum quia hoc videtur multum pertinere ad perfectionem actus vitalis, vt habeat intimam coniunctionem cum ſuo principali principio per actualem emanationem ab illo, nõ tantum mediante potentia. Nam reſpectu illius influxus non videtur ipſa anima ſe habere quaſi per accidens, aut materialiter, ſed etiam per ſe ipſam ſimul cum potentia operando. Tum etiam quia ex hoc modo influendi animæ videtur oriri, vt interdum ex operatione vnius potentiæ ſequatur operatio alterius per naturalem ſimpatiam, vel ſubordinationem, qualis inter potentiam appetentem, & cognoſcentem inuenitur; interdum vero attentio vnius potentiæ ad ſuam operationem impediat operationem alterius, vt in ſenſibus, & potentiis (vt ita dicam) diſparatis experimur. Si ergo hoc verum eſt in actibus ordinis naturæ, intelligere profecto debemus cum eadem proportione eleuari animam ad eliciendos actus ſupernaturales, ita vt nõ tantum per potentias, ſed etiam per ſuam eſſentiam influat in illas. Sicut ergo potentiæ eleuantur per virtutes infuſas, vt per illas connaturali modo præbeant ſuum influxum ad actus ſupernaturales, ita anima eleuatur per gratiam, vt ſuum peculiarem influxum connaturali etiam modo præbeat. Hoc ergo modo ſatis probabiliter dicitur, gratiam hanc dari ad agendum, non vt principium proximum, ſed vt principium eminens, & vniuerſale.

14.

Sed obiici poteſt, quia in ordine naturali, etiam poſito illo principio, quod anima ſimul cum potentia actu influat in opera vitæ, vnus tantum habitus poſitus in potentia ſufficit ad perfectum modum operandi, neque oportet alium ponere in ſubſtantia animæ; ergo idem erit in ſupernaturalibus. Et declaratur ſecundo, nam actus v.g. charitatis, vt eſt dilectio, ſufficienter fit à voluntate, & vt eſt talis dilectio rationem illam ſufficienter habet à charitate; ergo nihil eſt, quod poſsit habere à gratia, ac proinde ſuperfluus eſt eius influxus. Sed hæc parum vrgent. Ad primum enim negatur conſequentia, quia eſt valde diſsimilis ratio: nam in naturalibus anima eſt proportionatum principium actuum naturalium, neq; ex parte illius eſt aliqua difficultas in exercitio talium operationum, ſed tota prouenit ex repugnantia, vel di-

15.

diuersarum potentiarum inter se, vel plurium inclinationum eiusdem potentię, vel ex alia simili imperfectione proximæ facultatis, ideoque in ordine naturali sufficiunt potentiarum habitus. At vero in ordine supernaturali anima ipsa est improportionatum principium ad influendum in actus supernaturales, & ideo etiam ipsa confortari potest, & debet, vt in suo genere connaturaliter influat. Ad secundum respondetur, illam partitionem solum habere locum secundum rationem, seu diuersas habitudines conceptas in ordine ad specificationem subalternam, vel vltimam; in ordine vero ad efficientiam physicam nihil referre, quia actus charitatis, tam vt est dilectio, quam vt est charitas, est à charitate, vt à principio connaturali proximo, & à voluntate, vt à potentia vitali proxima, & ab anima, vt à principio substantiali vitæ, & ita etiam posse emanare à gratia, vt à principio quasi substantiali ordinis supernaturalis.

16. *Soluitur 2. ratio.* Ad secundam principalem rationem, quæ sumebatur ex effectu formali faciendi hominem gratum, quia videtur id sufficienter præstare charitas, quatenus constituit hominem sanctum, & Deo amicum, iam responsum est declarando, quomodo solus habitus charitatis non cōstituat integrum amicitiæ vinculum, neque etiam conferat perfectam sanctitatem sine gratia. Nam perfecta sanctitas principaliter in participatione diuinæ naturæ consistit, & hæc eadem est, quæ hominem reddit maxime diligibilem, & ad amicitiam cum Deo contrahendam dignum

Ad 3. constituit. Vnde etiam patet responsio ad tertiam rationem, quæ de effectu formali gratiæ procedebat. Non est autem difficile intelligere, quod gratia, licet sit in essentia animę peculiari modo faciat hominem sanctum, & bonum, non quidem inclinando ad peculiarem operationem virtutis, sed conferendo animæ quoddam esse, cui sit connaturalis omnis virtus infusa, eiusque operatio, & dando vires animæ ad influendum suo modo in omnia huiusmodi opera virtutis.

Ad confirmat. Ad confirmationem autem ibi additam de formali expulsione peccati ab eodem subiecto, quoniam non est hic dicendi locus de subiecto proximo peccati, respondetur breuiter, actuale peccatum esse proxime in voluntate, habitualem autem culpam, seu peccati maculam non in sola voluntate manere, sed vsque ad animam penetrare, illamque vita priuare, & ita in illa principialiter manere, ideoque gratia etiam primo, & per se expellit peccatum ab essentia animæ, consequenter vero etiam per charitatem tollit à voluntate maculam auersionis, qui in ea permanserat.

17. *Deus potest gratiam & charitatem mutuo separare.* Quartum argumentum postulat, an gratia, & charitas possint de potentia absoluta separari. In quo breuiter dico, nullam esse repugnātiam in huiusmodi separatione, quia sunt res distinctæ, & in effectibus suis, non habent inter se essentialem dependentiam, ergo licet habeant proportionem, & connaturale quoddam vinculum propter quod secundum ordinariam legem non separantur, nihilominus potuisset Deus vnam sine altera dare, vel conseruare, prout vellet. Et hoc supponit D. Thom. quæstione 27. de Verit. art. 2. ad 4. Duobus autem modis posset id fieri. Primo infundendo charitatem sine gratia, & de hoc casu tractat Diuus Thomas in dicto loco, & sentit, hominem, habētem solum habitum charitatis sine gratia, non fore satis idoneum ad merendum de condiguo vitam æternam, quod est valde probabile. Tum quia deesset tali personæ præcipua dignitas necessaria ad tale meritum ex parte operantis, nimirum, quod sit factus Deus per participationem; tum etiam quia illi homini non deberetur vita æterna, vt hæreditas, quia nō esset intrinsece, & proprie filius adoptiuus, quia non haberet naturam patris participatam, meritum autem de condigno supponit hoc ius filiationis, & in eo fundatur. Hoc autem intelligendum est secundum connaturalem ordinē talis meriti: nam si Deus alium ordinem constituere voluisset, & præmiū illud sub conditione talium operum promittere, non deesset in operibus ex charitate procedentibus proportio ad præmium ob aliquod meritum de condigno sufficiens quamuis non tam perfectum, quantum nunc est, propter rationem dictam.

Secundo possunt illæ qualitates separari infundēdo gratiam, & non habitum charitatis, vt de facto fortasse Magister sensit, quia licet negauerit charitatem creatam, non constat gratiam etiam negasse. Tunc ergo persona ex parte sua haberet sufficientem condignitatem ad meritum, & hominem constitueret filium Dei adoptiuum, & hæredem, ac proinde etiam redderet sanctum, & quantum est ex se, à peccato immunem. Solum ergo careret talis homo proximo connaturali principio diligendi, & perfectam virtutem operandi, & ex hac parte non esset homo tam perfecte iustificatus, sicut modo est, posset tamē Deus per auxilium efficientiam habitus supplere, & tunc opus esset perfecte meritorium, quia opus ipsum in se esset æque perfectum, & in persona operante esset sufficiens condignitas, & conditio illa, quod actus eliciatur per habitum charitatis, non est tam necessaria ad meritum de condigno, vt postea videbimus. 18. *Altera gratiæ à charitate separatio.*

19. *Solutio quinti argumenti. D. Thom. opinio.* In quinto argumento petitur, an virtutes infusæ proprie, ac physice manent à gratia ad eum modum, quo potentiæ fluunt ab anima. Id enim insinuat D. Thomas, 1. 2. quæst. 100. art. 3. ad 3. vbi de gratia dicit, *Supponitur virtutibus infusis tanquam earum principium, & radix.* Et apertius in art. 4. ad 1. dicit, quod *Sicut ab essentia animæ fluunt eius potentiæ, quæ sunt operum principia, ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animæ, per quas potentiæ mouentur ad actus.* Idemque docet de virtutibus, & donis infusis 3. part. quæst. 62. artic. 2. Quæ sententia in rigore, & proprietate intellecta, vt verba sonant, solum potest suadere, quia ad maiorē gratiæ perfectionem hoc pertinere videtur, & maiorem connexionem, & vnionem istarum qualitatum inter se, alioqui non apparet in hoc repugnantia, aut magna difficultas. Qui autem ita senserit, excipere debet habitus fidei, & spei quoad substantiam eorū, quia non pendent à gratia in conseruari, ergo neque in fieri. Vnde dicendum est, illas non esse quasi proprietates subsequētes gratiam, sed veluti dispositiones de se remotæ, & quæ tempore præcedunt formam, & ideo possunt etiam sine forma permanere, quamuis fortasse, quando sunt illi coniunctæ, ab illa etiam foueantur, & conseruentur.

20. *Opinio D. Thom. explicatur.* Fortasse tamen necessarium non est, comparationem illam, quam D. Thom. facit in illo physico rigore intelligere. Primo quia probabile est, virtutes infusas, cum non sint connaturales potentiis, quibus infunduntur, à solo Deo posse immediate fieri in illis, seclusis miraculis, vel operatione instrumenti præter naturas rerum operantis, ergo verisimile est non procedere à gratia per propriam resultantiam, quia illa futura esset connaturalis, & non est sine aliqua efficientia physica. Secundo quia alias lumen gloriæ deberet, etiam physice, profluere à gratia consummata, quia etiam est tanquam facultas, & proprietas eius, quod tamen non videtur verisimile, alioqui præternaturale esset, & quasi violentum, quod in aliquo statu esset gratia, & impediretur, ne ab ea flueret lumen gloriæ. Vnde nouum sumitur argumentū, quia à gratia non manat fides, neque etiam lumen gloriæ: ergo nulla virtus intellectualis ab illa manat, ergo nec charitas, quia cum intellectus sit prior voluntate, non est verisimile virtutem affectiuam manare à tali forma, & non effectiuam. Item non apparet ratio, cur à gratia fluat potius habitus dilectiuus amicitiæ qui est charitas, quam concupiscentiæ, qui est spes, cum amor sui sit maxime connaturalis, & quodammodo prior. Denique pro ratione, & indigentia

gentia subiecti plures, vel pauciores virtutes, infunduntur cum gratia, v.g. virtutes morales non omnes infunduntur Angelis; ergo signum est, non infundi per naturalem emanationem à gratia, sed iuxta diuinæ prouidentiæ dispositionem. Satis ergo est, quod in hac infusione seruetur quædam connaturalis proportio, & quod ratione gratiæ, tanquam illi debitæ, infundantur.

CAPVT XIV.

Vtrum circa obiecta, seu materias habituum infusorum dentur aliqui habitus acquisiti, quasi annexi, vel concomitantes habitus infusos.

1. *Quæstionis excitandæ occasio.* HActenus omnes habitus gratiæ, ac per se infusos declarauimus, & præter eos, quos recensuimus, nullos alios esse tanquam certum supponimus, quia nec necessarii sunt, nec facile cogitari possunt, neque habent aliquod authoritatis fundamentum, sine quo ex supernaturalibus rebus aliquid noui affirmare, vanum, & imprudentissimum est. Quia vero exercitio actuum circa materias supernaturales aliqui habitus acquiri videntur, ideo ad huius libri complementum necessarium visum est aliqua de his habitibus dicere, nimirum, an sint, & per quos actus, vel ad quos effectus acquirantur? Duobus autem modis intelligi potest, aliquos habitus acquisitos comitari infusos.

Primo quia per eosdem actus supernaturales, & infusos, qui ab habitibus infusis, vel per diuinum auxilium eliciuntur alii habitus acquiruntur. Secundo quia per alios actus naturales qui circa easdem materias habituum infusorum fieri possunt, vt superiori libro visum est, producuntur habitus talibus actibus proportionati. Inter quos duos modos est clarũ discrimen, quia iuxta priorem modum, habitus acquisitus quasi per se comitatur infusum, suos actus exercentem, nam eo ipso, quod suos actus elicit, simul, & quasi necessitate naturali alium habitum inducit. Iuxta posteriorem autem modum concomitantia habitus acquisiti omnino accidentaria est, & contingens, quia talis habitus nullo modo acquiritur per efficientiam habitus infusi, aut per se, aut per actus suos, sed per exercitium aliorum actuum, qui per accidens, & successiue, ac diuersis temporibus contingit misceri, seu interponi cum actibus infusis. De vtroque igitur ordine horum habituum dicendum est.

2. *Duo supponuntur.* Circa priorem partem in primis ponimus supernaturales actus non efficere in nobis habitus supernaturales, quia omnes illi immediate à Deo infunduntur, vt nunc supponimus, rationem autem inuestigabimus infra lib. 8. cap. 4. tractando de causis gratiæ. Vnde etiam supponere possumus, hos actus supernaturales non inducere habitum eiusdem speciei cum habitu infuso, quia vt omittam, vel esse impossibile, vel superfluum multiplicare habitus solo numero differentes in eadem potentia, & in ordine ad idem obiectum, in præsenti est peculiaris repugnantia. Quia vel ille habitus est supernaturalis quoad substantiam, vel non est? Si non est, quomodo potest esse eiusdem speciei cum habitu per se infuso, qui in substantia supernaturalis est? qualitates enim vel entitates naturales, & supernaturales in substantia non solum specie, sed etiam genere differunt. Si autem talis habitus supernaturalis in substantia fingatur, impossibile est illum acquiri per actus, quia de ratione talis habitus est, vt sit per se infusus, & hunc solum modum productionis connaturaliter postulat. Hæc est enim ratio, ob quam habitus gratiæ sunt per se infusi quia in substantia sua sunt supernaturales, & principia per se necessaria talium actuum, atque inde consequenter habent, vt non possint fieri per actus. Nam profecto si actus infusi possent facere habitum supernaturalem in substantia, non facerent alium ab eo, qui nunc infunditur, nam actus charitatis v. g. si esset primus non factus per habitum, sed per auxiliũ, efficeret habitum charitatis: Si vero est elicitus ab habitu, quem supponit, tunc vel est intensior habitu, & ita intendet illum, etiam effectiue, vel non est intensior, & sic non efficiet, non quia non possit, sed quia supponit factum, quod etiam in habitibus acquisitis contingit. Cum ergo supponamus, actus supernaturales non posse efficere suos habitus, euidens est, multo minus posse alios similes in specie producere. Difficultas ergo superest de habitibus acquisitis & in substantia naturalibus. *Difficultas.*

3. *Modus 1. opinandi.* In quo puncto multi affirmarunt, per actus virtutum infusarum acquiri aliquos habitus, variis tamen modis, & ex principiis valde diuersis. Primus ergo modus opinandi est eorum, qui tenent actus virtutum infusarum esse naturales quoad substantiam, qui consequenter dicunt actus illos habere per substantiam suam vim efficiendi aliquem habitum eiusdem ordinis, ac proinde naturalem, quoad substantiam, vel si iam præexistentem inueniant, posse illum intendere per physicam efficientiam, si alias sint sufficienter intensi. Ita sentit Alman. tract. 2. Moral. cap. 3. & Clarius in 3. d. 23. q. 3. & d. 26. quæst. 1. Idemque opinatur Scotus ibi q. 1. Gabr. q. 2. Item Scotus dist. 26. § *Ad quæstionem*, & Gabr. concl. 1. & d. 27. concl. 5. Nam licet Scotus, & Gabriel expresse non dicant, illos habitus acquiri per actus virtutum infusarum, satis id indicant, præsertim cum in fundamento illo, quod tales actus sint in substantia naturales conueniant. Et hoc modo potest pro eadem sententia citari Marsil. in 3. q. 14. art. 1. in 3. p. illius dub. 1. Et solet idem tribui Caietan. 1. 2. q. 63. art. 3. Sed ibi licet ponat habitus Theologicos acquisitos similes in materia virtutibus Theologicis infusis, non tamen dicit produci per actus earum, sicut ponendo virtutes morales acquisitas, & infusas, non dicit illas produci per actus istarũ. Neque etiam perstitit in illo fundamento, quod actus supernaturales sint naturales quoad substantiã, licet aliquando ita senserit, vt in secundo libro visum est. Verius potest citari pro hac sententia Petrus Bergomensis de quo infra dicam. Hæc vero sententia licet consequenter loquatur, ex falso fundamento procedit, & quia de illo satis in superioribus dictum est, ideo non oportet iterum contra hanc sententiam disputare, sed ex contrario fundamento oppositum inferre, vt mox dicemus. *Reiicitur.*

4. *Modus alter opinandi.* Secundus modus opinandi est per actus infusos, & supernaturales quoad substantiam, produci habitus naturales quoad substantiam, & acquisitos, & nihilominus postea inclinantes ad eosdem actus infusos, & cooperantes cum potentia, & habitibus infusis ad similes actus supernaturales efficiendos, diuerso tamen modo, quam infusi habitus efficiunt. Quia illi habitus acquisiti non concurrunt ad substantiam actuum, dando nimirum potestatem ad illos efficiendos, sed dando tantum facilitatem. Quæ facilitas est modus actus à substantia eius distinctus, & in actu supernaturali potest esse naturalis, ideoq; inconueniens non est, quod habitus naturalis, & acquisitus possit hoc modo ad actus supernaturales cõcurrere. Quę opinio sumi potest ex Vazq. 1. disp. 79. cap. 10. num. 48. quamuis illi non simpliciter adhæreat.

5. *Exploditur.* Mihi tamen non probatur, vt in superioribus tetigi, tractando de numero virtutum Theologalium. Et ibi dictis solum occurrit addendum, facilitatem actus non esse modum aliquem absolutum distinctum à substantia actus, sed addere solum habitudinem ad suum principium, quatenus ex maiori propensione, vel virtute, vel meliori dispositione, vel circa subiectum melius dispositum operatur, vt in

vt in Metaphysica disp. 44. sect. 6. ostendi. Neque intelligi potest alius modus absolutus in actu, qui in instanti fit. Nam si fieret successiue, posset facilitas in velocitate agendi constitui, in actibus autem, qui in momento fiunt, non intelligitur, quisnam modus absolutus possit esse facilitas, vel in quo consistat. Imo in agentibus naturali, seu transeunti actione non videtur posse inueniri facilitas in actione instantanea nisi quatenus fit, non obstante maiori resistentia, vel quatenus actio in momento intensior fit, nihil autem horum est modus absolutus in actione præter substantiam, & intensionem eius, & habitudinem ad principium tantæ virtutis. Vnde proprie loquendo facilitas actionis non fit tanquam terminus alterius actionis, quis enim potest hoc concipere? Alias & quidam progressus in infinitum fieri posset, & difficultas etiã in agendo esset peculiaris modus actionis, & per nouam actionem fieri oporteret, quæ profecto non sunt verisimilia. Non est ergo facilitas modus, qui fiat (vt sic dicam) sed ipsa actio faciliter, vel difficulter dicitur fieri solum per quandam habitudinem, & proportionem ad vim effectiuam cum his, vel illis conditionibus. Idem ergo est in actibus immanentibus, in quibus est hoc peculiare, quod & inclinatio, & virtus actiua potentiæ potest augeri per habitum, & actus etiam pendet, vel ex apprehensione, vel ex affectu, ad quem loquitur suauitas, seu delectatio: vel ex motu alterius potentiæ cooperantis, vel resistentis, vel sæpe etiam ex dispositione corporis, & per comparationem, & respectum ad hæc omnia dicitur actus faciliter fieri, quæ facilitas interdum in negatione consistit, quia v.g. actus fit sine resistentia alterius facultatis, vel corporis: interdũ in aliqua conditione positiua, non tam ipsiusmet, quam agentis, quod maiori virtute, suauitate, aut apprehensione operatur.

6. *Habitus acquisitus nõ potest dare facilitatem agendi in actibus infusis tãquam principium per se influens in actũ.* Hinc ergo concludo, non posse habitum acquisitum dare facilitatem agendi in actibus infusis tanquam principium per se influens aliquid in ipsum actum. Probatur primo, quia illa facilitas, vt dixi, non est in actu aliquid intrinsecum absolutum, & distinctum à substantia actus. Secundo, quia talis habitus non potest augere virtutem actiuã talis actus quoad entitatem eius, quia ille habitus est mere naturalis, & entitas actus est supernaturalis. Imo licet quis fingat, illum habitum eleuari ad agendum virtute obedientiali, etiam inde non cresceret virtus actiua, cum actus supernaturales semper commensurentur principio proximo supernaturali, vt lumini gloriæ, charitati, &c. Tertio, quia habitus, qui acquiritur circa actus naturales, inclinat ad actus eiusdem rationis cũ his, à quibus genitus est, & ad idem obiectum sub eadem ratione formali, in præsenti autem habitus acquisitus non potest inclinare ad idem obiectum sub eadem ratione formali, quia illud obiectum supernaturale est, vt libro superiori vidimus. Neque etiam potest talis habitus ad actus infusos inclinare, tum quia naturalis qualitas non habet naturalem appetitum ad supernaturalia, tum etiam quia naturalis inclinatio habitus ad actum fundatur in virtute actiua naturali talis actus, hanc autem virtutem non habet habitus acquisitus circa actus infusos, vt ostẽsum est. Hic ergo modus addendi habitus acquisitos vltra infusos circa easdem materias verisimilis non est. *Vnde proueniat facilitas in actibus supernaturalibus.* Vnde facilitas, quæ in exercendis actibus infusis inuenitur, per se quidem prouenire potest ex gratia Dei, vel physice augente virtutem effectiuam habitus, vel moraliter dante maiorem suauitatem, aut illustrationem, vel affectionem maiorem in operãdo. Per accidens autem potest ex consuetudine prouenire, quatenus per illam vel tolluntur aliqua impedimenta, vel naturales potentiæ, aut organa ministrãtia his actibus, vsu ipso melius disponuntur.

7. *Modus 3. opinandi.* Tertius modus opinandi est, per actus infusos fieri habitus eiusdem rationis cum habitu naturali, qui per actus mere naturales acquiri potest, vt v.g. per supernaturalem actũ credendi Deum esse trinũ, & vnum, acquiri habitum fidei acquisitæ eiusdem rationis cum habituali fide, quam habere potest de illo articulo hæreticus errans circa alios. Et hoc modo opinari videntur Molina, 1. p quæst. 1. artic. 3. disput. 3. in fine, & in Concord. disput. 8. ad artic. 13. in fine, & Azor, lib. 3. Institut. cap. 21. q. 3. in tom. 1. præter alios antiquos. Quos authores maxime mouit quædam experientia: nam si catholicus fiat hæreticus per errorem in vno articulo, retinet aliquem habitum fidei circa alios, & non infusum, quia illum omnino amisit, ergo acquisitum, & non nisi per actus fidei infusæ, quia, cum ille erat catholicus, omnia mysteria ita credebat; & fieri potest, vt actus fidei acquisitæ circa illa non exercuerit; ergo per huiusmodi actus inducitur habitus mere naturalis, qualis est ille, qui manet sine fide infusa & absque illa per actus mere naturales acquiri potuisset. Simile argumentum sumitur ex alio effectu, quem experimur, nam qui in actibus diuini amoris sæpius exercetur, facilius postea illos elicit, ergo acquirit habitu illam facilitatem præbentem.

Quomodo autẽ, vel qua ratione possint supernaturales actus huiusmodi habitum inducere, altero è duobus modis ab his authoribus explicatur. Primo enim ait Molina actum infusum eminenter continere acquisitum, & ideo posse inducere eundem habitum, quem naturalis actus facere posset. Secundo ait Azor actum supernaturalem conuenire cum naturali in ratione generica credendi, sperandi, &c. Et hoc satis esse, vt actus supernaturales repetiti generẽt in nobis habitus inclinantes ad credendum, sperandum, &c. saltem naturali modo. Declaraturque exemplo: nam actus isti infusi relinquunt in nobis species, per quas recordamur credidisse, pœnitentiam egisse, &c. ergo eadem ratione possunt prædictos habitus post se relinquere. Denique citari solet pro hac sententia D. Thomas quęst. 17. de Verit. artic. 1. ad 4. secundi ordinis, vbi dicit ex actibus infusæ charitatis vel generari aliquem habitum dilectionis, vel præexistentem augmentari.

Sed hic etiam dicendi modus mihi non probatur, & ideo generaliter assero, ex vi actuum supernaturalium nullum habitum acquisitum comitari infusos circa eorum materias. Ita docet D. Thom. quæst. 27. de Verit. artic. 2. ad 4. ex argument. sed ibi tantum de gratia loquitur: tamen de aliis habitibus infusis id docet aperte, quæst. 1. de Verit. artic. 10. ad vltim. & artic. 11. ad 14. 1. 2. q. 51. artic. 4. ad 3. vbi Caietan. Conradus, Medina, & alii idem sequuntur, & idem tenet Vazquez dicto capit. 10. & Valentia. 2. tom. disput. 4. q. 3. punct 4. & disp. 5. q. 2. punct. 3. Et probatur, quia actus non producit habitum, nisi circa idem obiectum materiale, & formale, in quod ipse tendit, sed actus supernaturales non possunt producere habitum inclinantem ad suum obiectum formale, ergo absolute non possunt inducere habitum inclinantem ad operandum circa eandem materiam. Minorem supponimus, vt claram, & iam probatam. Maior vero in primis sumitur ex Aristot. lib. 2. Ethicor. cap. 1. & ex principiis philosophiæ. Deinde probatur inductione, quia actus scientiæ non potest inducere habitum ad assentiendum eidem propositioni propter authoritatem humanam, vel propter rationem probabilem, quia non inducit habitum, nisi sub sua ratione formali, & idem inuenietur in reliquis habitibus virtutum, & vitiorum. Ratio vero est, quia obiectum formale est motiuum, in quod præcipue potentia tendit, & ideo ex vi talium actuum non inducitur facilitas, vel propẽsio, nisi sub tali motiuo. Item quia non potest aliter intelligi quod inducatur habitus certæ speciei, quod, probando consequentiam, declaratur. Quia non potest habitus inclinare, nisi sub aliqua determinata ratione formali; ergo maxi-

8. Res[...] ge[...] as[...] sertione.

me sub illa, sub qua tendunt actus, per quos habitus generatur.

9. Hæc consequentia videtur per se euidens. Tum quia cum actus producant habitum, tanquam proprium effectum suum, profecto efficiunt illum sibi similem, quantum possunt; ergo efficiunt illum aptũ ad operandum sub suo obiecto formali potius, quã sub quocumque alio. Tum etiam, quia habitudo ad aliud obiectum formale nõ est vnde conuenire possit tali habitui, nec reddi potest ratio, cur potius sub hac, quam sub alia ratione tendat in obiectum, si nõ tendit sub ratione obiectiua aliorum actuum, à quibus genitus est. Antecedens autẽ probatur, quia ex solo materali obiecto nulla ratio specifica habitꝰ sumi potest, quia materiale obiectum de se indifferens est ad plures rationes formales, & ita de se nullam dat speciem determinatam. Præterea est optima ratio, & communis, quia habitus acquisitus semper efficit actum similem in specie illis, à quibus genitus est, vt docet Aristot. supra, & D. Thomas 1. 2. q. 78. artic. 2. ad 2. & 1. p. q. 89. art. 6. ad 3. Et ratio est, quia habitus generatur, tanquam pondus quoddam ad eosdem actus, & tanquam virtus effectrix illorum, vt potentia facilius, & delectabilius possit similes actus efficere, sed actus infusi nõ possunt efficere habitus productiuos similium actuum; ergo multo minus possunt producere habitum effectiuum actuum dissimilium quia neque hæc est naturalis conditio actuum, & habituum, nec fingi potest ratio, ob quam talis habitus inclinet ad aliam speciem actuum, vel cur ad vnam potius quam ad alteram. Quod magis ex responsione ad fundamenta contrariæ sententiæ confirmabitur.

Optima ratio.

10. Argumentum ergo à primo experimento sumptũ infirmum est, tam in antecedente, quam in illatione. In antecedente quidem, quia vix fieri potest, vt qui prius catholice credebat omnia, & singula reuelata, & postea vnum articulum negat, & alia retinet, non statim sentiat suam fidem infirmiorem, & minus fũdatam circa ea, quæ retinet, quia illa met noua electio, & discretio inter ea, quæ antea æqualiter credebat, de se reddit incertam fidem eorum, quę retinentur, & consequenter difficiliorem, quam antea erat. Quocirca (vt de illatione dicamus) si aliqua facilitas postea sentitur, vel est ex aliquo habitu humanæ fidei antea acquisito, non per actus diuinæ fidei, sed humanæ, quorum frequentia præcesserat & non raro interponitur inter actus perfectæ fidei diuinæ: vel certe oriri potest ex sola memoria præteritæ fidei, cum speciebus de eisdem obiectis permanentibus, & rationibus persuadentibus illa esse credenda, & fortasse etiam ex habitu acquisito credibilitatis talium rerum, quę omnia sufficiunt ad facile credendum per actum fidei humanæ. Existimoque, vt dixi, hanc facilitatem esse multo minorem in tali homine in principio lapsus eius, postea vero vsu firmari, & faciliorem reddi, vel nouum habitum naturalis fidei acquirendo, vel præexistentem agendo.

Infirmatur 1 experientia.

Ad secundum experimentũ facilior est responsio, nam illa facilitas magna ex parte prouenit ex memoria, & phantasmatis, vel ex aliqua dispositione appetitus, qui per actus naturales cooperatur dum voluntas supernaturaliter amat, potest etiam corporis dispositio ad id conferre, saltem impedimenta auferẽdo, fortasse etiam nonnihil conducit intensio habitus infusæ charitatis, quæ saltem meritorie per actus obtinetur. Denique verisimile est Deum maiori auxilio talem hominem præuenire, atque iuuare, & inde maxime solet facilitas huiusmodi prouenire.

Ad secundũ experimentum.

11. Ad priorem modum explicandi contrariam sententiam negatur assumptum. Sine fundamento enim dicitur actum fidei infusę eminenter continere actum fidei acquisitæ. Aliud est enim esse eminentiorem, id est, perfectioris speciei, & naturæ, aliud eminenter continere illum, & licet primum sit verum, secundum falsum est, nec ex primo sequitur, neque aliunde ostendi potest. Non enim semper species perfectior eminenter continet imperfectiorem, sed oportet, vt se habeat per modum causę æquiuocæ, & vniuersalis, quod non potest tribui actui fidei infusæ respectu acquisitæ, siue quoad habitum, siue quoad actum eius. Alias dicere quis posset, etiam habitum infusum fidei posse elicere actum fidei naturalis, quia eminenter continet illum. Cur enim hæc continentia eminentialis magis tribuetur actui, quam habitui? consequens autem est falsum, alias fides diuina eliceret actum de se fallibilem, quod repugnat perfectioni eius.

Improbatur 1. modus opinandi.

Vnde non minus repugnat actui infallibili, producere habitum de se fallibilem. Item eadem ratione dicere quis posset, actum scientiæ eminenter continere habitum opinionis, & posse illum efficere, quod est plane absurdum. Nulla est ergo talis continentia eminentialis, neque oportet confundere ordines actuum, & habituum gratiæ, & naturæ, condistinguuntur enim inter se, tanquam species particulares diuersorum ordinum, non tanquam causa vniuersalis, & effectus particularis, ac æquiuocus.

Ad alterum modum explicandi illam sententiam respondemus, non esse verisimiliorem. Primo quia ratio illa generica fidei, vel amoris, licet abstracte concepta non sit supernaturalis, prout in re inuenitur contracta in supernaturali actu ad ordinem supernaturalem eleuata est, & ideo etiam secundum illam non poterit habitum naturalem producere. Secundo, etiamsi ratio illa, vt abstracta consideretur, nec naturalis, nec supernaturalis est, sed ab vtraque ratione abstrahit; ergo si actus secundum illam præcisam rationem ageret, induceret habitum nec naturalem, nec supernaturalem, sed indifferentem, seu abstrahentem, quod in re ipsa inueniri, manifeste repugnat. 11.

Reiectio 2 modi opinandi.

Vnde argumentor tertio, quia si actus infusus v. g. fidei produceret habitum secundum solam rationem genericam, produceret habitum habentem in se rationem genericam fidei, non contractam ad rationem fidei infusæ, vel acquisitæ, quod nec fieri, nec intelligi potest, quia licet illa ratio communis possit mente abstrahi, in re tamen non potest ab omnibus differentiis, seu modis contrahentibus separari. Item alias ille habitus non posset producere actus alicuius fidei specificæ, sed tantum fidei in communi, quod quam sit absurdum per se patet.

Neque est simile, quod sumitur ex speciebus intelligibilibus, quas actus infusi relinquunt in memoria. Quia illæ fortasse non repræsentant immediate ipsos actus infusos, sed cognitionem illorum, quasi experimentalem, quæ cum illis concurrit. Si enim aliquis tunc non aduerteret, se amare, postea non recordaretur amasse, quia memoria nõ relinquitur, ꝓxime, nisi ex cognitione præcedẽte. Cognito aũt illa, quam habemus de actibus supernaturalibus, quando illos exercemus, imperfecta est, & confusa, quia non est de ipsis actibus in se, penetrando, & videndo quales sint, sed solum secundum quasdam rationes communes illos concipiendo. Et ideo talis cognitio mere naturalis est, & acquisita, qualis est omnis humana experientia, & ob hanc rationem potest relinquere speciem sibi proportionatam. 13.

Simile non admittitur.

Deinde est alia differentia notanda, quod actus cognitionis potest terminari ad rationem vniuersalem, & genericam illa sistendo, & ab illa tanquam à particulari obiecto, in sumẽdo particularẽ speciẽ cognitionis cõfusæ, & imperfectæ. Vnde fit, vt etiã species intelligibilis, siue q̃ est principiũ talis cognitionis 14.

Differentia aliud.

siue

ſiue quæ ex illa in memoria relinquitur, poſsit etiam repræſentare confuſe actum cognitionis, vel amoris qui præceſsit, ſecundum rationem communem, non repræſentando diſtincte propriam rationem eius. Et propterea ex hac parte non repugnabit, actus infuſos ſecundum generales rationes credendi, vel amandi relinquere ſpeciẽ ſui, quæ poſtea non eſt futura principium ſimilium actuum, ſed cognitionis imperfectæ, & confuſæ eorundem actuum, & ideo poteſt etiam eſſe naturalis, & relicta ab actibus infuſis ſecundum rationem aliquam communem, in qua cum actibus naturalibus conueniunt. In quo eſt longe diuerſa ratio de productione habitus: nam ille ponitur vt ſit principium phyſicum ſimilium actuum, & ideo neceſſe eſt, vt & ad determinatam ſpeciem actuum inclinet, & ſi ſit acquiſitus, vt ab actibus, non tantum ſecundum rationem genericam, ſed ſecundum propriam, & ſpecificam producatur.

Ad locum D. Thomæ Bergomenſis in Concordan-
15. tiis fatetur D. Thomam illo loco id docuiſſe, quod ipſe etiam ſequitur. Quia *actus* (inquit) *infuſi poſſunt efficere habitum diuerſum in ſpecie*, & addit interdum habitum infuſum acquiſitum, & infuſum eſſe eiuſdem ſpeciei, & tunc per actus elicitos ab habitu infuſo, nõ acquiri nouum habitum, ſed confirmari præcedentẽ, & ita exponit alia loca D. Thomæ. Veruntamen prior pars ſententiæ eius in ſe falſa eſt. Quod ſi D. Thomas illam docuit illo loco, in partibus illam reuocauit. Fortaſſe tamen cum ibi dicit ex actibus infuſæ charitatis generari habitum dilectionis, vel præexiſtentem augeri, non intelligit generari effectiue, ſed diſpoſitiue, & augeri meritorie, & ita non loquitur, niſi de ipſo habitu infuſæ charitatis, qui per ſuos actus inducitur, vel augetur dictis modis. Altera etiam pars illius ſententiæ, ſi intelligatur de habitu per ſe infuſo, falſa eſt, vt oſtendimus: ſi autem intelligatur de habitu per accidens infuſo, non eſt ad rem, neque ad mentem D. Thomæ: nam in locis à nobis citatis de virtutibus per ſe infuſis, & actibus earum euidenter loquitur.

16. *Tractatur ſecundum dubium in titulo propoſitum.* Supereſt aliud punctum propoſitum, an habitus aliqui acquiſiti comitentur infuſos ratione aliorum actuum naturalium, qui circa materias actuum infuſorum interdum exercentur.
1. Opinio. In quo etiam varie loquuntur authores, quidam ſimpliciter negant huiuſmodi habitus, licet non negent prædictos actus naturales. Fundantur, vel quia illi actus ſunt imperfecti, & inefficaces, qui non ſufficiunt determinare potentiam per aliquem habitum, vel quia raro tales actus exercentur, & ideo non eſt tanta frequentia actuum, quæ ſufficiat ad inducendum habitum.
Debile fundamentum. Sed hoc fundamentum debile eſt, quia licet illi actus ſint imperfecti, poterunt inducere habitus inclinantes ad ſimiles actus imperfectos. Nec video, cur in ſuo gradu dicantur inefficaces: nam aſſenſus fidei humanæ, licet ſit circa veritatem diuinam, & ſupernaturalem, abſolutus aſſenſus eſt, & ſatis determinatus, licet non tam certus: cur ergo non poterit habitum producere? Alia vero pars de raritate actuum voluntarie ſumitur, & fortaſse verius eſt, homines, etiam fideles, & iuſtos plerumque exercere actus fidei humanæ circa veritates reuelatas, & in illa ſæpe fundare actum ſpei, vel amoris. Sicut etiam, licet habeant virtutes infuſas morales, ſæpe, & fortaſſe frequentius,
Opinio 2. oppoſita. per acquiſitas operantur. Quin potius aliqui in alio extremo dixerunt, ſaltem in materia fidei, actum fidei acquiſitæ neceſſario ſupponi ad infuſum circa eaſdem veritates, vnde fit conſequens, vt idem cum
Eſt falſa. proportione dicendum ſit de habitibus. Sed hoc etiam falſum exiſtimo: nam fides infuſa non pendet ab acquiſita, nec illam neceſſario exigit. Sed hoc pertinet ad materiam de fide, ad quam propterea illud remitto.

pars 3.

Dico ergo per actus naturales, qui circa materiam 17.
virtutum infuſarum fieri poſſunt habitus etiam na- *1. Aſſertio.*
turales, & acquiſiti generari poſſunt. Hæc aſſertio ſatis probata eſt ex dictis contra priorem ſententiam. Et quia nulla ratio probabilis occurrit, ob quam hi actus ſint inefficaces ad producendos habitus ſibi proportionatos, magis quam alii actus naturales intellectus, & voluntatis. Imo cum iſtæ potentiæ videantur ad hos actus minus propenſæ, & alioqui procedant ex virtute naturali earum, magis poſſunt his habitibus indigere, & maiori ratione illos poterunt comparare.

Secundo, dico acquiſitionem horum habituum 18.
nunquam eſſe per ſe neceſſariam ad perfectionem, *Aſſertio 2.*
vel vſum habituum infuſorum, ſed contingenter tãtum, & concomitanter cum illis coniungi. Hoc etiam ſatis probatum eſt contra alteram opinionem, quia actus acquiſiti non ſunt neceſſarii ad infuſos, ergo neque habitus acquiſiti ad infuſos. Conſequentia euidens eſt. Tum quia eſt eadem ratio, & proportio. Tum etiam quia, ſi præcedant actus naturales, non acquirentur habitus, ergo ſi actus non ſunt neceſſarii multo minus habitus. Quod autem actus naturales non ſint neceſſarii ad ſupernaturales, probatur, quia nec ſunt cauſæ, nec principia illorum, nec conditiones omnino requiſitæ; quia neſcit tarda molimina Spiritus ſancti gratia, & ideo non indiget actu naturali ad efficiendum in nobis ſupernaturalem actum. Solum ad fidem neceſſario præcedit apprehenſio, & conceptio rerum credendarum, & rationum, quæ illas faciant credibiles, quæ ſecundum legem communem fiunt per actus naturales, mediis ſpeciebus, & motiuis, vel experimentis per ſenſus apprehenſis. Sed hic non tractamus de his actibus, vel habitibus, aut ſpeciebus acquiſitis, quæ illis correſpondent, ſed agimus de habitibus, vel iudicatiuo in materia fidei, vel affectiuo in materia ſpei, & charitatis, & hos dicimus non eſſe ſimpliciter neceſſarios.

Tertio vero dico, hos habitus frequenter acquiri, 19.
& coniungi cum infuſis, & ſuo modo iuuare illos. *Aſſertio 3.*
Hæc eſt ſententia communis Theologorum in 3. d. 23. 26. & 27. Scot. Gabr. Almain. Maior. &c. Et eam ſupponit Caiet. 1. 2. q. 63. art. 3 Medin. q. 51. art. 4. dub. vltim. Et probatur ſufficienter ex prima, adiuncta humana conditione, & imperfectione, quam ipſa etiam experientia oſtendit. Nam licet actus naturales productiui talium habituum per accidens ſint, & cõtingenter fiant reſpectu virtutum infuſarum, nihilominus, quia motiua eorum magis familiaria ſunt, & ex rebus ſenſibilibus ſæpe ſumuntur, ideo facilius fiunt, & ideo veriſimile eſt vel frequentius, vel ſatis frequenter, exerceri, ac proinde habitum inducere, vt ſatis etiam contra primam opinionem dictum eſt. Quod vero iuuent, poſtquam ſunt acquiſiti, facile poteſt oſtendi, quia licet non iuuent per ſe influendo in actus infuſos, nihilominus iuuare poſſunt inclinando ad ſimiles actus in ſubſtantia generica. Item poſſunt iuuare, vt apprehenſio, vel cogitatio de tali re facilior ſit, & ſuauior, ac denique iuuare poſſunt tollendo impedimenta, moderando aliquos affectus, vt habitus aliquo modo repugnantes excludendo. Atque hactenus de gratia habituali.

Finis libri ſexti.

Index Capitum Libri VII.

De iustificatione, seu sanctificatione hominis, prout est effectus formalis gratiæ habitualis.

De formali effectu gratiæ habitualis, qui hominis sanctificatio, iustificatio, aut interna renouatio dici potest.

LIBER SEPTIMVS.

DE IVSTIFICATIONE, SEV SANCTIFICATIONE hominis, prout est effectus formalis gratiæ habitualis.

De formali effectu gratiæ habitualis, qui hominis sanctificatio, iustificatio, aut interna renouatio dici potest.

1. *De materia huius libri, & de duplici effectu formali habitualis gratiæ.*

STENDIMVS in præcedenti libro, Deum hominibus iustis peculiarem gratiæ habitum infundere, cuius essentiam modo quodam physico explicare incepimus, nunc autem modo magis morali, ac Theologico, eiusdem gratiæ excellentiam, & naturam explicare aggredimur, quod nulla ratione melius, quam eius formalem effectum declarando, præstare possumus. Omnis enim forma essentialiter est propter suum effectũ formalem, & ideo per illum, vel per habitudinem ad subiectum, in quo illum habet, definiri solet. Sic ergo in huius libri discursu essentiam habitualis gratię, eiusque excellentem naturam per eius formalem effectum explicare conabimur. Quamuis autem vnius simplicis formæ vnus sit effectus formalis adæquatus, seu in re ipsa, nihilominus secundum diuersos respectus, & conceptus potest in plures distingui. Et in primis formalis effectus sanctificantis gratiæ distingui potest in positiuum, & quasi priuatiuum: nam per gratiã confertur animæ aliqua positiua perfectio, per quam veluti renouatur, & singulari afficitur pulchritudine, & per eandem mundatur, dum macula mortalis culpæ ab illa expellitur. Vtrunque petebat Dauid, cum dicebat. *Cor mundum crea in me Deus, & spiritum rectum innouã in visceribus meis.* Psalmo 50. Inter quos effectus positiuus est simpliciter prior, & ideo de illo prius dicemus, & postea de altero.

2. *Duplex respectus effectus formalis.* Præterea formalis effectus positiuus alicuius formæ dupliciter à nobis concipi, & explicari potest, vno modo per solum respectum ad subiectum, atque adeo per conceptum absolutum ipsius effectus sine alio respectu ad operationem, vel ad alium extrinsecum terminum, sicut concipimus formalem effectum albedinis esse facere album, vel animam esse formam dantem vitam homini. Alio modo concipimus, & explicamus effectum formalem per alios respectus ad operationes, vel alios terminos præter ordinem ad subiectũ formæ, sicut dicimus effectum formalem habitus esse dare potentiæ facilitatem operandi, vel effectum formalem visus esse constituere hominem potentem ad videndũ. Ex his ergo duobus modis prior vix habet locum in habituali gratia, tum quia generaliter loquendo, nos valde imperfecte concipimus formas, & qualitates rerum, eas præsertim, quæ sensibus non subiacent, & ideo non possumus earum formales effectus explicare, nisi per aliquos respectus; vel per conceptus valde confusos, vt v. g. quod formalis effectus formæ sit afficere, seu perficere subiectum per suam entitatem; tum etiam quia hoc maxime locum habet in habituali gratia propter suam excellentiam. Nam si loquamur de habitibus operatiuis huius gratiæ, cum essentialiter dicant habitudinem ad operationem, non aliter concipimus eorum formales effectus, nisi quatenus intelligimus dare intellectui, aut voluntati facultatem sic operandi, & pondus quoddam, seu inclinationem in talem operationem, qui effectus formalis physicus est, nec de illo aliquid nobis superest dicendum. Neque in his habitibus per se spectatis aliquis alius formalis effectus physicus magis absolutus concipi à nobis potest, sicut illum non concipimus in habitibus acquisitis, vel naturalibus potentiis proximis: nam per analogiam tantum ad huiusmodi formas illas superiores concipimus. An vero sub aliquo alio respectu possit effectus formalis horum habituum, quasi moraliter concipi, in discursu libri dicemus.

Si vero loquamur de illo habitu gratiæ sanctificantis, quem in substantia animæ esse diximus; effectus quidem eius in se spectatus est magis absolutus ab omni respectu ad operationem. Veruntamen eo ipso difficilius à nobis concipitur, prout in se est quid reale, ac physicum: & ideo ad illum vtcunque explicandum in fine præcedentis libri vsi sumus aliquo conceptu respectiuo in ordine ad operationem, vel mediante habitu operatiuo, quatenus illa forma gratiæ est radix aliorum habituum, & actuum, propter quos infunduntur: vel immediate per alium respectum principalis principii supernaturalium operationum, qui in tali forma gratiæ spectari potest. Neque in genere physico nunc possumus per absolutum conceptum magis effectum illius habitus declarare. Oportet ergo, vt per alios respectus formalem effectum, vel huius specialis gratiæ, vel simpliciter totius habitualis gratiæ, sub quibus hæc gratia varia nomina sortitur, explicare conemur. Possunt autem varii respectus in habituali gratia considerari. Primus est ad Deum, quatenus per gratiam fit homo gratus Deo, sub qua ratione præcipue forma illa gratia nominatur; secundus est ad vitam, seu beatitudinem æternam, & in hoc includitur respectus filiationis adoptiuæ ad Deum, & hæredis ad vitam æternam, quatenus rationem hæreditatis diuinæ participat, & sic dicitur gratia semen gloriæ? tertius respectus est ad opera iustitiæ, quatenus gratia hominem bene dispositum, & ordinatum ad illa præstanda constituit. Et hinc iustitia per antonomasiam appellatur. Quibus accedit respectus ad priuatiuum effectum, sub quo maxime forma gratiæ sanctitas nominatur: explicando igitur hos quasi partiales effectus, seu respectus, adæquatum effectum gratiæ, eiusque naturam declarabimus.

3. Respectiue enodatur gratiæ habitualis effectus.

Varij respectus habitualis gratiæ.

CAPVT I.

Vtrum forma gratiæ intrinsece, & per se, ac vi sua connaturali faciat hominem gratum, & quidnam id sit?

1. *Duplex significatio gratiæ, & in vltima proponitur quæstio.*

IN principio huius materiæ prolegom. 3. inter alias significationes huius nominis, *gratia*, prout ad significanda Dei dona supernaturalia accommodatum est, duas diximus esse præcipuas, scilicet, vel quatenus generaliter significat donum Dei omnino gratis datum, vel quatenus significat, quod non solum gratis à Deo donatum est, sed etiam hominem ipsum reddit Deo gratum. Nunc ergo de habitibus supernaturalibus infusis supponimus quidem esse gratiam secundum priorem significationem, quia gratis nobis donantur, vt ex principiis supra positis facile intelligitur, & in sequenti libro, & in vltimo ex professo dicemus. Inquirimus ergo, an tales habitus, vel aliquis eorum sit gratia secundum posteriorem denominationem, & respectum constituendi hominem gratum Deo. Est autem vlterius considerandum, vt sensus quæstionis intelligatur, quodlibet donum datum à Deo esse formalem perfectionem eius, cui datur, & consequenter sub ea ratione formaliter constituere illum in aliquo gradu bonitatis, seu pulchritudinis, ratione cuius Deo placere possit, & illi esse gratus. Quod non solum in donis gratiæ, sed etiam in donis naturæ suo modo verum est. Nam de singulis operibus à Deo factis dictum est, *Vidit Deus, quod fecit, & erat bonum*, ac si diceretur, & ei placuit. Sub hac ergo generalitate omnis perfectio à Deo per se proueniens constituit rem aliquo modo gratam, seu amabilem illi, ita vt in ea complacere valeat.

2. *De gratia, quæ constituit amicum Dei, est sermo in præsenti.*

In præsenti ergo materia non sumitur esse gratum in illa generalitate, sed sub alia speciali, nimirum, quatenus est donum quoddam constituens recipientem gratum, tanquam amicum, vel tanquam obiectum dignum amicitia Dei. Vnde in primis necessarium est, vt tale donum sit perfectio naturæ rationalis, seu intellectualis, quia sola talis natura, seu persona capax est vinculi amicitiæ. Aliæ namque res, licet habeant aliquid, vnde placere possint, & gratæ esse tanquam obiecta consona appetitui, etiam secundum rectam rationem, non sunt aptæ ad amicitiam, quia nec sunt propter se amabiles, nec redamare possunt. Deinde non omnis perfectio, quæ reddit personam aliquo modo gratam, vel aptam, vt in ea quis complaceat, sufficit constituere personam gratam amicabiliter, vt sic dicam, nam seruus fidelis, prudens, & obsequens inde placet Domino, estque ei gratus, non tamen gratitudine amicitiæ. Et sic etiam Angelus in pura natura placeret Deo propter naturalem perfectionem, & magis propter moralem, si illum super omnia diligeret, & naturalem rectitudinem seruaret. Et similiter homo studiosus in ordine naturali, si careret peccato, in eodem ordine placeret, nondum tamen esset gratus, tanquam amicus. Imo etiamsi homo ex supernaturalibus donis vnũ, vel aliud habeat, vt fidem, vel spem, secundum illam perfectionem placebit Deo, simpliciter vero non erit gratus, prout nunc loquimur, tanquam aptus secundum præsentem statum ad amicitiam cum Deo

Sensus quæst.

ineundam. Est ergo quæstionis sensus, an in tota latitudine habitualis gratiæ sit aliquod donum intrinsece homini inhærens, quod formaliter illum constituat simpliciter Deo gratum perfecta amicitiæ gratitudine, ita vt Deus ratione illius doni in illo, tanquam in amico complaceat, seu singulari amore, ac proprio iustorum, illum prosequatur? Solet etiam singularis ratio huius gratitudinis explicari per hoc quod homo sic gratus sit etiam ad vitam æternam acceptus secundum talem statum. Sed hoc spectat ad alium effectum tractandum capite sequenti, & ideo ab illo nunc abstinemus, nam solum à posteriori declarat hunc priorem effectum, vt ibi explicabo.

3. *Protestantium opinio, quæ negat homines effici Deo gratos per aliquod donum intrinsece illis inhærens.*

In hac ergo quæstione sic declarata dissensio est non solum inter hæreticos, & catholicos, sed etiam inter catholicos inter se. Prima ergo sententia est hæreticorum huius temporis, qui negant homines constitui Deo gratos per aliquod intrinsecum donum illis inhærens. Nam licet non omnes, vel non omnino negent, dare Deum hominibus iustis aliqua supernaturalia dona specialia, & iustorum propria, nihilominus negant per illa dona reddere illos sibi gratos, sed potius illa conferre, quia iam alio titulo illos amat, tanquam sibi gratos, & amicos. Hæc dicitur fuisse sententia Lutheri, quam sequuti sunt Caluinus lib. 3. Instit. cap. 11. Melanchthon in locis communibus verb. *Gratia*, Kemnit. in Exam. Concil. Trid. sessione sexta, cap. 7. Fundatur primo, quia Christus, & eius merita sunt prima, & proxima ratio, per quam, & propter quam homines à Deo diliguntur, vt amici; ergo non est aliqua qualitas intrinseca. Et ad hoc inducunt Scripturas, in quibus dicimur, per Christum, vel in Christo gratificari Deo, vt ad Ephesios primo. *Qui prædestinauit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum secundum propositum voluntatis suæ, in laudem gloriæ gratiæ suæ, in qua gratificauit nos in dilecto filio suo.* Per quæ verba, præsertim per vltima significatur, totam rationem nos diligendi, & habendi nos gratos apud Deum, esse filium dilectissimum ipsius. Et eodem modo intelligunt illud ad Coloss. 1. *In ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare, & per eum reconciliare omnia in ipso.*

Primũ hæreticorum fundamentum.

4. *Aliud fundamentum eorundem.*

Secundo inducunt illa testimonia, in quibus dicitur, oportere nos induere Dominum Iesum Christum, vt Deo grati simus. Rom. 13. *Induimini Dominum Iesum Christum*, Galat. 3. *Quicunque in Christo baptizati estis, Christum induistis*, & ad Coloss. 3. prius dicit Paulus. *Expoliantes vos veterem hominem, induite nouum*, & postea subdit. *Vbi non est Gentilis, nec Iudæus, &c. Sed omnia, & in omnibus Christus.* Et ad Ephes. 4. *Induite nouum hominem, qui secundum Deum creatus est, &c.* Per hanc enim metaphoram induendi Christum nihil aliud significari volunt, nisi media fide ita tegi, & ornari nos ipsa gratia Christi, vt sub illa, & propter illam à Patre diligamur, & omni cœlesti benedictione benedicamur, sicut Iacob vestibus Esau indutus fuit à Patre benedictus, & alia similia ex Scriptura, & Patribus in capitibus sequentibus afferemus.

5. *Argumentantur ratione.*

Tertio igitur argumentantur ratione, quia peccatum originale ita naturam humanã infecit, vt ratione illius nihil in ea esse possit, quod non per illud maculetur, & consequenter Deo displiceat, vnde nõ potest expelli per inhærentem qualitatem, sed potius ipsum inficit quamcunque actionem, vel qualitatem in homine existentem; ergo impossibile est, hominem lapsum Deo fieri gratum per gratiam inhærentem; ergo necesse est, per extrinsecam Christi gratiã, quæ à nobis maculari non potest, id fieri, nimirum, quia potest nobis imputari, vt grati reputemur, & vt tales per Christum amemur. Et confirmatur, quia hic modus gratificationis nostræ, & dilectionis Dei erga nos non est impossibilis, & magis exaggerat nostram infirmitatem, & indigentiam, magisque Christi gratiam commendat, ergo ita credendũ est. Consequentia cum minori notæ sunt. Maior explicari potest ex illo ad Galat. 4. *Sicut Angelum Dei excepistis me, sicut Christum Iesum:* sicut enim nos ad perfecte diligendum proximum in illo Christum, vel Deum ipsum respicimus, ita vt proxima, & tota ratio diligendi proximum sit Christus, sic etiam Deus vt nos perfecto amore diligat, & charos habeat, vt Christo ipso indutos nos respicit, illiusque gratiam nobis imputat, vt grati esse illi possimus.

Confirmant suam opinionem.

6. *2. Opinio*

Secunda sententia est multorum catholicorum, qui licet dicant, Deum infundere iustis aliquam quali-

Nominalium existimantiũ hominem per gratiã, tanquã per signum, non tanquã per formam intrinsecam, effici Deo gratum.

qualitatem propriam ipsorum, qua ab iniustis distinguantur, nihilominus asserunt, qualitatem illam non natura sua, sed ex Dei acceptatione, & ordinatione habere, vt hominem Deo gratum reddat, ita vt potius sit veluti signum deputatum à Deo ad cognoscendos eos, quos sibi gratos habet, illosque ab aliis distinguendos, quam forma conferens talem effectum, quo homo in conspectu Dei gratus illi redditur: vel si illum aliquo modo conferre dicenda est, non sit intelligendum physice, sed moraliter. Quia vt est qualitas quædam physica, & talis speciei, non potest in ea intelligi talis effectus, Deus autem lege sua potuit illam ad hunc effectum deputare, & valorem moralem illi cõferre, ad eum modum, quo moneta regio sigillo consignata certum valorem, & æstimationem habet. Ita de gratia sanctificante opinati sunt Nominales in 1. d. 17. Ocham. q. 1. Gabriel. q. 1. art. 1. & 3. dubitat. 4. Greg. q. 1. art. 2. Aliac. 1. q. 9. art. 1. & latius in 2. Indicat Durãd. q. 1. n 7. & 8. ait enim, hominem non esse gratum Deo, quia gratiam habet, sed potius quia gratus est, & acceptus Deo, ideo qualitatem recipere, quæ gratia inde denominatur. In eandem sententiã inclinat ibi Scot. q. 2. negat enim dari nobis gratiam à charitate distinctam: & de ipsa charitate dicit facere hominem gratum ex diuina lege.

7.
Suadetur 1. ex Scriptura.

Hæc sententia suaderi potest primo ex Scriptura, quatenus in ea gratia, qua Deo grati efficimur, dicitur esse *signum*, quo Deus, *signauit nos, & dedit pignus Spiritus in cordibus nostris.* 2. ad Corinth. 1. & ad Ephes. 1. *Signati estis Spiritu promissionis sancto*, & cap. 4. *Nolite contristare Spiritũ Dei, in quo signati estis*: hoc autem signum non est nisi qualitas aliqua, quæ certe non potest esse signum naturale, vt per se constare videtur, est ergo signum ad placitum, & ex impositione Dei, neque illa qualitas potest esse alia, nisi quam gratiam appellamus, ergo non est per se, ac formaliter gratum reddens, sed tanquam signum à Deo institutum: simileque argumentum sumitur ex nomine *pignoris*, nihil enim est pignus à natura, sed ex conuentione, vel ex instituto. Sicut etiam character baptismalis constituit hominem Christianum, non quidem ex natura intrinseca talis qualitatis, sed ex impositione Christi, & similiter character ordinis dicitur esse potestas consecrandi v. g. non quidem ex physica natura talis qualitatis. Idem ergo de gratia censendum est.

Confirmatur exemplo ex pignore, & charactere tam baptismi, quam ordinis adducto.

8.
2. Probatur ratione.

Secundo probatur ratione, quia nulla est qualitas, quæ natura sua possit veluti cogere Deum, vt acceptet ad æternam, & supernaturalem beatitudinem hominem illa qualitate affectum, vel vt cum illo speciale vinculum amicitiæ contrahat, ergo nulla esse potest qualitas, quæ natura sua hominem Deo gratum reddat. Consequentia videtur clara, quia, vt exposuimus, nihil aliud est esse gratum, quam esse dilectum, vt amicum. Antecedens quoad primam partem probatur, quia potest Deus velle dare homini quamcunque qualitatem distinctam à visione Dei, & nolle dare illi visionem, quia in hoc nulla est contradictio, vel repugnantia. Nam illæ voluntates sunt ratione distinctæ ex distinctione reali obiectorum, & non est vnde habeant tam necessariam cõnexionem, vt non possit vna ab altera separari. Item Deus potest naturam sibi hypostatice vnire, & nolle illã beatificare, ergo multo magis id facere poterit de quacunque qualitate. Quoad alteram vero partem probatur idem antecedens, quia nulla alia specialis ratio amicitiæ inter Deum, & hominem intelligi potest, nisi quod acceptet illum ad communicationem supremi boni, quod in supernaturali beatitudine consistit, ergo quem Deus non vult ad hoc bonum acceptare, non diligit, vt amicum. Accedit, quod potest Deus nolle remittere peccatum mortale homini, etiãsi illi tribuat, vel in illo conseruet similẽ qualitatẽ.

Prima pars antecedentis probatur.

Suadetur secũda pars illius antecedentis.

9.
Aliud fundamentum pro opinione Nominalium.

Tertio argumentor, quia in qualitate gratiæ distinguitur esse gratiæ ab esse qualitatis, non tantum in genere, sed etiam in specie, vt talis qualitas est, sed esse qualitatis est intrinsecum, & connaturale illi entitati, ergo esse gratiæ non potest esse, nisi extrinsecum, vtique per denominationem à diuina acceptatione, & institutione. Consequentia cum minori per se notæ videntur. Maior vero sumitur ex multis Theologis illa distinctione vtentibus. Nam inprimis dicunt gratiam habitualem in anima Christi fuisse finitam in esse qualitatis, infinitam autem in esse gratiæ, vt sumitur ex D. Thoma. 3. p. q. 7. art. 11. Item dicunt, posse gratiam augeri in esse gratiæ, & non augeri in esse qualitatis, vt sentit Victor. in Relect. de Augment. charitatis, & alii, & Soto in 4. d. 15. q. 2. art. 2. sub primã conclusionem, & Vega lib. 7. in Trident. cap. 26. licet non distinguat in reipsa charitatem à gratia, dicit nihilominus posse qualitatem illam augeri in esse gratiæ, licet in esse charitatis non augeatur. Confirmari potest hæc distinctio, quia peccatum potest remitti sine qualitate infusa inhærente, licet non possit remitti sine gratia, vt docet Soto lib. 2. de Natur. & grat. cap. 17. in fine, & cap 18. & clarius in 4. dist. 15. q. 1. art. 2. circa finem, qui etiam in 4. dist. 1. quæst. 3. dicit, vt homo fiat gratus Deo non esse necessariam gratiam in esse qualitatis, sed in esse gratię sufficere. Vnde nouum emergit argumentum, quia effectus formalis formæ quando est proprius, intrinsecus, & connaturalis, non potest fieri sine forma, at Deus potest facere hominem sibi gratum sine qualitate inhærente, ergo non est hic effectus intrinsecus, & connaturalis alicuius qualitatis.

Confirmatur.

Vltimo argumentatur.

Nihilominus est tertia, & vera sententia, quæ in duabus sequentibus assertionibus consistit. Prima est, hominem iustum fieri gratum Deo, & amabilem illi, vt amicum per qualitatem aliquam illi inhærentem, siue illa vocetur iustitia, siue gratia. Ita docent Theologi statim allegandi, probaturque à fortiori ex sequenti assertione, nunc maxime probatur ex Concilio Tridentino sess. 6. cap. 4 iuncto 7. nam in priori docet, quod iustificatio est, *Translatio ab statu filiorum Adæ in statum gratiæ, & adoptionis filiorum Dei*, in posteriori vero loco addit, quod per hanc gratiæ susceptionem, *fit homo ex inimico amicus Dei*, & cap. 10. addit, *per hanc gratiam nos fieri amicos Dei, & domesticos eius.* Et in eodem cap. 7. docet, homines fieri iustos, & sanctos per inhærentem sibi sanctitatem, & iustitiam, vt in sequentibus capitibus videbimus, sed per eandem formam, per quam iusti, & sancti cõstituimur, grati Deo, & illi amabiles intrinsece reddimur, vt in aliis locis idem Concilium docet, ergo homo fit gratus Deo per gratiam sibi inhærentem. Et in hunc modum possunt ad confirmandam hanc veritatem induci omnia testimonia, quibus probaturi postea sumus, hominem iustificari per inhærentem iustitiam, quia in re idem est iustificari, & gratum fieri. 10.

Tertia, & vera sententia.

1. Conclusio asserens, hominem effici Deo gratum per qualitatem intrinsecã.

Vnde possumus hoc confirmare eisdem testimoniis, quæ pro hæreticorum errore allegabantur, nam ad Ephes. 1. ait, *Prædestinauit nos, &c in laudem gloriæ gratiæ suæ, in qua gratificauit nos in dilecto filio suo*, explicans autem, quomodo in filio, subdit. *In quo habemus redemptionem per sanguinem eius.* Habemus autem redemptionem in Christo, non tanquam in formali causa, sed tanquam in efficiente, & meritoria, vt per se manifestum est, eodem ergo modo *gratificauit nos in dilecto filio suo*, vtique propter meritum eius gratiam nobis infundendo, & (vt statim adiungit, dando *remissionem peccatorum secundum diuitias gratiæ eius, quæ superabundauit in nobis*: quod autem in nobis superabundat, certe in nobis recipitur. Sicque inferius addit. *In quo & credentes signati estis Spiritu promissionis sancto*, non enim signantur iusti Christi iustitia, nec aliqua re extrinseca, nam signum debet inesse rei, quæ signatur, alias non posset per signum ab alia discerni. Et eodem modo expendi potest locus ad Colossens. 1. vbi in eodem sensu dicitur placuisse Deo reconciliare omnia in Christo tanquam in capite, à quo omnis gratia manat, per quam grati 11.

Sacra Scriptura probatur.

Deo

Deo efficimur; quod interpretans satis clare subiungit Paulus. *Quia in ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare; & per eum reconciliare omnia in ipsum, &c.* Ibi enim particula, *per*, causam efficientem, seu meritoriam significat; particula vero, *In*, finalem indicat, de formali vero intelligendum est, quod inferius addit. *Exhibere vos sanctos, & immaculatos, & irreprehensibiles coram ipso*: non enim efficimur vere sancti, nisi per sanctitatem propriam, & nobis inhærentem; per idem autem grati Deo reddimur, per quod sancti constituimur.

12. *Aliis Scripturæ testimoniis probatur.* Denique hoc ipsum comprobant alia testimonia, quibus dicitur, nos fieri gratos Deo Christũ induendo. Nam quid sit Christum induere, Paulus eisdem locis satis significauit, Ad Rom. enim 13. prius dicit. *Abijciamus opera tenebrarum, & induamur arma lucis, sicut in die honeste ambulemus, non in commessationibus, &c.* & tunc subiungit. *Sed induimini Dominum Iesum Christum.* Induere ergo Christum, est opera eius imitari, quæ operibus carnis opponit, & ideo adiungit. *Et carnis curam ne feceritis in desideriis.* Et similiter ad Coloss. 3. prius dicit, *spoliantes vos veterem hominem, & induentes nouum, eum, qui renouatur secundum agnitionem in imaginem eius, qui creauit illum.* Ex quibus solum nunc colligimus, per verbum *induendi* non significare Paulum aliquam imputationem, vel extrinsecam denominationem gratiæ Christi, sed participationem eius, qua & sancti, & dilecti Deo homines fiunt, & ideo sancta operantur. Legitur August. lib. 8. Confess. cap. vltim. & Orat. ad Catechu. contra Iudæos cap. 1. vbi ita concludit. *Quid est, induite arma lucis, nisi credite in Deum Patrem omnipotentem.*

13. *Probatur ratione.* Ratione Theologica eadẽ veritas ostenditur, quia homo non fit gratus Deo, nisi per amorem, quatenus à Deo specialiter diligitur, & amatur, amor autem Dei non est sterilis, sed efficax, nec fertur in obiectum ficte, & apparenter bonum, sed in vere bonum, Deiq; amore dignũ. Vnde neminem diligit Deus, nisi quem facit suo amore dignum, & ideo. 2. Reg. 12. cum de Salomone dictum esset. *Et Dominus dilexit eum*, subditur, *Et vocauit nomen eius amabilis Domino, eo quod diligeret eum Dominus.* Ergo Deus speciali amore diligendo iustum, aliquid ei donat, quo faciat illum tali amore dignum, quod est esse gratum, illud ergo est forma aliqua in homine recepta, quæ hominem Deo gratum constituit. Et hinc de iusto dicitur. Sap. 4. *Placens Deo factus est dilectus.* Et infra *Placita enim erat Deo anima illius*, per quod significatur aliquid esse in anima iusti, per quod sit Deo placita, & obiectum specialis dilectionis eius, quod non est, nisi gratia, vnde subditur, *Quoniam gratia Dei, & misericordia est in sanctos eius*; fit ergo homo gratus Deo per aliquod donum sibi inhærens. Vnde Hieronymus Daniel. 10. dixit. *Omnis sanctus habens in se animæ pulchritudinem, amatur à Domino.* Et Gregor. in id Canticor. 1. *Vbi pascas in meridie Ipse (inquit) sponsæ suæ spiritum refrigerij tribuit, & in ea sibi delectabilem locum quietis efficit.* Vnde potest optime confirmari hæc ratio verbis Christi Domini Ioan 14. *Si quis diligit me, mandata mea seruabit, & Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus*, vtique per gratiam permanentem, vt supra explicatum est, & pluribus rationem hanc in sequentibus locupletabimus, & explicabimus.

14. *Assertio. 2. Formalem effectũ gratiæ esse reddere hominem Deo gratum, & speciali amore ipsius dignum.* Dico secundo. Forma, seu qualitas gratiæ per se, & ex intrinseca natura sua habet in homine hunc formalem effectum, qui est gratum Deo illum reddere. & quantum in se est, speciali Dei amore, seu amicitia dignum. Hanc assertionem ex scholasticis late docent Aureolus in 1. d. 17. q. 1. art. 2. & consentire videtur Capreolus ibi q. 1. art. 3. ad argument. Gregorii contra secundam, Medina. 1. 2. q. 110. artic. 4. Bellarmin. lib. 2. de Iustificat. cap. 16. Ricard. artic. 8. § *Quod autem*, versic. *Occurrit.* Valent. 2. p. disp. 8. q. 5. p. 2. Vazq. 1. 2. disput. 204. præsertim cap. 2. Et vt opinor, nihil contra veritatem hanc priores Theologi in secunda opinione citati docere voluerunt, sed in diuerso sensu verbis vsi sunt, vt in cap. 3. & 4. declarabitur. Vt ergo sine æquiuocatione assertionem probemus, suppono, nunc non tractari à nobis, an gratia ita reddat hominem gratum Deo, vt etiam de potentia absoluta non possit esse simul cum peccato, ita vt qui placet ratione gratiæ non possit displicere ratione peccati, hoc enim pertinet ad alium effectum gratiæ, de quo infra disputandum est. Nunc ergo, vt explicemus positiuum effectũ formalem huius formæ, consideramus illam in subiecto non habente aliquid repugnans amicitiæ diuinæ, & sic de illa dicimus, per se, & natura sua constituere personam Deo gratam, quantum ad amicitiam eius ex parte personæ diligibilis necessarium est.

Probatur ergo primo, quia hæc gratia per se, & natura sua est vera interna iustitia; sed iustitia vera est maxime grata, & amabilis, apud illum præcipue, qui maxime iustus est, ergo hæc gratia talis est apud Deũ, & consequenter talem etiam constituit eũ, cui donatur. Maiorem suppono ex infra dicendis. Minor videtur per se nota, nam etiã Arist. 1. Ethic. cap. 8. dixit, non esse iustum, qui nõ gaudet iustis, & August. concion. 26. in Psal. 118. dixit. *Iustitia non solet dici bona iustitia, vel mala iustitia, sed eo ipso iam bona est, quia iustitia est.* Et subditur inferius *Iustitia ergo virtus est animi magna, præcipueq; laudabilis.* Hanc autem iustitiã gratiam esse declarat, exponendo verba illa, *Feci iustitiam*, de opere iustitiæ, dicens. *Iustitiæ nomine hoc loco non ipsa virtus, sed opus eius significatum est. Quis enim fecit in homine iustitiam, nisi qui iustificat impium, hoc est per gratiam suam ex impio facit iustum. Vnde ait Apostolus Iustificati gratis per gratiam ipsius. Facit ergo iustitia, id est, opus iustitiæ, qui habet in se iustitiam, id est opus gratiæ.* Est autem Deus iustissimus, ergo non potest non diligere habentem iustitiam per opus gratiæ suæ, iuxta illud. *Iustus Dominus, & iustitiam dilexit, æquitatem vidit vultus eius*, vtique scientia approbationis, quæ habet adiunctam complacentiam Dei illi bono proportionatam, in quo cõplacet. 15. *Ratio.*

Veruntamen hæc ratio probat quidem optime, Deum amare iustum, quatenus vult illi bonum illud, quod est iustitia, & in illo etiam bono complacere, & hoc esse intrinsecum, & connaturale tali qualitati. At hinc non probatur diligere illum, vt amicum, sed solum illa generali ratione, qua Deus amat omne bonum, quod facit, seu præbet. Propter hoc addi potest, iustitiam hominis erga Deum maxime in illius dilectione consistere, vnde completur ratio, nam amor natura sua postulat redamationem, & hæc iustitia consistit in amore Dei; ergo postulat redamationem, ex natura sua, ergo constituit hominem ita gratum, vt constituat etiam amicum, seu amabilem amore amicitiæ. Nam Deus prudentissime diligit vnumquodq; prout diligibile est. Vnde est illud Prouerb. 8. *Ego diligentes me diligo*, & Ioan. 15. *Qui diligit me, diligetur, à Patre meo.* Sic ergo aliqui ex sola ratione amoris infusi veritatem hanc demonstrare conantur, præsertim Aureolus, & Vazquez, & hic quidem maximam vim constituit in amore actuali, ille vero in habitu infuso charitatis, qui stabilior est, & permanentior. 16. *Quid superior ratio conuincat.*

Nõ videtur tamen hæc ratio præcise spectata conuincere, quia amor ex natura sua non sufficit semper constituere personam gratam amicabiliter: nam amor de se potest etiam esse in seruo, & extraneo. Et quamuis Deus de lege ordinaria sic fortasse diligat eum, qui diligit ipsum sicut oportet, tamen, quod hoc faciat ex intrinseco, & naturali debito illius actus, vel habitus, non videtur satis illa ratione ostendi, quia amicitia non colligitur sufficienter ex sola ratione amoris, quantumcunque perfectus sit in natura, & essentia, quia præter mutuã beneuolentiam requiritur ad amicitiã proportio, & æqualitas quædam, teste Arist. 8. Ethic. c. 7. & lib. 9. cap. 8. & in priori loco dicit, licet sit aliqua amicitia excellentię, vt consistere possit, necessarium esse, vt inferior ad conuenientem 17. *Attenuatur ratio superior.*

nientem dignitatem eleuetur, qua fiat sufficiens proportio, & communicatio bonorum. Cuius rei optimum exemplum habetur lib. 1. Machab. cap. 10. vbi Alexand. Magnus volens contrahere amicitiam, cum Ionatha, prius ad illum misit purpuram, & coronam auream. Vnde dixit eleganter Hieronymus Mich. 7. *Amicitia pares aut accipit, aut facit.* Ex his concludo, amorem eius, qui diligendus est, vt amicus, non constituere illum formaliter aptum, & proportionatum ad amicitiam, sed aliunde debere in illo statu supponi, siue illum ex se habeat, siue ab illo, qui eum elegit in amicum, illam conditionem, seu dignitatem accipiat, ergo simili modo amor hominis ad Deum, siue in habitu, siue in actu consideretur, ex vi suæ intrinsecæ naturæ non constituit hominem proportionatum ad veram amicitiam cum Deo, nisi adiungatur donum, quo talis proportio fiat.

18. *Aliter fundatur secunda assertio.* Propter hoc ergo fundanda est hæc assertio principaliter in gratia gratum faciente, illa enim est, quæ ex vi suæ intrinsecæ naturæ, & perfectionis essentialis tantam confert homini dignitatem, vt sit capax diuinæ amicitiæ, & consequenter per illam constituitur in ratione obiecti amabilis à Deo vero amicitiæ amore. Vnde veritatem hanc maxime confirmant, quæ de necessitate propriæ gratiæ sanctificantis in superiori libro attulimus, vbi etiam diximus de hoc effectu gratiæ, & quod ille per talem qualitatem connaturaliter conferatur: quod auctoritate confirmabitur amplius in sequentibus capitibus, nam quoad hoc eadem est ratio de hoc effectu, & de adoptionis, vel iustificationis effectibus, de quibus ibi dicendum est. Vnde Concilium Tridentinum æqualiter vocat illam qualitatem gratiam, & sanctitatem, sicut vocat iustitiam, & adoptionem filiorum. Nunc ergo ratione declaratur primo, quia non repugnat, gratiam conferre hunc effectum connaturali modo, quæ enim implicatio contradictionis afferri potest, aut cur possunt dari participationes superioris ordinis ipsius amoris, vel luminis Dei, & non etiam ipsius naturæ? Si autem non repugnat, hoc est magis connaturale, & saluat melius proprietatem Scripturæ, ergo. Secundo, si hæc qualitas non confert hunc effectum natura sua, nulla est ratio, ob quam illi potius tribuatur, quam alteri qualitati: nam sicut Deus dicitur deputasse illam qualitatem ad tribuendam talem denominationem, ita potuit deputare quancunque aliam, quod non videtur consentaneum dignitati gratiæ. Tertio, quia ratione huius formæ dictum est. 2. Petr. 1. *Maxima & pretiosa nobis promissa donauit, vt per hoc diuinæ efficiamini consortes naturæ.* Vbi non dixit *reputemur*, vel quid simile, sed *efficiamur.* At vero si illa forma non esset ex natura sua talis participatio diuinæ naturæ, vt illi essent debitæ proprietates eiusdem naturæ diuinæ secundum proportionalem earum participationem, non posset vere dici, ratione illius fieri in nobis consortium diuinæ naturæ.

19. *1. Obiectio.* Sed obijci potest, quia Petrus non videtur loqui de speciali dono gratiæ, sed generatim de diuinis beneficiis antea nobis promissis per legem, & prophetas, in quibus multa sunt alia, quæ dici possunt *magna, & pretiosa promissa.* *Solutio.* Respondeo, esto verum sit, multa alia esse nobis promissa à Deo, omnia tamen ad præstandum consortium illud cum Deo, quod per gratiam sanctificantem fit, fuisse ordinata, & ideo, licet sub illis promissis alia beneficia comprehendantur, nec consortium gratiæ excluditur, nec oportet illud consortium fieri per omnia illa dona eodem modo. Sed satis est, quod per quædam fiat, vel efficiendo, vel præparando subiectũ ad illam formam, per quam consortium illud formaliter consummatur. Sic enim Deus multa nobis promissa beneficia contulit, per quæ tandem consortium illud consequamur, inter quæ & Sacramenta, & ipse Christus Dominus computari possunt, nam & illa propter gratiam nobis præstandam instituta sunt, & filius Dei factus est homo, vt nos filii Dei efficeremur. Se- *Alia explicatio D. Petri.* cundo dici potest, Petrum in plurali esse loquutum, quia forma illa, quæ Dei dilectos nos facit, multa alia dona secũ affert, sicut Concilium Trid. dixit, hominem iustificari per infusionem gratiæ, & donorum.

20. *2. Obiectio.* Secundo, vrgebit aliquis nõ esse necessarium, verba illa intelligere de consortio physico, seu naturali, sed vel de consortio morali per concordiam voluntatis hominis iusti cum diuina, vel de cõsortio, quod ratione vnionis nostræ naturæ cum verbo diuino omnes habere censemur cum diuina natura, mediante capite nostro, quod est Christus: vel certe de consortio, quod habemus cum Christo per Eucharistiæ sumptionem. His enim modis solet hic locus à Patribus exponi, vt late tractat Curiel. controuers. 1. in *Diluitur 1.* illum locum. Respondeo primo, veritatem assertionis propositæ non pendere ex illius loci expositione, nam certius est, per qualitatem gratiæ nos fieri intrinsece, & connaturali modo gratos Deo, quã quod de hoc consortio Petrus loquatur. Illud enim prius traditum nobis est per doctrinam Ecclesiæ, præsertim in Concilio Tridentino, & multis aliis locis Scripturæ, & Patrum consentaneum est, hoc autem posterius non est ita traditum ab Ecclesia, vel Patribus communiter. Addimus vero secundo, longe probabilius esse, Petrum loqui de participatione diuinæ naturæ, quam per gratiam sanctificantem consequimur. Primo, quia hoc est magis consentaneum verbis: nam Petrus specialiter loquitur de consortio *Solutur. 2.* cum Deo in natura diuina, quod de natura diuina proprie sumpta intellexit Ambros. & merito, cum sine inconuenienti possit ita intelligi: consortiũ autem cum natura proprie non est, nisi per conuenientiã in aliqua forma, quæ speciali modo sit participatio talis naturæ, qualis respectu Dei est gratia sanctificans. Et ita ex illo loco colligunt Patres filiationem Dei adoptiuam, quæ in nobis fit per gratiam, vt capite sequenti videbimus.

21. *Consortiũ hominis cũ Deo sistit in gratia intrinseca: & sic exponitur locus D. Petri.* Quocirca moralis concordia voluntatis hominis iusti cum voluntate diuina in tantum sub consortio diuinæ naturæ comprehenditur, in quantum supponit Spiritum sanctum per gratiam inhabitantem in homine, & ideo si alicubi Patres locum illum exponunt de vnione illa morali cum Deo, ita sunt intelligendi, vt aliam quasi naturalem non excludant, sed supponant, quia re vera est magis consentanea proprietati verborum Petri. Altera vero coniunctio ratione hypostaticæ vnionis, & intrinsece ad solã Christi humanitatem pertinuit, & non fuit per vnionem in natura, sed in persona, licet ex illa substantiali vnione etiam deriuatum fuerit in animam Christi Domini aliud consortium diuinæ naturæ, quod est per gratiam. Et quamuis illa eleuatio humanæ naturæ ad diuinum esse, quæ facta est in Christo, toti naturæ quandam extrinsecam dignitatem contulerit, non tamen contulit vnicuiq; verum consortium diuinæ naturæ, quod solis iustis per intrinsecã quandam participationem tribuitur. Et ideo non possunt verba Petri de vnione incarnationis proprie intelligi, etiam si demus, sub illis magnis donis promissis Christum comprehendi posse, quatenus hominibus datus est, vt per eum adoptionem filiorum (vt Tridentinum dixit) atque verum, & internum consortium diuinæ naturæ recipiamus. Idemque est de consortio, seu de coniunctione cum Christo in Eucharistia, nam illa, vt pure sacramentalis est, imperfecta est, & communis esse potest peccatoribus, & iniustis, vt vero est spiritualis includit internum consortium per gratiam, ad quod illa sacramentalis coniunctio ordinatur. Necessario ergo dicendum est consortium hoc fieri per internam formam ita assimilantem hominem Deo, vt ex vi illius sit Deo amabilis, vt in eo, tanquam in amico, complaceat.

Tertio

22. *Tertia obiectio.* Tertio instari potest, quia ex dictis sequi videtur, Deum necessario amare hominem gratia affectum; consequens videtur absurdum; ergo. Sequela manifesta est ex dictis, Minor autem probatur, tum quia illa necessitas videtur libertati diuinæ cōtraria; tum etiam quia videtur diuinæ perfectioni repugnare. Nam si Deus extra se bonū aliquod necessario amat, tale bonum illi erit necessarium, quia voluntas non necessario fertur, nisi in bonum necessarium, consequens autem est contra infinitatem Dei, qui sibi est sufficiens. *Responsio. 1. & 2.* Respondeo inprimis distinguendo sequelam de necessitate simpliciter, vel ex suppositione, priori modo, nego sequelam, secundo autem modo, concedo illam. Secundo hoc declaro distinguendo in Deo duplicem amorem ex Aureolo supra, vnus dicitur amor operationis, seu beneficentiæ, de quo dixit Arist. 2. Rhetor. c. 4. *Amare esse velle bonum alicui*: alius amor dici potest complacentiæ, quo vnusquisq; delectatur in re pulchra, vel bona. Prior ergo amor est in Deo simpliciter liber, & hoc probat ratio facta. Vnde in amore gratiæ, id est, quo gratiā homini confert, maxime id cernitur, quia gratis illam confert, præsertim quando amare incipit. Posterior autem amor supposito priori potest esse necessarius in Deo, quia prior amor operatiuus, licet sit liber quoad exercitium, est quodammodo necessarius quoad specificationem, quia non potest per illum Deus facere nisi bonum, & ideo necessario complacet in illo effectu, tanquam in bono, & hoc significant locutiones Scripturæ supra allatæ. Neque hæc est imperfectio, sed magna perfectio, non enim habet Deus hunc amorē, quia indigeat bonitate creaturæ, sed quia sapiens, & iustus est, & ideo diligit vnumquodque prout diligibile est in eo statu, in quo ab ipsomet Deo libere constituitur. *Simile.* Sicut Deus absolute non videt creaturam scientia visionis, tamen supposito, quod illam facere velit, necessario illam videt. In hoc autem hic amor complacentiæ illi scientiæ cōparatur. *Tertia responsio.* Tertio, si quis negare voluerit amorem complacentiæ esse distinctum, etiam ratione, ab amore operatiuo, vt coniuncto suo effectui, quamdiu illum facit, & conseruat, facile respondebit, illam necessitatem, solum esse ex illa suppositione, qua res quando est, necessario est, & ideo non repugnare Deo. Quia vero talis amor necessario est proportionatus effectui, & obiecto suo, ideo quando terminatur ad effectum gratiæ sanctificantis, & deificantis animā, necessario est amor amicitiæ quantum est ex vi obiecti, quod addo, quia solum respectu illius boni, quod est in tali obiecto, habet prædictam necessitatem, respectu vero aliorum bonorum, quæ conferri possunt homini habenti iam gratiam, non est tanta necessitas, sed solum cuiusdam connaturalis debiti, vt latius in sequentibus exponemus.

23. *4. Obiectio.* Quarto obiici potest, quia, licet qualitas creata necessario secum afferat aliquem Dei amorem, non tamen videtur esse posse sufficiens, vt Deus amet, vt amicum, illum, qui est tali qualitate affectus. Probatur primo, quia, vt supra ex Aristotele dicebam, amicitia, præter mutuam beneuolentiam, requirit æqualitatem, nulla autē qualitas potest facere æqualitatem cum Deo, vt per se notum est, ergo. *Euasio euertitur.* Dices, id esse verum de amicitia æqualitatis, seu quasi æquiparantiæ, nihilominus tamen posse sufficere ad amicitiam excellentiæ. Sed contra, nam, licet amicitia excellentiæ nō requirat æqualitatem simpliciter, saltem postulat proportionem, at qualitas creata nec proportionem cum Deo potest efficere, ergo. Probatur minor, quia semper distat infinite à Deo, & inter infinite distantia nulla est proportio. Secundo probatur idem, quia, non obstante quacunque qualitate, potest homo male operari, & esse inimicus Deo, ergo multo magis potest non esse amicus, quia Deus non vult illum in suam amicitiam acceptare, ergo nulla qualitas creata potest ex vi suæ naturæ hominem gratum efficere in sensu declarato.

Ad respondendum huic obiectioni necessarium est realem excellentiam, quam in genere entis hæc qualitas habet, & effectum formalem physicum, quem animæ confert, amplius declarare. In quo puncto modernus quidam Theologus scripsit, gratiam gratum facientem tantæ esse excellentiæ, vt sit participatio diuinæ naturæ, quatenus est ipsum esse per essentiam imparticipatum, & independens, ac præhabens omnem essendi plenitudinem, & hoc modo cōstituere animam diuinæ naturæ consortem. Et hinc facile explicari poterit, quomodo qualitas illa hominem in eo statu constituat, in quo, tanquam verus amicus à Deo diligatur. Nam cum similitudo amorem conciliet, si qualitas gratiæ tantam facit similitudinem cum Deo, vt illius supremæ, & singularis excellentiæ, quæ est esse per essentiam, hominem participem ac proinde similem efficiat, profecto etiam faciet sufficienter similem, vt amicabiliter diligatur. Quod autem forma gratiæ sit talis participatio diuinæ naturæ, prout est ipsum esse per essentiam, & plenitudo essendi, probat ille auctor ex proprietatibus, quas Scriptura, & Patres gratiæ tribuunt, vt esse indefectibilem, immortalem, æternam, & nos per illam immortali, ac indefectibili vita donari. Quam argumentandi rationem latissime prosequitur, & latius illam proponit, & dissoluit Curiel citato loco. Ego vero superuacaneum id iudico, quia si attente legantur omnia, quæ in illo discursu afferuntur, metaphorica sunt, & tropologica quæ in Theologia parum energiæ, & efficaciæ ad argumentandum habent.

25. Neque ex illis proprietatibus quicquam colligitur, quia eædem suo modo inueniuntur in substantia Angelica, quia non minus æterna est, immortalis, & indefectibilis, quoad suum esse, seu in genere entis, de quo tractamus. Item omnes virtutes per se infusæ habent illas proprietates, quæ in hoc etiam superant substantiam spiritualem creatam, eiusque voluntatem, quod non possunt esse principia physica, vel moralia prauorum actuum, & ita sunt de se indefectibiles etiam moraliter, licet possint esse in subiecto defectibili, & ideo amitti, sicut & ipsa gratia. Item multo magis indefectibilis est qualitas luminis gloriæ, aut visionis beatæ, à qua ipsa gratia participat, vt in eo statu nullo modo amitti, aut deficere possit ex parte subiecti. Et tamen id non satis est, vt vel dicta omnia, vel ipsa visio Dei dicatur esse participatio Dei, vt est plenitudo essendi omnino independens: ergo neque ad id suadendum de gratia, illa omnia aliquid valent. Solum ergo potest quis apparenter argumentari, quia nos supponimus, gratiam esse participationem diuinæ naturæ, vt natura diuina est: ergo est participatio eiusdem secundum id, quod est maxime proprium illius naturæ, & quo primo constituitur, quatenus est ipsum esse per essentiam: ergo gratia est participatio eius, secundum quod est ipsum esse independens, & per essentiam.

26. Nihilominus dico excessisse auctorem illum in exaggeranda huius qualitatis excellentia, magisque rhetorum more per hyperbolem, quam Theologico rigore loquutum esse. Si enim vere loquamur, impossibile est, qualitatem creatam esse participationem diuini esse, secundum eam rationem, qua est ipsum esse per essentiam imparticipatum, & independens, omnem præhabens essendi plenitudinem. Quod facile discurrendo per singulas ostendi potest, si tamen prius supponamus quid sit participare diuinum esse secundum aliquam rationem. Aut enim loquimur de his rationibus, quæ sunt formaliter in Deo, aut de his, quæ sunt tantum eminenter. De prioribus dicendum est, tunc participari à creatura, quando talis perfectio secundum suam rationem formalem, saltem abstrahentem ab esse creato, & increato, à creatura participatur: sic participant res creatæ à Deo ratione entis, seu ipsum esse,

esse & substantiæ creatæ rationẽ subsistẽdi, & viuentes rationem vitæ, & sic de alijs. Neque potest intelligi talis participatio, nisi secundum aliquam conuenientiam formalem, saltem analogam, vt recte attigit Caietan. 2.2. quæstio. 24. artic. 7. vbi hoc modo ait, charitatem infusam esse participationem charitatis per essentiam (quod ibidem Diuus Thomas dixerat) vtique per conuenientiam formalem. Et ratio est, quia seclusa huiusmodi conuenientia, iam non erit participatio Dei secundum rationem formalem, quæ in eo formaliter existat, sed solum participando aliquam rationem formalem, quæ tantum sit eminenter in Deo. Nam participare Deum secundum eminentialem rationem nihil est aliud, quam recipere à Deo aliquam rationem entis, à qua non potest Deus vere denominari, quia in eo secundum formalem conceptum, etiam abstractissimum, non reperitur, eo quod non possit ita abstrahi, quin includat imperfectionem Deo repugnantem, ac propterea semper maneat sub aliquo conceptu entis creati, ideoque solum participatur à Deo, quatenus in eminentia perfectionis, aut virtutis, aut potentiæ, vel idearum eius continetur: ergo, vt aliquid dicatur esse participatio propria Dei secundum aliquam rationem formalem, necesse est, vt secundum aliquam rationem communem tam in Deo, quam in creatura formaliter inueniatur.

27. *Probatur assertio.* Hinc ergo probatur facile propositum, & opposita sententia improbatur, quia omnes illæ proprietates illis verbis significatæ sunt incommunicabiles qualitati creatæ, quia non possunt participari ab ipsa, vel formaliter, vel inferiori modo. Prior pars probatur discurrendo per singulas, quia conceptus ipsius esse per essentiam abstrahi non potest ab ente creato, & increato; ergo non potest participari formali participatione à qualitate creata. Consequentia euidens est ex declaratione facta. Antecedens item est ex terminis notum, quia in ipso esse per essentiam necessario includitur, vt sit increatum. Idem euidentissime constat in alio attributo entis imparticipati. Qua enim ratione intelligi potest conceptus entis imparticipati abstrahens ab ente creato, & increato? Certe non minus id repugnat, quam intelligere conceptum animalis irrationalis abstrahentem ab homine, & à bruto; quia sicut animal irrationale opponitur homini, ita mens imparticipatũ repugnat enti creato: ergo impossibile est, vt qualitas creata participet naturam diuinã, vt est esse imparticipatum secundum formalem participationem, quia (vt declaraui) talis participatio non est sine conuenientia formali in ratione, quæ participari dicitur. Vnde in terminis videtur magna implicatio dicere, qualitatem aliq̃ participare diuinum esse, prout imparticipatum est, nam eo ipso, quod diuinum esse participatur, non participatur, vt imparticipatũ est, formaliter loquendo, sed prout participabile, licet ipsum esse Dei, quod participatur, alioqui sit in Deo non participatũ ab alio. Hoc autem modo omnes creaturæ participant esse Dei, quod in ipso imparticipatum est, quasi materialiter; non tamen participant ipsam imparticipationem diuini esse, (vt sic dicam) quia illa imparticipabilis est, & sic dicimus implicare, participari à qualitate creata gratiæ. *Implicatio quædam in opinione Ioan. Vincent. relata supra n. 24.*

28. *Applicatur ratio facta independentia.* Idem argumentum fieri debet de independentia, nam hoc etiam attributum formmaliter incommunicabile est, & imparticipabile, tum, quia non potest secundum suam formalem rationem abstrahi ab esse creato, & increato, nam in intrinseco conceptu esse independentis includitur, quod sit increatum, repugnat enim esse creatum, esse independens, vt ex terminis constat, cum dependentia sit de intrinseco cõceptu creationis. Tum etiam, quia repugnantia est in terminis participare independentiam per depẽdentiam: creatura autem nihil participat, nisi dependendo; ergo vt creatura est, non potest participare independentia. Loquimur autem de independentia simpliciter, quæ maxime est ab efficienti causa: nam independentia ab vna, vel alia causa, v.g. à causa materiali participatur in angelis ab esse diuino, quatenus immateriale est, independentia autẽ ab efficiente imparticipabilis est à re, seu qualitate creata. Eo vel maxime quod qualitas gratiæ nec independentiam à causa materiali simpliciter participat, cum natura sua à subiecto pẽdeat. Denique eisdem fere rationibus idem conuinci potest de plenitudine essendi, in qua includitur formalis vel virtualis continentia omnis entis, seu perfectionis possibilis. Nam hoc attributũ est etiam ita proprium ipsius esse per essentiam, seu increati, vt nullo modo possit sub illa ratione formali abstrahi conceptus cõmunis Deo, & creaturæ. Nec etiam potest intelligi, quomodo creaturę communicari possit, cum infinitatem simpliciter requirat. Quia vel communicatur tota illa ratio adæquata, quæ per verba illa significatur, & hoc repugnat limitationi creaturæ: vel cõmunicatur ex parte, & sic nec communicatur plenitudo essendi, vt plenitudo est, sed aliquid eius, quomodo etiam participatur ab omni ente creato. Præter quam quod etiã potest quasi inductiue ostẽdi, qualitatem gratiæ non participare formaliter plenitudinem essendi, quia nullo modo participat esse substantiale, nec formaliter, nec eminenter, aut virtualiter; nec participat vim creandi & similes perfectiones. Et idem est euidens de alijs perfectionibus, quæ in diuino esse sunt eminenter, & in esse gratiæ nullo modo inueniuntur. *Independẽtia simpliciter est maxime à causa efficiente.*

Vnde facile probatur altera pars de participatione diuini esse, quoad eas perfectiones, quæ in ipso eminenter tantum continentur. Nam in primis hic modus participationis non habet locum respectu diuini esse, prout est esse per essentiam imparticipatum, independens, habensque plenitudinem essendi: nam hæc omnia, non sunt in Deo eminenter, sed formaliter, & proprijssime, quia dicunt perfectionem absolutam sine imperfectione, siue illam per negationem designent, siue illam supponant: ergo non possunt participari per modum perfectionum tantum eminenter in Deo existentium. Neque etiam possunt huiusmodi perfectiones alio modo speciali, licet inferiori, per gratiã participari. Quod ita declaro, nam perfectiones simpliciter, quæ non possunt à creatura formaliter participari, quia ita sunt in Deo formaliter, vt in suo conceptu includant esse increatum, vt tale est, nõ possunt participari à creatura etiã inferiori modo, nisi forte quatenus aliquo modo in creatura relucent tales proprietates Dei, vel ratione modi essendi, vel ratione alterius dependentiæ. Quomodo in omni esse quodãmodo participatur omnipotentia Dei, quoniam ad creationem cuiuscunque entis necessaria est, & in omni esse participato relucet ens imparticipatum, quia necessario in illo sistendum est, vt ab illo possit participatio manare, & inchoari, & sic de alijs. Hic autem modus participationis generalis est, vixque poterit in qualitate gratiæ aliquid speciale in hoc considerari, nisi quod hoc ipsum cum maiori perfectione habeat, quatenus est qualitas alterius, & diuini ordinis, quod est omnibus qualitatibus in entitate sua supernaturalibus commune, iuxta gradum perfectionis suæ. Vnde ex tali modo participationis colligi non potest aliqua singularis excellentia gratiæ in participatione naturæ diuinæ, vt est ipsum esse per essentiam imparticipatum, &c. Non ergo inde habet gratia, quod sit singularis participatio diuinæ naturæ. 29. *Aliter suadetur superior conclusio.*

Vera ergo excellentia gratiæ habitualis, propter quam dicitur esse singularis participatio diuinæ naturæ, est, quam in fine libri præcedentis explicui, nimirum, quia, cum natura diuina sit quædam intellectualis natura altioris ordinis, quam sit, vel esse possit vlla substantia intellectualis creata: ille gradus intellectualitatis, qui est in diuina natura, diuino quodam, & supernaturali modo participatur per 30. *Exponitur quo modo habitualis gratia sit participatio diuinæ naturæ.*

per habitualem gratiam, quo quidem modo à nulla substantia creata per se ipsam, vel per potentiam sibi cōnaturalē participari potest. Quod ex primario obiecto diuini intellectus declaratur, vt in 1. p. tractando de visione Dei latius dixi. Diuina enim essentia in ratione obiecti intelligibilis in se, & per visionem intuitiuam ad ipsam Dei essentiam immediate terminatā, adeo est eleuata, & excellens ratione purissimæ actualitatis, & immaterialitatis suæ, vt à nulla substantia intellectuali posit connaturaliter videri, nisi à se ipsa. Per gratiam vero, & dona supernaturalia eleuatur natura creata intellectualis ad participationem illius gradus intellectualitatis diuinæ, in quo posit obiectum illud intelligibile diuinæ essentiæ in se intueri. Et ad hunc finem per se primo dantur dona habitualis gratiæ, & consequenter ad alios actus eiusdem ordinis, illi fini consentaneos.

31. *Procedit ratio supra facta.* In illo vero ordine quidam habitus sunt principia proxima, & quasi potentiæ elicitiuæ taliū actuū, & hi sunt participationes propriæ diuinæ naturæ, non vt sub ratione naturæ consideratur, sed, vt habet rationem intellectus, aut voluntatis, vel iustitiæ, vel alterius similis virtutis, & ideo præter hos habitus immediate operatiuos datur alius, in quo illi, tanquam in natura, & essentia connectantur, quem gratiam sanctificantem per antonomasiam appellamus. Hinc ergo illa est propria participatio diuinæ naturæ, vt talis natura est, quia participat gradum illum diuinę intellectualitatis, nō vt proxima virtus in ordine ad vnum specialem actum, sed vt radicale principium omnium virtutum, & actuum illarum, quę proprie spectat ad naturam, vt natura est. Quia vero necesse est, omnem participationem diuinitatis infinitè ab illa distare in modo essendi, & subsistendi, ideo nō oportet, vt gratia participet illum gradum diuinæ naturę, quatenus est in Deo cum summa actualitate per essentiam, vel cum summa simplicitate, infinitate, & similibus proprietatibus incommunicabilibus creaturæ; satis est, vt gradum ipsum intellectualis naturæ, potentis obiectum supremè intelligibile in se ipso attingere, participet. Quod fieri potest, quia hæc ratio intellectualis naturæ, vel principij abstrahi potest à creato, & increato, principio conceptu saltem analogo, sub quo continetur natura diuina, vt per essentiam existens in illo gradu; & gratia, vt existēs in illo per participationem. Atque hæc fuit sine dubio mēs

S. Thomas explicatur. D. Th. de proprio effectu formali physico gratiæ sanctificantis in 1.2.q.110 ar.2.& 3. nam in priori probat, per gratiam habitualem dari nobis virtutem ad operandum actionem diuini ordinis, in posteriori vero cōcludit, debere in illo ordine dari formam dantem primum esse, in quo virtutes illæ, earumq; operationes radicentur, & inde q.112.ar.1. addit, hanc gratiam esse participationē diuinæ naturæ, quatenus omnem aliam naturam excedit. Quam doctrinam habet etiam 3.p.q.2.ar.1.ad 1. & alibi sæpe.

32. *Soluitur 4. Obiectio.* Hinc ergo ad quartam obiectionem respondetur, hanc excellentem participationem diuinæ naturæ satis esse ad constituendum hominem in illo gradu, in quo sit obiectum gratum Deo, & diligibile amore amicitiæ propriæ, & perfectæ, quam excellentia quæ inter Deum, & creatam naturam inueniri potest. Non enim expetenda est maior æqualitas, qa nec est possibilis, nec amicitia propria semper requirit absolutam æqualitatem. Vt aūt sit amicitia excellentiæ sufficit dignitas eiusdē ordinis, & talis est hæc dignitas gratiæ: nam est ordinis diuini, vt explicui, & ideo nō obstat, q; gratia creata infinite distet in perfectione à diuina essentia, vel q; non participet perfectiones diuinas, prout incommunicabiles sunt rebus creatis; quia licet finitū infinitè distet ab infinito, quoad perfectionis gradus, & in genere entis, nihilominus in ratione obiecti visibilis, & amabilis pōt habere sufficientē proportionem. Satis enim est, q; persona creata ita participet diuinam naturam, vt modum intelligendi, & amandi Dei essentiam ipsius Dei proprium in eodem ordine, & gradu connaturali quodammodo participet: nam ex hoc physico consortio diuinæ naturæ naturaliter consequitur cōsortium, vt ita dicam, amicabile, qa homo fit per gratiā quodāmodo Deus per participationem, & ideo dignū obiectum est amoris amicitiæ apud Deum. Vnde et soluitur, pro nunc, secunda probatio adiuncta in eadem obiectione: nunc enim solum dicimus gratiam constituere hominem ita gratum, vt quantū est ex vi sua, faciat etiam inter hominem, & Deum amicabile cōsortium. An vero posit illa amicitia impediri, vel ex parte hominis, vel ex pate Dei, infra inquirendū est.

Sed instabit tādem aliquis, nam videmur, totum hunc effectum habitualis gratiæ fundare in distinctione habitus gratiæ ab habitu charitatis, quod merito potest inconueniens reputari, quia inde vlterius sequetur, non esse magis certam assertionem huius effectus gratiæ, quam sit opinio illa de distinctione gratiæ à charitate. Respondeo, fundamentum præcipuum huius veritatis non esse distinctionem illam, sed quod ex Scriptura, & Concil. Trid. ac Patribus sumitur. Dicimus autem multo melius explicari hanc veritatem, & ratione fundari, supposita illa distinctione, quam posita sola charitate cum alijs habitibus operatiuis. Et ita nihil obstat, hanc essertionem esse magis certam; nam sæpe ipsa mysteria fidei per probabiles opiniones explicamus, & ratione confirmamus. Siquis autem alteri opinioni adhæserit, præter charitatem non admittendo priorem, & excellentiorem habitum gratiæ, necesse est, vt dicat habitum illum ita perficere in via participationem diuinæ naturæ, vt non solum constituat hominem diligentem Deum actu, vel habitu, sed etiam constituat illum diligibilem à Deo, tanquam amicum propter excellentiam illius amoris, & quia cōstituit hominē iustum, & sanctum in cōspectu Dei. Negari vero non potest, quin iuxta aliam sentētiam hoc multo facilius intelligatur, & discursu rationis verisimilius fiat. 33.

Superest, vt ad fundamentum aliarum sententiarum respondeamus. Et inprimis ad hæreticos respōdetur, Christum Dominum eo modo esse rationem, ob quam grati sumus Deo, & ab eo diligimur, quo est causa nostræ gratiæ, & sanctitatis, est autem causa illius multis modis extrinsecis, vtiq; finalis, exemplaris, efficiens, ac præcipue meritoria, quæ omnia non excludunt, imo inferunt, & requirunt intrinsecā formam, per quā dilecti, & grati Deo reddamur: qa hoc modo excellentius, ac verius dicimur per Christum, vel in Christo gratificari, aut propter Christum amari, quam si per solam imputationē, & denominationem extrinsecam grati diceremur. Vt inter homines licet filij alicui⁹ Ducis strenui posint esse dilecti à rege pp sola patris opera, & seruitia eximia, multo magis, atq; perfectius grati erunt, si pater in actib. & virtutibus suis eos fecerit sibi similes; ita ergo Christus se gesit erga homines, & hoc magis illius excellentiā, & efficaciam commendat, vt ex comparatione Adami, & Christi declarat Paul. ad Rom. 5. vbi concludit, *Multo magis abundantiam gratiæ, & donationis, & iustitiæ accipientes in vita regnabunt per vnum Iesum Christum.* 34.

Neq; testimonia Scripturæ, quæ primo loco in cōtrarium allegabantur, aliqd probant: nam potius ex contextu illorum contrarium probauimus. Sunt que accuratè distinguendæ particulæ, quib. notari solet hęc gratificatio nostra, & Christo attribui: dicimur n. gratificari, *in Christo*, & tūc particula, *in*, optime significare pōt causam exemplarē, & meritoriam, nam intuens in illum, & meritū eius nos Deus sibi gratos facit gratiam similem gratiæ Christi pp meritum eius nobis conferendo. Maxime vero illa particula significare solet gratiam finalē, qa in gloriam, & honorē dilecti filij sui nos Deus gratificat. Aliqn vero dicimur, *per Christum*, gratificari, & tunc particula, *per*, causam efficientem, siue physicam, siue moralē, & præsertim merito- 35.

meritoriam significat: nam habitudo principij efficientis solet proprijssime per illam particulam significari, sicut de Verbo diuino dicitur: *Omnia per ipsum facta sunt*, Ioan. 1. vel sicut Paulus de Christo dicit ad Roman. 1. *Per quem accepimus gratiam, & Apostolatum*: nam Apostolatum non recepit à Christo formaliter, sed efficienter, ita ergo recepit gratiam. Sæpe item dicimur esse grati, vel gratificari *propter Christum*, & tunc particula, *propter*, licet possit dicere causam finalem, proprijssime significare solet meritoriam, vt Ioan. 6. *Qui manducat me, & ipse viuet propter me*, & ad Philip. 2. *Propter quod & Deus exultauit illum*, &c.

36. *Christum induere quid sit?* Ad secundum ex metaphora induendi Christum iam responsum est, & ex eisdem locis est ostensum, induere Christum nihil aliud esse, quam gratiam, & & virtutem eius participare. Et certe ipsa similitudo indumenti, si cum debita proportione intelligatur, id satis ostendit, nam sicut corporaliter dicitur quis induere alium, cum vestibus eius tegitur, vt illum repræsentet, vel vt ille reputetur, ita in spiritualibus dicitur quis induere Christum, cum eius vestibus induitur, & cum similitudo sit metaphorica, in hoc seruatur, quod sicut corpus non induitur, nisi vestibus modo illis accommodato sibi adhærentibus, ita animus non induit Christum, nisi habitus eiusdem Christi animo nostro adhæreant: est tamen dissimilitudo, quia habitus corporis non est forma inhærēs, sed substantia adiacens corpori, habitus autem animæ est vera forma illi inhærens. Vnde etiam fit, vt idem numero habitus vnius hominis possit ab ipso separari, & alium tegere, habitus autem animæ non ita, & ideo in spirituali modo induendi alterum, non identitas numerica habitus, seu formæ, sed similitudo, & imitatio denotatur, nam ipsamet ratio metaphoræ postulat, vt non sit omnimoda similitudo, sed proportio. Addit eruditus Bellarm. ex August. Serm. 15. de Verb. Apost. ca. 9. illa metaphora proprietatem gratiæ significari, *quod à Deo tibi sit* (ait Augustinus *non tua sit, Sacerdotes tui induant iustitiam, vestis accipitur non cum capillis tibi nascitur: pecora de suo vestiuntur*. Sic ergo cum nobis dicitur, vt Christum induamus, nobis significatur, ab ipso nobis dandam esse gratiam, qua vestiamur.

Bellar. libr. 2. de Iustif. cap. 11.

37. *Tertium argumentū soluitur ex doctrina Pauli.* Ad tertium ex peccato originali sumptum respondet Paulus ad Rom. 5. dicens. *Non sicut delictum, ita & donum: si enim vnius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei, & donum in gratia Domini nostri Iesu Christi in plures abundauit*. Est enim efficacius Christi meritum, quam demeritum Adæ. Si ergo propter Adæ peccatum homines nascuntur Dei inimici, non propter solam extrinsecam malitiam Patris, sed propter peccatum, quod intrinsece vnicuique inhæret; multo magis propter Christi meritum homines in illo regenerati renascentur amici Dei, eique grati, non intrinsece tantum, sed per gratiam intrinsece vnicuique inhærentem. Negamus ergo gratiam posse per originale peccatum maculari, quia ipsa intrante, peccatum originale aboletur quantum ad omne id, quod veram rationem peccati habet, vt Conc. Trid. sess. 5. definiuit, & in sequentibus dicetur. Addit Valentia, quod licet gratia maneret cum originali peccato, nō inficeretur ab illo, quia non esset effectus illius, sed solius Dei, & nullo modo esset ex Adamo, & ita de se faceret gratum. An vero hoc sit possibile, vel quomodo intelligendum sit? postea dicemus. Ad confirmationem negatur, talem modum gratificationis per extrinsecam imputationem magis commendare gratiam Christi, nam potius illam diminuit, vel subuertit, quia & efficaciam meritorum Christi, & veritatem iustificationis eius destruit, vt iam declaratum est; & in capitibus sequentibus euidentius fiet.

Gratia non potest originali fœdari.

Ad confirmat.

38. *Respondetur ad opinionē No-* Ad 1. fundamentum secundę sententię ex Scripturis desumptum, respondetur ipsam gratiam sanctificantem esse signum Spiritus Sancti, quo iusti ab iniquis distinguuntur, sicut fides potest dici signum distinguens fideles ab impijs. Vnde non repugnat rationi signi, quod sit forma conferens intrinsece effectum illum, quo vnus ab alio discernitur, fides enim intrinsece, ac formaliter constituit hominem credētem, & per hoc distinguit illū ab infideli: sic ergo gratia constituit Deo gratum, & est optimum signū dilectionis Dei, & distinguit iustum ab inimicis Dei. Et similiter quia cum gratia datur Spiritus Sanctus, qui paratus est iustum custodire, ita vt non deserat illum, nisi ab illo deseratur, ideo etiam dicitur esse pignus Spiritus in cordibus nostris, quamuis illum effectum natura sua habeat. Itaque ex illis locis, & metaphoris optime probatur contra hæreticos gratiam esse formam inhærentem nobis; de illa enim dixit Paulus in primo loco. *Vnxit nos Deus, qui & signauit, & dedit pignus spiritus in cordibus nostris*, vnctio enim, & pignus cordis nō est, nisi aliquid illi inhærens. Non vero probatur illis testimonijs illud inhærens esse purum signum ad placitum impositū, nam multo perfectius signum erit, si eius significatio in intrinseco, & naturali effectu formali fundata sit, vt explicaui. Exemplum autem characteris, quidquid sit de illius veritate, (de quo alias) non est simile, tum quia non tribuuntur characteri in Scriptura ea, quæ tribuūtur gratiæ, tum etiam quia character non ordinatur, vt sit principium physicum, & connaturale alicuius operationis, neq; vt faciat connaturalem beatitudinem æternam, quod facit gratia, sed ad personam pro tali munere, vel statu designandam, eique morali modo aliquam potestatem conferendam. In secundo vero, & tertio argumento illius sententiæ attinguntur variæ quæstiones tractandæ in capitibus sequentibus; & ibi melius soluentur.

minalium supra n. 6. propositam.

CAPVT II.

Vtrum forma gratiæ ex sua natura hominem filium Dei adoptiuum, & hæredem vitæ æternæ, seu ad supernaturalem beatitudinem acceptum constituat?

IN hoc puncto nō est dubium inter catholicos, quin eo ipso, quod iusti gratiam habitualem recipiunt, adoptentur in filios Dei, & fiant hæredes, & accepti ad vitam æternam, hoc enim de fide esse manifestum est, & à fortiori ex sequentibus probabitur. Vnde aperte sequitur, hanc adoptionem, seu acceptationem per gratiam aliquo modo fieri, qui est in omnibus habentibus gratiam, & non est in illis, qui ea carent; ergo per illam aliquo modo datur. Difficultas ergo est, an hoc solum sit extrinseca lege Dei, vel ex intrinseca natura talis qualitatis? Auctores enim allegati in capite superiori pro secunda sententia hoc fundari putant in sola extrinseca lege Dei, & fundatur maxime in secundo, & tertio argumento ibi proposito in fauorem illius sententiæ. Et potest addi, quod filiatio adoptiua ex genere suo sufficienter fit per extrinsecam acceptationem, & denominationem, & ab hac extrinseca acceptatione necessario pendet; ergo potest Deus simili modo adoptare hominem per solam extrinsecam denominationem, & posita in homine quacunque qualitate, potest Deus non acceptare extrinsece illum, & consequenter neque illum adoptare; ergo non potest talis adoptio fieri intrinsece ex vi alicuius qualitatis.

1. *De fide est iustum per gratiam habitualem adoptari in filium Dei.*

Difficultas huius capitis in hoc vertitur.

Opinio 1. in hoc puncto coincidit cum secūda superioris capitis.

Additur alia ratio ad fundamenta secundæ sententiæ superioris capitis.

2. *2. Sentētia.* Alij contrariam sententiam tenētes putant, hanc adoptionem ex vi solius charitatis, vel actualis, vel habitualis fieri connaturaliter ex intrinseca natura formæ charitatis. Ita sentit de charitate saltem habituali Aureolus in 1. d. 17. q. 1. artic. 2. concl. 3. Et fundari videtur, quia illa est excellentissima omnium qualitatum, quas Deus omnibus infundit. Vnde sic argumentatur: illa forma est, quæ complet rationem acceptabilitatis in anima quoad Deum, qua posita impossi-

Probat suā sententiam Aureol.

possibile est, hominem non esse acceptum Deo, & sine qua impossibile est esse acceptum: talis autem est habitualis charitas, quia sine illa anima non est recta neque habet debitam conformitatem ad Deum, & cum illa, ac per illam est maxime conformis Deo: ergo, &c. Eandem sententiam tenet P. Vazquez 1. disp. 203. per totam, sed quia principaliter loquitur de actu charitatis, illius sententiam postea tractabimus.

3. *Sententia Authoris Prima conclusio.* Ego sententiam meam tribus assertionibus breuiter explicabo. Prima est habitualem gratiam intrinsece, & ex natura sua constituere hominem filium Dei adoptiuum, & hæredem supernaturalis beatitudinis, quantum est ex vi filiationis internæ, quam per gratiam participat. Hæc assertio est hoc tempore communis, & valde consentanea Scripturis. Ait enim Paulus ad Colos. 1. *Gratias agentes Deo, qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine, qui eripuit nos de potestate tenebrarum, & transtulit in regnum filij dilecti o- nis sui.* Ex quibus verbis colligit Concilium Tridentinum, sess. 6. cap. 3. descriptionem iustificationis, docetque per eandem gratiam, per quam à potestate tenebrarum, id est, à peccato, & inimicitia Dei liberamur, transferri nos in regnum filij Dei, non quidem actu, & re ipsa possessum; ergo saltem iure adeptum: ergo per illam gratiam accipimus ius ad regnum filij, saltem adoptiui. Vnde ad Roman. 8. generalem regulam statuit. *Quicunque spiritu Dei aguntur, hi sunt filij Dei.* Dicuntur autem spiritu Dei agi omnes illi qui habent Spiritum sanctum in se per gratiam inhabitantem, de quibus dixerat: *Vos non estis in carne, sed in spiritu, si tamen spiritus Dei habitat in vobis,* & de his omnibus postea subiungit, *Non accepistis spiritum seruitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus Abba pater, ipse enim spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filij.* Spiritus autem sanctus per gratiam habitat in nobis; per illam ergo nos constituit Dei filios adoptiuos. Si autem filios, etiam hæredes, vt in eodem loco Paulus subiungit. Et propter hanc causam iustificatio hominis dicitur in Scriptura regeneratio, & natiuitas spiritualis, Ioann. 3. & ad Tit. 3. Quæ omnia propriori, & excellentiori modo intelliguntur, si gratia connaturaliter confert hanc filij dignitatem. Vnde hoc etiam confirmant aliæ locutiones, in quibus gratia dicitur *fons aquæ salientis in vitam æternam.* Ioann. 4. qua metaphora optimè significatur proportio, & propensio gratiæ in vitam æternam, tanquam in propriam hæreditatem. Eademque ratione vocatur semen gloriæ iuxta illud 1. Ioan. 3. *Omnis qui natus est ex Deo, non peccat, quia semen eius in eo manet.* Imo ad Rom. 6. gratia ipsa dicitur vita æterna (iuxta probabilem expositionem) quia iure, & virtute illam continet, iuxta illud, quod c. 5. Paul. dixerat. *Abundantiam iustitiæ, & gratiæ recipientes in vita regnabimus.* Ex Patribus testimonia afferemus in c. 6. ratione verò huius assertionis statim explicabimus.

4. *2. Conclus.* Dico secundo hanc filiationem adoptiuam Dei, & ius hæreditarium æternæ gloriæ non satis fundari connaturaliter in solo habitu charitatis, si per se spectetur, et cum fide, & spe, quæ illum antecedunt. Hanc assertionem satis aperte docet Bellar. lib. 2. de Iustifi. c. 16. vers. *Quartus effectus est ordinare ad gloriam,* hunc enim ponit inter effectus iustitiæ inhærentis, quam in habitu charitatis constituit, & addit. *Et quidem posset fortaße Deus ordinare ad gloriam hominem carentem isto habitu, & contra non ordinare ad gloriam hominem isto habitu præditum. Non enim videtur tanta esse vis huius habitus absolute considerati, vt ex necessitate petat, tanquam sibi debitam beatitudinem* vbi non solum videtur negare necessitatem de potentia absoluta, in quo nullum poterat esse dubium, sed etiam necessitatem ex debito ipsius habitus, quod perinde est, ac dicere habitum illum ex intrinseca sua natura non petere illam beatitudinem. Vnde cum ipse Bellarm. non agnoscat aliam gratiam formaliter sanctificantem præter charitatis habitum, plane sentit, hunc effectum diuinæ filiationis adoptiuæ per ordinem ad gloriam non esse connaturalem toti gratiæ sanctificanti. Ideoque illum reducit ad promissionem diuinam dicens. *Tamen quia Deus (vt ait S. Iacobus c. 1.) promisit coronam vitæ omnibus diligentibus se, ideo charitas infusa non solum facit amicos, sed etiam hæredes regni, nec potest vllus, secundum ordinariam Dei legem, acceptus esse ad regnum, qui non per infusam charitatem adoptatur in filium.* Ex hac vero sententia hoc tantũ nunc sumimus, & probamus, quod charitatis habitus per se, ac præcise spectatus non est sufficiens fundamentum filiationis adoptiuæ, nec dat ius hæreditarium vitę æternæ: nam de distinctione habitus gratiæ à virtute charitatis in præcedenti libro satis dictum est.

Præterea sumimus hanc assertionem ex D. Th. qui cum distinguat gratiam à charitate, gratiam censet esse necessariam, vt sit proprius terminus regenerationis spiritualis, & fundamentum diuinę filiationis, ac subinde censet charitatem ad hoc natura sua non sufficere. Sic 1. 2. q. 110. ar. 1. dicit, *gratiam diuinam participatam, & secundum acceptationem huiusmodi naturæ homines regenerari in filios Dei.* Et q. 114. art. 3. ait quod homo per dignitatem gratiæ factus consors diuinæ naturæ adoptatur in filium Dei, cui debetur hæreditas ex ipso iure adoptionis, & ideo q. 27. de Verit. art. 2. ad 4. ait, charitatẽ non sufficere ad meritũ, si à gratia separetur, vtique quia per se non potest dare ius, & dignitatem connaturalem respectu vitæ æternæ. Ex quibus testimonijs D. Thom. sumitur ratio à priori, quia per virtutem charitatis non constituitur homo particeps diuinæ naturæ formaliter, vt natura est, sed fit particeps diuini amoris; ergo per illam, vt sic, non constituitur filius Dei per participationem, ac subinde neque per adoptionem: nam hæc duo idem sunt. Antecedens notũ est ex dictis hic, & in fine libri præcedentis. Consequentia probatur, quia fundamentum filiationis est natura, vt accepta per generationem, seu natiuitatem, & de ratione generationis viuentis, quæ natiuitas dicitur, est, vt formaliter ex vi talis actionis tẽdat ad communicãdam naturam viuentis. Et confirmatur optime ex doctrina communi circa mysterium Trinitatis: nam Spirit. Sanct. ideo non est filius, quia procedit vt amor, &, licet accipiat diuinam naturam, non recipit illam formaliter, & ex vi processionis, vt natura est, sed, vt amor est; ergo multo magis homo in processione à Deo (vt sic dicam) per participationem donorum gratiæ, non procedit vt filius, quatenus amorem recipit, quia vt sic, non procedit similis in participatione naturæ, vt natura est. Cõfirmatur secundo, quia charitas formaliter solum constituit amantem; amori autem, vt amor est, non statim debetur hæreditas alicuius, vt per se constat: ergo charitas, vt talis est, ex sua natura non cõstituit hæredem, neque filium. Denique confirmatur à simili ex eo, quod D. Thom. 1. 2. q. 113. art. 1. ad 2. dixit, charitatem esse virtutem specialem, sicut est fides, & ideo non illi, sed iustitiæ attribui iustificationem. Sic enim nos dicimus, charitatem solum esse specialem perfectionem voluntatis in actu amandi, non vero respicere totam personam, seu suppositum, quasi cõstituendo illum in nouo esse alterius naturæ in quo propria regeneratio filij consistit.

5. D. Th. ratio ... Ratio a priori. Confirmatio. Secunda confirmatio. Vltima confirmatio.

Dico ergo tertio, habitualem gratiam, quæ in substantia animæ est, & hominem quasi essentialiter sanctificat, intrinsece, & ex natura sua constituere hominem filium Dei per participationem, seu adoptiuum; & consequenter etiam hæredem regni æterni. Hæc assertio sequitur ex dictis. Primò à sufficienti partium enumeratione, quia habitualis gratia intrinsecè, & ex natura sua constituit hominem filium Dei per participationem, seu adoptiuum, vt in prima assertione dictum est, & non dat hunc effectum per habitum virtutis charitatis, vt in secunda assertione ostensum est: vnde multo minus illum confert per habitus aliarũ virtutũ, quæ minus perfe- *3. Concl. Prima ratio huius conclusionis.*

ctæ

ctæ sunt, & rationes de charitate multo fortius in illis procedunt, quod non solum est verum de singulis virtutibus, sed etiam de omnium illarum collectione, tum quia tota illa collectio non est participatio diuinæ naturæ formaliter, vt natura est; tum etiam quia filiatio debet in vna forma fundari, quæ sit terminus propriæ generationis, seu natiuitatis: superest ergo, vt gratia sanctificans animam sit illa forma, cui hic effectus connaturalis est. *Secunda ratio.* Secundo, rationes factæ in præcedenti assertione, ad probandum non conuenire per se hunc effectum habitui charitas, cum proportione commutatæ oppositum probant de hac gratiæ qualitate. Est enim quasi quædam intellectualis natura, quæ proinde ad Deum, vt Deum in se ipso, & per actus diuini ordinis attingendum, tanquam ad finem vltimum, homini quidem supernaturalem, sibi autem connaturalem, ordinatur. Hoc enim modo est participatio naturæ diuinæ eiusdem ordinis, & ideo illi debentur virtutes intellectus, & voluntatis per se infusæ, & eiusdem ordinis, quibus illum finem consequi possit. Quia verò hæc natura gratiæ non est substantialis, sed accidentalis, ideo animam, vel substantiam, cui inest, ita deificat, vt faciendo illam consortem diuinæ naturæ, faciat etiam consortem diuinæ filiationis. Ergo hoc modo ex vi suæ naturæ facit habentem Deum per participationem, quod est esse filium adoptiuum, & consequenter hæredem, quia ratione talis naturæ gratiæ debetur homini connaturalitatis debito participatio visionis Dei in se ipso, qua ipse est beatus.

7. Tertio declaratur à simili seruata proportione: *Tertia ratio à simili.* nam homo in pura natura sumptus, eo ipso, quod rationalis est, & ad imaginem Dei, est aliquo modo filius Dei, imperfecto quidem modo, si ad filiationem per gratiam comparetur, excedente tamen modum, quo similis appellatio solet generaliter tribui omnibus rebus inferioribus à Deo procedentibus, & creatis. Qui excessus in hoc maxime consistit, quod creatura rationalis ex vi similitudinis peculiaris, quā habet cum Deo, tendit in illum, vt in vltimum connaturalem finem, quem suis actibus immediatè, & in se attingere valet: *Homini in pura natura sumpto debetur aliqua beatitudo in Deo consistens, & sibi accōmodata.* & ideo ex vi eiusdem naturæ illi debetur quædam beatitudo in Deo consistens, naturali capacitati talis substantiæ accommodata. Ad hunc ergo modum gratiæ est connaturalis supernaturalis beatitudo, & ratione illius debetur homini gratia informato. Sicut ergo homo per suam naturam habet quoddam connaturale ius ad naturalem beatitudinem, ita per gratiam habet internum ius, & connaturale ad supernaturalem beatitudinem. Est tamen diuersitas: nam beatitudo naturalis hominis, vel angeli, quia longissime distat à propria beatitudine Dei, etiam in modo atttingendi Deum in se, ideo non meretur nomen hæreditatis, neque ratione illius capacitatis naturalis meretur talis creatura nomen filij adoptiui: gratia vero, quia attingit similitudinē Dei, etiam in modo videndi, & amandi Deum in se, ideo filium adoptiuū, & hæredem Dei constituere dicitur.

8. Vnde est illud 1. Ioan. 3. *Charissimi nunc filij Dei sumus, & nondum apparuit quod erimus: scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* *Auctoritate roboratur.* Id est, iam habemus dignitatem filiorum, nondum tamen apparet, quia nondum est consumata similitudo ad Deum, quæ in illius visione perficitur, eam vero obtinebimus ratione dignitatis gratiæ, per quam in hac vita vere filij Dei constituimur. Sic enim locū illum de similitudine per visionem beatam, quam in futura vita ratione gratiæ, quam in præsenti consequimur, speramus, exposuit Euaris. Pap. Epistol. 1. & Conc. Francfor. Epist. ad Episcop. Hispan. & Aug. 22. de Ciuit. c. 29. & Epist. 112. c. 11. & 15. & optime lib. 2. de Peccator. merit. & remiss. cap. 8. vbi sic inquit. *Adoptio plena filiorum in redemptione fiet corporis nostri. Primitias itaque spiritus nunc habemus, vnde iam filij Dei re ipsa facti sumus,* & cætera, quæ prosequitur vsque ad expositionem illorum verborum Ioannis. Dicit autem, partim nos esse nunc filios Dei in re per similitudinem gratiæ, partim in spe, quoad similitudinem gloriæ. Non quod filiatio Dei adoptiua in hac vita non obtineatur in re ipsa completa, quoad substantiam (vt ita dicam) sed quia, quoad statum, & quoad actualem possessionem hæreditatis in hac vita, non comparatur. Nam quamdiu hic sumus, paruuli sumus, & vt paruuli sapimus, cogitamus, & loquimur 1. Corinth. 13. quando autem filius paruulus est, nihil differt à seruo ad Galat. 4. vtique quoad exteriorem statum, & hæreditatis vsum, cum tamen sit vere Dominus omnium, & vere filius. Vere ergo, & natura sua filiationem hanc simul cum iure ad hæreditatem gloriæ nobis gratia confert.

9. Neque contra hanc resolutionem obstant aliarum opinionum fundamenta. Ad priorem enim opinionem respondemus, secundum, & tertium argumentum in capite superiori relicta non procedere de intrinseco effectu gratiæ, sed de extrinseca acceptatione, q̄ Deus potest, vel sine illa facere, vel cum illa non facere, de qua in capite sequenti dicturi sumus. Ad illud vero de adoptione per extrinsecam, seu moralem filiationem respondemus, in adoptione humana id sufficere, diuinam autem esse longe excellentiorem, quia non potest homo illi, cui per generationem non communicat propriam naturam intrinsecam, eius participationem communicare; Deus autem propter eminentiam suæ naturæ, & per omnipotentiā suam posset id facere. Vnde si adoptio præcise sumatur, vt abstrahit à diuina, & humana, nō est de ratione eius, vt per solam extrinsecam acceptationem fiat, sed solum distinguitur à naturali filiatione, quæ ex propria generatione resultat, siue fiat extrinsece, vt in humana, siue per intrinsecam participationem naturæ, vt in adoptione diuina. Ad alteram vero opinionem negamus charitatem esse excellentissimam supernaturalem formam, nam maior est gratia, quę ad illam, vt essentia ad potentiam comparatur. Vnde id, quod Aureolus in suo argumento, de charitate assumit, multo verius de gratia diceretur, quia illa proprie est, quæ hominem reddit Deo acceptum intrinsecè, & quasi substātialiter. Quomodo autem tam de gratia, quam de charitate verum sit, sine illa non posse hominem esse acceptum Deo, nec posse non esse acceptum, si illam habeat, in capite sequenti dicam.

CAPVT III.

An possit Deus hominem sibi gratum reddere, eumq; in filium, & hæredem gloriæ adoptare sine intrinseca qualitate gratiæ inhærente?

1. HÆc quæstio quoad alios effectus tractanda est late in capitibus sequentibus, tū quia in argumentis aliarum opinionum inculcatur, hoc loco expedienda breuiter est, quatenus in effectibus explicatis locum habet. *Quæstionis sensus declaratur.* Quapropter non tractamus nunc de his effectibus, seu denominationibus à gratia sumptis, quæ includunt etiam remissionem peccati mortalis (nam de his postea dicturi sumus) sed agimus de his effectibus, prout sub ratione tantum positiua concipiuntur, & denominationem tribuunt. Inter has autem denominationes quædam sunt omnino intrinsecæ, vt esse fidelem, iustum: aliæ sunt extrinsecæ, vt esse prædestinatum, vel electum, aliæ mistæ, seu ambiguæ, vt esse acceptum, vel dilectum, & in his consistit potissima difficultas, quæ in quæstione præsenti versatur. Est autem præterea supponendū, tractari quæstionem de potentia Dei absoluta, nam de lege Dei ordinaria certissimum est, hos effectus non separari à gratia sanctificante, vt satis ex Scriptura, & principijs fidei probatum est. Imo iuxta ea, quæ diximus, id non solum intelligendum est de lege Dei extrinseca,

trinseca, sed de lege fundata in natura rei, seu talis qualitatis, ita vt ex natura illius nõ possint hi effectus ab illa separari, ita vt ique perseuerante, quia sunt illi connaturales. Est ergo sensus quæstionis de absoluta potentia, quæ non est inutilis interrogatio, vt quidam autumant, nam ad explicandam naturam talis qualitatis, meliusque intelligendos prædictos effectus eius, multum conferre potest, vt videbimus.

2. In hac ergo quæstione tres versantur opiniones. Prima simpliciter affirmat, posse Deum facere hominem sibi gratum, & dilectum sine inhærente gratia. Hæc fuit opinio antiquorum Theologorum, quos retuli capit. 1. & multi etiam moderni ita loquuntur, præcipue Soto ibi citatus, & Medina 1. 2. q. 110. art 4. etiamsi ibidem teneat, qualitatem gratiæ ex natura sua facere gratum. Et eodem modo videtur sensisse Capreol. in 1. d. 17. q. 1. art. 3. ad 1. argumenta Gregori, dicit enim non ideo hominem esse acceptum Deo, quia habet qualitatem gratiæ, sed potius è contrario, quia Deus acceptat illum dare illi qualitatem gratiæ. Ex quo videtur sequi, posse hominem esse acceptum Deo, etiamsi nõ detur illi illa qualitas, quia prius potest separari à posteriori; esse autem acceptum idem esse videtur, quod esse gratum, seu dilectum. Ratio huius sententiæ est, quia esse dilectum, seu gratum, vel est denominatio extrinseca, vel per illam potest sufficienter fieri; ergo quamuis de facto non faciat Deus hominem gratum sine inhærente gratia, posset id facere per extrinsecum actum: nam sic acceptando, vel diligendo hominem, eum sibi gratum per illum actum extrinsece denominaret. Confirmatur, & declaratur, nam hoc modo vnus homo acceptat alium in amicitiam suam, quamuis nihil in eo ponat; & eodem modo vnus adoptat alium in filium, vel acceptat, seu instituit in hæredem; ergo multo magis Deus potest quid simile facere cum homine.

Prima opinio absolutè affirmans.

Fundamentum huius sententiæ.

Confirmatio.

3. Secunda sententia, & extremè contraria, est non posse Deum facere hominem iustum, vel sibi gratum sine habituali gratia inhærente, & iustitia. Hanc præcipue defendunt Aureolus, & nonnulli alij ex citatis c. 1. pro secunda sententia. Fundamentum est, quia non potest Deus suo actu libero, nouo, & peculiari modo denominare creaturam, nisi vel mutationem aliquam in illa supponat, vel illam faciat, sub mutatione creationem comprehendendo; ergo non põt sibi gratum facere hominem, nisi in illo faciat mutationem per formam gratificantẽ. Antecedens declaratur inprimis, quia solus actus intellectus, vel volũtatis Dei, denominat extrinsece creaturam; sed in actu intellectus, vt sit noua denominatio, supponi debet necessario in obiecto aliquid nouum: nam res possibilis abstractiuè scita à Deo, non potest denominari cognita intuitiue ab eodem, nisi supponatur futura, quæ habitura est per aliquam mutationem, seu productionem; ergo etiam actus voluntatis Dei non denominat libere creaturam, nisi vel mutationẽ faciat, vt dicitur amare, quod creat; vel mutationem supponat, vt dicitur odisse eũ, qui peccat: nec potest aliter intelligi similis denominatio. Et ratio à priori est, quia inter duo extrema nõ põt intelligi noua habitudo, vel denominatio sine mutatione alterius: sed homo v. g. cõditus in pura natura, nõ est gratus Deo, nec amicus; ergo non põt talis denominatio de nouo fieri in homine, nisi vel in ipso, vel Deo aliqua supponatur mutatio; sed hæc non põt esse in Deo: ergo debet esse in homine, sed in homine esse non potest, nisi ab ipso Deo fiat, quia nullus, nisi Deus, potest facere hominem gratum Deo: ergo debet illa mutatio fieri per infusionem talis qualitatis, ex qua necessario resultet talis denominatio. At vero illa qualitas esse nõ potest, nisi gratia: ergo neque mutatio illa esse potest, nisi infusio gratiæ natura sua sanctificantis, & habitualis. Nam quia talis denominatio, & gratificatio permanet, ẽt cessante operatione, ideo necessariũ est, illam mutationẽ fieri per infusionẽ gratiæ habitualis.

2. Opinio absolute negans.

Fundamentũ huius 2. sententiæ.

Ratio à priori pro eadẽ sententia.

4. Confirmatur, & declaratur, quia Deus complacet in homine sic grato longe alio, & altiori modo, quam complaceat in esse naturali hominis: ergo impossibile est sic complacere in illo, quin in eo cognoscat aliquam superiorem perfectionem, ratione cuius sic complaceat: ergo hæc denominatiò placentis Deo supponit aliquam mutationem realem in homine, quam complacentia illa habet pro obiecto, & quasi fundamento. Primum antecedẽs patet, tum quia Deus prudentissime habet talem complacentiam, ac proinde in eo, in quo complacet, supponit aliquid, ratione cuius vere sit dignus tali complacentia, tum etiam à contrario, quia non potest Deo displicere natura, v. g. bona, nisi intelligatur mutata per culpam; ergo neque è conuerso potest nouo modo complacere natura, nisi de nouo mutata per gratiam.

5. Tertia sententia conuenit cum præcedenti in hoc, quod non potest hic effectus fieri sine infusione gratiæ inhærentis; differt tamen, quia non putat esse necessariam gratiam habitualem, sed actualem sufficere, seu alterutram illarum. Hanc opinionem tenent aliqui moderni, cum quib. disputaturi sumus latius in sequentibus. Fundamentum est, quia actus gratiæ est optima forma animæ, & digna, vt in illa complaceat Deus, & ita actiones sanctæ placent Deo, non solum quia manant à gratia habituali, sed etiam propter honestatem, & rectitudinem suam. Quod maxime verum est de amore Dei super omnia, qui virtute includit omnem rectitudinem; ergo ex parte sua sufficit ad gratificandam animam, etiamsi Deus aliam permanentem formam infundere nolit. Neque obstabit, quod illa forma sit quasi transiens, tum quia illud est accidentarium ex imperfectione subiecti, nam de se posset permanenter durare, sicut durat in angelo, vel in beato; tum maxime, quia licet homo cesset ab illo actu, quamdiu contrarium, vel repugnantem non habet, ex vi illius manet rectus, & iustus secundum moralem rectitudinem in suo ordine, etiam sine hábitu physico permanentem. Quod ex contrario optime declaratur, nam qui peccat mortaliter, etiam si cesset ab actu, manet vere iniustus, & peccator, quamdiu actum præcedentem non retractat, quæ denominatio non est ab habitu physico, sed à macula peccati, quæ moraliter permanet: ergo idem posset Deus è contrario facere per solum actum charitatis.

6. Hæc opinionum diuersitas magna ex parte pendet ex verborum varietate, quantum ad significandam denominationem intrinsecam, vel extrinsecam, vt in principio proposui. Nam sæpe contingit, vt vox ipsa ambigua sit, & multiplex. Exemplo declaratur in ea denominatione, qua res sancta dicitur. Sæpe enim denominatur res sancta per habitudinem, vel consecrationem extrinsecam, vt res Deo dicatæ dicuntur sanctæ, vel sanctificatæ, vt est frequentius in Scriptura: aliquando vero dicit denominationem intrinsecam, & maxime quando tribuitur personæ rationali: sic enim dicitur homo sanctus ab interna sanctitate, quã in se habet. Simili ergo modo vtranque denominationẽ inuoluere possunt, esse dilectum gratum, vel acceptum: nam hæ voces quatenus significãt capacitatem personæ, seu obiecti, vt ad illam terminetur diuinus actus, dicunt denominationẽ intrinsecam, vt esse dignum acceptatione, vel complacentia Dei, quatenus vero dicunt actum Dei, vt relatum ad talia obiecta, includunt denominationem extrinsecam à tali actu, vt esse acceptum, &c. Vnde etiam oportet aduertere, an diuinus actus significatus per has voces, vel inclusus in significato vocis dicat habitudinem ad eandem formam, quæ per illum datur: vel ad alium effectũ, seu terminũ? nam in priori modo forma intrinseca data homini, & extrinsecus actus Dei sunt per se connexa, posteriori autem modo non ita connectuntur, vt verbi gratia, cum homo gratus dicitur Deo acceptus, vel cõplacẽs illi, aut dilectus ab ipso

...telligi præcise ratione pulchritudi...tatis, quam per gratiam in se habet: vel ...intelligi in ordine ad gloriam, quia eo ipso, ...Deus complacet in homine habente gratiam, etiam illum acceptat ad gloriam secundum præsentem iustitiam.

7. *Assertio 1.* Dico ergo primo esse gratum, & acceptum Deo, vel ab eo dilectum, vt præcise significant obiectum proportionatum tali amori, vel acceptationi, nō possunt homini conuenire sine intrinseca gratia, quæ conferat homini participationem diuinæ naturæ, ratione cuius deificari dicatur, & reddi aptus, & proportionatus tali dilectioni Dei. *Ratio.* Probatur assertio, quia non potest effectus formalis fieri sine causa formali, nec Deus per se potest illam supplere, sed hæc gratificatio quoad hos effectus fit ab inhærente gratia formaliter, & tanquam a causa connaturali respectu talium effectuum, ergo implicat fieri sine tali causa. *Prima confirmatio.* Et confirmatur: nam licet Deus possit facere, vt voluntas eliciat actum charitatis sine habitu, non tamē potest facere, vt eliciat illum connaturaliter, neq; vt sit intrinsece bene disposita ad eliciendum talem actum sine habitu, quia ille est effectus intrinsecus, & formalis talis habitus: sed esse gratum v.g. dicit esse ita dispositum intrinsece, vt ibi debeatur talis dilectio, vel acceptatio, vel dispositio, seu virtus intrinseca necessaria ad connaturaliter operandum diuina opera: ergo non potest fieri homo sic gratus sine intrinseca forma. *Secunda confirmatio.* Confirmatur, quia repugnantia clara est, quod denominatio intrinseca fiat per formam extrinsecā, ergo prædicata, quæ talem denominationem dicunt, *Tertia confirmatio.* non possunt suppleri sine intrinseca forma. Denique confirmatur, quia hoc modo esse gratum nihil aliud est, quam habere in se participationem diuinæ naturæ, cui connaturaliter debeantur actus videndi, & amandi diuini ordinis, vt capite præcedenti explicatum est, sed impossibile est intelligere hominem factum hoc modo participem diuinæ naturę sine gratia inhærente, ergo.

8. *Instantia.* Solet autem contra hoc instari, quia per incarnationem sanctificata fuit anima Christi ipsa diuinitate, ita vt, licet habitus gratiæ non reciperet, esset vere, & perfecte sancta, ergo potest Deus per se supplere effectum formalem gratiæ habitualis, potestque hic effectus fieri per solam denominationem extrinsecam quia diuinitas non potest denominare sanctum intrinsece, cum non possit esse intrinseca forma. *Soluitur.* Respōdetur, concedendo, animā illā fuisse sanctificatam ex vi vnionis, non tamen proprie per extrinsecā denominationem, sed per intrinsecam, & substantialē vnionem humanitatis ad Verbum, per quam factum est, vt verbum realiter, & intime sit coniunctum humanitati, non vt forma, sed vt realis terminus, à quo prouenit formaliter illa sanctificatio. Addendum vero vlterius est, sanctificationem illā esse alterius rationis, quia non est accidentalis, sed substātialis. Vnde si præter illam vnionem non fuissent habitus infusi animæ Christi, revera careret illa pulchritudine spirituali, quā gratia creata confert, & potentiæ eius non essent cōnaturaliter dispositæ ad efficiendos actus supernaturales, & ideo ad hos effectus formales etiam fuerūt illi necessarii habitus. Atq; ita proprius effectus talium habituum nunquam potuit formaliter suppleri per aliam denominationem, vel vnionem, sed potuit dari alius effectus nobilior analogice conueniens in nomine sanctitatis cum gratia creata.

9. *Assertio 2.* Dico secundo. Esse gratum, & similes denominationes quatenus, præter esse intrinsecū gratiæ, addūt *Primum, & generale fundamentum huius assertionis.* denominationes extrinsecas cū habitudine ad alios terminos præter ipsam gratiam, possunt & separari ab inhærente gratia, & à Deo conferri sine tali gratia. Probatur generaliter, primo quia omnes effectus, qui per similes denominationes significantur, sunt secundarii respectu habitus gratiæ, & ideo sunt ab illa separabiles. *2. Fundamentum.* Secundo quia sunt veluti morales effect⁹, qui pendent ab actu libero Dei ratione distincto: nam effectus physicus gratiæ (vt sic dicam) solum est facere participem naturæ diuinæ secundum altiorem gradū intellectualitatis, quam possit esse cōnaturalis substātiæ creatæ, hic ergo effectus ita est inseparabilis ab illa forma, vt nec sine illa dari, nec ipsa sine illo infundi possit: quod vero persona habens hanc naturæ diuinæ participationem sit etiam sic grata, vt secundū præsentem statum sit actu accepta ad beatitudinem æternam, vel ad aliam familiarem amicitiam, & similia, est quid morale & pendens ex alio affectu Dei ratione distincto à voluntate dandi formam talē gratiæ, ergo tales effectus, vel denominationes sunt separabiles à gratia. *3. Fundamentum.* Tertio quia denominatio intrinseca potest fieri sine extrinseca sibi addita, sed hæc prædicata sub illis rationibus addunt denominationes extrinsecas: ergo potest esse forma intrinseca sine illis effectibus. Consequentia nota est. Antecedens explicabitur melius discurrendo per nonnullas denominationes, quibus hi effectus explicantur.

Prima est, qua homo iustus dicitur acceptus ad gloriam. 10. *Explicatur denominationes intrinsecæ à gratia prouenientes.* Duobus enim modis potest hæc acceptatio explicari, vno modo solum quoad debitum connaturalitatis, alio modo quoad actualem acceptationē ex parte Dei. Priori modo adeo est intrinsecus gratiæ effectus facere hominem acceptum ad gloriam, aptitudine vtiq; intrinseca, seu acceptabilem, quantum est ex parte gratiæ, vt sit ab illa prorsus inseparabilis. Quia nimirum fieri non potest, vt gratia inhæreat alicui personæ, quin illam reddat connaturali modo capacem gloriæ ac subinde ita acceptabilem, vt actualis acceptatio ei sit debita debito connaturalitatis. *Anima rationalis de se est acceptabilis ad beatitudinē naturalem.* Sicut anima rationalis eo ipso quod rationalis est, est de se accepta, seu acceptabilis dicto modo ad beatitudinem naturalem. Et similiter è conuerso fieri non potest, vt sine tali gratia persona creata habeat illā connaturalitatem cum gloria, ita vt illi sit debita tali debito proportionis, seu connaturalitatis. Quia tale debitum non potest intelligi, nisi ratione alicuius creatæ formæ, quæ sit participatio diuinæ naturæ, qualis superiori capite explicata est: nulla vero persona creata ex vi propriæ naturæ hanc participationem, vel proportionem habet, vt suppono: ergo impossibile est intelligere, quod illam recipiat, nisi per intrinsecā qualitatem, quæ non potest esse nisi gratia, quia nulla qualitas altioris ordinis per modum participationis diuinæ naturæ intelligi potest.

Loquutus autem sum de persona creata, quia persona increata in assumpta natura creata haberet intrinsecū, & connaturale ius ad gloriā, etiam si careret 11. *Persona increata in natura assumpta creata haberet connaturale ius ad gloriam etiam si gratiam nō haberet.* gratia creata, quia gratia vnionis eminentiori modo continet illam dignitatem. Et nihilominus etiā in tali persona gratia creata secundum connaturalē proportionem debet præcedere, ordine saltem naturæ, in natura creata, & immediatius est connaturalis ipsi, quā gloria, quia hæc semper correspondet gratiæ, tanquā operatio propriæ naturæ, & eadem ratione, licet sit possibile de potētia absoluta, dari alicui personæ creatæ lumen gloriæ sine proprio habitu gratiæ sanctificantis, & tunc visio Dei esset connaturaliter debita *Visio beata connaturaliter debetur intellectui creato, vt eleuatus est lumine gloriæ.* intellectui creato, vt eleuato per lumen gloriæ, nihilominus in eo casu neq; ipsum lumen daretur connaturaliter tali personæ, nec ipsa visio haberet plenam, & perfectam connaturalitatē, quatenus intime pendet ab ipsa animæ essentia, quatenus vitalis actio est, vt in libro præcedenti exposuimus.

At vero posteriori modo, scilicet, quoad actualem acceptationem, potest optime acceptatio ad gloriam 12. *Actualis collatio gratiæ potest esse sine actuali acceptatione ad gloriam.* à gratia separari, quia posset Deus homini dare gratiam non solum ad tempus, sed etiam perpetuam, & nolle illi visionem suam vnquam concedere, ac subinde non acceptare illum actualiter ad gloriam, quia hæc acceptatio nihil aliud est, quam voluntas dandi homini aliquādo gloriam. Et è conuerso posset Deus non dare alicui qualitatem gratiæ, & illi visionem

suam concedere. Primum patebit capite sequenti: secundum vero non est ita clarum, quia operatio est posterior, quam natura, & ab illa pendens, saltē mediante aliquo principio habituali. Vnde non defuerunt, qui dixerint, sine lumine gloriæ non posse aliquē ad visionem Dei admitti, & sine habitibus gratiæ proportionatis non posse supernaturales actus exerceri. Vnde fit consequens, non posse Deum acceptare hominem ad actus gloriæ, non dando illi gratiā habitualē, saltem quoad habitus potentiarum. Ex quo posset alius inferre, non minus necessarium esse propriū habitum gratiæ, quia etiam tales actus intrinsece, ac vitaliter, & principalius à substantia animæ pēdent. Sed hæc sententia in superioribus à nobis reiecta est, & in sequenti libro etiam ostendemus, dependentiam talium actuum ab habitibus non esse essentialem, neq; ita intrinsecā, quin posit à Deo aliter suppleri, etiāsi tunc actus alio modo non ita connaturali fierent. Vnde fit, posse etiam Deum acceptare hominē ad gloriā sine gratia habituali, nam potest hominem recipere, & eleuare ad claram sui visionem sine vllo habitu gratiæ, ergo multo magis acceptare, q̄a acceptare ad gloriam non est, nisi velle illam dare secundū præsentem statum, etiamsi non statim detur, sed postea danda sit, si in eo statu perseueretur. Posset ergo Deus sua volūtate decernere dare suam visionem homini non habenti gratiā, nec peccatū, si ita perseueret vsq; ad mortem, quod etiam facile posset per prouidentiam Dei concedi. Deniq; hic etiā illa procedit ratio, quod gratia, & gloria sunt res realiter distinctæ, & sine repugnantia separabiles: ergo potest Deus velle efficaciter dare alicui gloriam, nunquam illi qualitatem gratiæ conferendo, hoc autem nihil aliud est, quam acceptare illum ad gloriam sine gratia.

Deus potest acceptare hominem ad gloriā, quin illi conferat gratiam habitudinem.

13. Hinc facile eadem doctrina applicatur ad aliū appellationem, qua homo habens talem qualitatē gratus denominatur. Quia illa denominatio in vno sensu vero, & propriissimo potest esse tantum intrinseca & sic non potest à qualitate gratiæ inhærente separari: in alio vero sensu potest denominationem extrinsecam formaliter includere, & sic poterit à qualitate gratiæ separari. Declaratur prior pars, quia esse gratū intrinsece, physice aliquando nihil est aliud, quam esse affectum illa qualitate, quæ est gratia, sicut esse album est esse affectum albedine: Theologice vero rem magis explicando iuxta dicta, nihil est aliud esse gratum, quam esse factum participem diuinæ naturæ, sic ergo denominatio grati propriissima est, & maxime intrinseca. Vnde sicut effectus formalis nō potest fieri sine intrinseca, & connaturali forma, ita è contrario fieri non potest, vt talis forma inhæreat subiecto, & illi non conferat suum effectum formalem, quia hoc essentiale est omni formæ, vt suppono.

Alia denominatio grati declaratur

14. Altera item pars probari potest primo, quia sicut multiplicatur forma, potest etiam multiplicari denominatio ab illa desumpta, sed gratia duplex est, alia creata, & intrinseca, alia increata, & extrinseca, iuxta dicta supra prolegom. 3. ergo etiam esse gratum potest vtroq; modo conferri. Secundo idem probatur, denominationem illam extrinsecam declarando. Nā si (vt diximus, fieri posse) Deus acceptaret hominem secundum præsentem statum ad æternam beatitudinem, non dando illi qualitatem gratiæ, tunc merito posset denominari extrinsece gratus. Extrinsecus quidem, quia per solum actum Dei, qui in homine secundum præsentem statum nihil intrinsecum poneret, gratum vero, quia esset acceptus ad gloriam, seu quia complaceret æterno Patri dare illi regnum, hæc enim sine dubio magna gratia esset, licet extrinseca. Dices, etiam prædestinatus eo ipso dicetur gratus Deo sine alio dono gratiæ, etiam si sit in statu peccati. Respondetur, negando sequalem, nam ad hanc denominationem, secundum communem vsum eius, necessarium est, vt homo sit ordinatus ad gloriam, & acceptus secundum præsentem iustitiam, seu statum. Vnde si prædestinatus vtrunque haberet sine dono inhærente, denominaretur gratus pro eo tempore, pro quo esset sic ad gloriam acceptus: at vero, si tantum sit ordinatus ad gloriam, non tamen pro aliquo tempore secundum statum, quem in illo habet, tunc non erit acceptus ad gloriam, & consequenter nec gratus.

Pars altera superioris denominationis probatur.

Obiectio quædam, & eius solutio.

Et iuxta hanc doctrinam intelligendi sunt auctores allegati, qui distinguunt in gratia esse qualitatis, & esse gratiæ, & aiunt posse augeri in esse gratiæ, licet non augeatur in esse qualitatis, nam per esse gratiæ intelligunt acceptationem ad gloriā, acceptationem, inquam, actualem, nam aptitudinalis, quæ acceptabilitas dici potest, conuenit gratiæ, vt talis qualitas est, ideoque secundum illam rationem non potest distingui esse gratiæ ab esse qualitatis, nec vnum est separabile ab alio, nec potest augeri sine alio, vt ex dictis patet. Intelligendo autem per esse gratiæ acceptationem actualem ad gloriam, sic verum est, posse qualitatem gratiæ habere totum suum esse intrinsecum sine tali esse gratiæ, vt capite sequenti dicam, & è contrario etiam est verum, posse hoc esse gratiæ sine qualitate conferri, vt declaraui. Vnde etiam fit, vt posit etiam augeri hoc esse gratiæ vltra esse qualitatis, quia potest Deus si velit acceptare hominem gratum ad maiorem gloriam, quam ex vi habitualis gratiæ acceptabilis esset: vel mere gratis illam maiorem acceptationem conferendo, vel propter aliqua opera præcedentia, quæ habitum gratiæ in esse qualitatis non auxerunt. Veruntamen licet hæc sint vera de potentia absoluta, non tamen censeo esse probabilia de facto, etiam quoad illam partem de augmento, quia de facto neminem Deus acceptat secundum præsentem iustitiam ad maiorem gloriam, quam secundum intrinsecam proportionem, & connaturale debitum respondeat habitui gratiæ, & intensioni, quam pro illo tempore habet, vt in li. 10. latius explicabimus. Simili modo exponendum est, quod de gratia Christi afferebatur, quia dicitur esse infinita in esse gratiæ, & non in esse qualitatis: nā eadem æquiuocatio in illa particula, *in esse gratiæ*, committitur. Vt enim significat propriam naturam, speciem, & formalem effectum illius qualitatis, etiam in Christo gratia habitualis in toto suo esse, & in formali perfectione, quam præbet, finita est, si autem per illud esse gratiæ solum significetur moralis dignitas, quæ accrescit illi gratiæ ex coniunctione ad Verbum, sic dicitur infinita, illa vero dignitas non pertinet ad intrinsecam rationem gratiæ, vel iustitiæ. De qua re in 3.p. latius dictum est. 15.

Authores quidam exponuntur.

Deus potest acceptare hominem cum gratia ad maiorē gloriam, quam ex vi habitualis gratiæ acceptandus sit.

Eadem doctrina applicanda est ad denominationem filii adoptiui, & hæredis. Nam potest dicere fundamentum reale ex parte filii habentis in se veram participationem naturæ patris, & ratione illius habentis ius intrinsecum ad hæreditatem, & hoc modo iusti nunc sunt filii, estque ille modus ex natura rei, & secundum talium rerum ordinem necessarius. Et ideo secundum legem ordinariam omnino seruatur à Deo, & in hoc multum superat modus adoptandi filios Dei modum adoptandi hominum. Talem ergo adoptionem diuinam repugnat fieri sine gratia inhærente. At vero si Deus voluisset acceptare hominem ad beatitudinem sola sua voluntate sine alio habitu, posset ille homo dici filius adoptiuus per solam extrinsecam denominationem, seu relationem rationis, sicut nunc dicitur filius adoptiuus hominis, quia in hoc nulla est repugnantia, & est similis proportio. 16.

Applicatur superior doctrina aliis duobus.

Adoptio diuina ordinarie non fit sine gratia inhærente.

Idem est in hoc prædicato, *dilectus*, seu, *amatus*, vel etiam *amicus*. Et in primis, si generatim de dilectione sit sermo: id facile probatur, quia licet amor Dei efficax de præsenti, & per modum volitionis executiuæ necessario inferat in re amata aliquem proportionatum effectum, vt benè probant discursus facti in secunda sententia, & sensit D. Thom. 1.2. q. 110. 17.

Nihil-

Nihilominus potest in Deo intelligi alius modus dilectionis per modum intentionis, & propositi, quo statuat, & velit dare homini gloriam, vel alia supernaturalia bona pro aliquo tempore, vel statu futuro, nam hæc voluntas sine dubio est aliquis amor: nam est velle bonum illi, circa quem versatur, vnde si illud bonum supernaturale sit, amor erit supernaturalis. Quod autem non repugnet Deo habere hunc amorem in ordine ad futurum bonum, probatur, tum quia nulla repugnantia assignari potest, tum etiam quia Deus est liber, & potest velle dare sua bona, quando, & quomodo sibi placuerit, tum denique quia huiusmodi est æterna electio prædestinatorum, quæ etiam est vera dilectio, vt ex propria materia constat. Est autem aliquod discrimen iam insinuatum, ratione cuius hic modus dilectionis non sufficit in præsenti puncto, quia illa dilectio dandi bonum in futurum, si non sit secundum præsentem iustitiam, non sufficit ad constituendum hominem de præsenti gratum, aut filium adoptiuum, vel simpliciter dilectum, quia (vt paulo antea dicebam) prædestinatus pro eo tempore, quo est in peccato, non est simpliciter dilectus, quia est inimicus. Ad hanc vero denominationem dilecti simpliciter, vt nunc de illa loquimur, non satis est quæcunque voluntas Dei, per quam extrinsece ordinetur homo ad futurā gloriam, sed necessaria est voluntas per quam, vel conferatur homini aliqua intrinseca perfectio, vel saltem secundū præsentē statum ita efficaciter ordinetur ad gloriam, quod si in eo decederet, illā consequeretur: tūc enim sicut talis homo esset acceptus, & gratus, ita etiam dici posset supernaturaliter dilectus, quia velle homini beatitudinem secundum præsentem statum, satis profecto magna dilectio est, etiam si pro illo tēpore aliud intrinsecum bonum in illo non ponat. Denominatio autem amici aliquid amplius postulare videtur, quia non est sine mutua redamatione, & aliqua æqualitate, vel proportione. Nihilominus tamē posset Deus, etiamsi habitus non infunderet, tractare hominem, vt amicum, dando illi beneficia, & auxilia specialia, & supernaturalia, & per ea homini conferre actualem sui dilectionem, quæ in illo moraliter perseueraret sine physico habitu, & hoc satis esset ad quendam amicitiæ modum, etiamsi non esset tam perfectus, sicut nunc existit.

Prædestinatus existat in peccato non est simpliciter dilectus Deo.

18\. Ex his facile est vel ad fundamenta aliarum opinionum, quatenus nobis contrariæ sunt, respondere, vel approbare illa, quatenus nobiscum conueniunt. Itaq; primam sententiam cum hac limitatione probamus, quod secundum aliquem modum imperfectum posset Deus hominem habere gratum per aliquam dilectionem extrinsecam, vt declaratum est. In aliis autē non placet illa sententia. Primo quia idem sentit de iustificatione simpliciter, per quam homo fit absolute iustus indistincte loquens de his prædicatis, cum tamen sit magna diuersitas. Nam homo extrinsece tantum dilectus re vera no posset dici simpliciter iustus, etiamsi careret peccato, vt c. 7. ostendam. Deinde displicet, quia sentit posse habere Deum hanc dilectionem supernaturalem sine supernaturali effectu, non solum præsente, sed etiam futuro, seu sine habitudine ad illum secundum præsentē iustitiam: hoc enim intelligi non potest, vt manifeste conuincit discursus secundæ sententiæ, qui etiam est Diui Thomæ, Quia si Deus non vult dare homini de præsenti aliquod supernaturale bonū, nec statuit dare in futurū, in quo, quæso, consistet supernaturalis dilectio, vel in quo excedet naturalem dilectionem? profecto intelligi non potest, ergo necesse est, vt talis dilectio saltem sit acceptatio ad futurum bonum, vt sic possit habere proportionatum obiectum.

Ad opposita 1. opinionis sit satis & cum limitatione approbantur.

In quo displiceat prima sententia.

19\. Neque contra hoc vrget ratio illius sententiæ, solum enim probat posse intelligi talem dilectionem, vel acceptationem specialem sine dono intrinseco, quod statim detur: non vero sine habitudine ad illud, vt obtinendum secundum præsentem statum, saltem sub conditione, si in eo perseueretur. Ad confirmationem autem ex æquiparatione ad hominem respondetur in primis, non esse eandem rationem, quia homo supponit bonum, quod amat, non facit. Deus autem amando facit bonum, vnde necesse est, vt vel illud donet, vel saltem acceptet ad bonum præstandum. Et deinde etiam homo non potest adoptare aliquem in filium, nisi illi aliquod ius ad hæreditatem conferat, saltem per extrinsecam acceptationem, & obligationem. Neque etiam inter homines consistit amicitia sine aliqua bonorum communicatione, saltem in animi præparatione, quam secum affert mutua dilectio, & nexus amicitiæ. Hinc etiam intelligitur, an sit verum, quod ex Capreolo afferebatur, hominem accipere à Deo qualitatem gratiæ, quia est illi acceptus, non vero è contrario, ideo esse acceptum, quia gratiæ qualitatem habet. Oportet enim in primis distinguere illud, *esse acceptum*: nam potest intelligi, vel de acceptatione ad gloriam, vel ad gratiam, in priori sensu falsum est assumptum, quia homo de lege, & ex natura rei est acceptus ad gloriam, secundum præsentem iustitiam, quia habet qualitatem gratiæ. In posteriori autem sensu vtrumq; affirmari potest in diuersis generibus causarum. Nam in genere efficientis causæ homo est gratus Deo, quia ab ipso acceptatur, & diligitur, non denominatiue tantum, sed efficaciter dando illi gratiam, at in genere causæ, seu rationis obiectiue homo diligitur à Deo, quia habet gratiam, per quam fit obiectum proportionatum dilectionis eius, & ideo impossibile est sic diligi sine tali qualitate.

Rationes primæ opinionis, dum extra limitationē suprapositam vagantur, dissoluuntur.

20\. In secunda sententia licet placeat, quod affirmat, diuinam gratificationem, & amicitiam proprie, & perfecte non posse fieri sine intrinseca, & permanente gratia, non tamen ideo sufficienter excludit omnem alium modum gratificationis, seu dilectionis diuinæ. Vnde ad fundamentum eius, quatenus contra hoc procedere potest, respondemus, ad denominationem sumptam ex actu libero Dei sufficere ordinationem personæ dilectæ ad supernaturale bonum aliquando conferendum, ad quod sola natura per se non ordinat, vt satis declaratum est, & plura dicturi sumus in capitibus sequentibus. Et hinc etiam respōsum est ad confirmationem: fateor enim, non posse Deum complacere in homine extrinsecus tantum adoptato, seu grato, eo modo, quo complacet in homine simpliciter iusto, & intrinsece pulchro, & sanctificato, quia sine interna gratia non datur obiectū illi complacentiæ proportionatum. Nihilominus tamen posset Deus complacere in illo homine aliquo modo, tanquam in persona sibi dilecta, & tanquam in futuro hærede suæ beatitudinis, saltem per extrinsecam acceptationem eius. Nam illud obiectum, vt sic, etiā est inamabile, & bonum extrinsecum aliquod bonum est, præsertim quando ordinatur ad intrinsecum secundum præsentem statum, si in eo perseueretur, aliquando conferendum.

Ad opinionis secundæ fundamenta, quatenus doctrinæ huic aduersantur, Respōdetur.

21\. In tertia opinione etiam admittimus, posse Deum de potentia absoluta habere hominem sibi gratum, & acceptum ad gloriā per solos actus sine habitibus, nam si id potest facere sine actibus, multo magis cum illis. Item concedimus, in ipsismet actibus supernaturalibus esse multū bonitatis, & perfectionis, ratione cuius merito potest Deus complacere in homine sic operante, & illum diligere. Nihilominus tamen dicimus, illum modum gratificationis, & acceptationis, seclusa inhærente, ac permanente gratia, imperfectū esse, & ad connaturalem rerum ordinem, & proportionem insufficientem. Quia per solos actus non recipit homo internā dispositionem, & facultatē ad connaturaliter operandū supernaturales actiones, neq; etiā ex vi eorū actuum reciperet homo illam participationē diuinæ naturæ, quæ perfectā sanctificationē, deifica-

Ad tertiam opinionem.

deificationem, & internum ius ad beatitudinem confert. Quapropter nec propria filiatio adoptiua esse posset per solos actus, qualis nunc est, habens in homine intrinsecum fundamentum, nam soli actus non possunt talem relationem fundare. Neque contra hoc procedit fundamentum illius sententiæ, sed ad summum priorem partem probat, vt latius infra in proprio capite ostendemus.

CAPVT IV.

Vtrum homo qualitate gratiæ affectus possit non esse gratus Deo, neque filius eius adoptiuus?

1. *Status quæstionis.*

HÆc quæstio, sicut & præcedens, non habet locum de potentia ordinaria, vt dixi, sed de potentia absoluta mouetur, vt magis dictus gratiæ inhærentis effectus explicetur. In quo fere eodem modo, quo in præcedenti, duæ opiniones contrariæ inueniuntur. *1. opinio affirmans.* Nam qui dicunt, gratiam inhærentem non ex natura sua, sed ex diuina impositione iustificare, consequenter dicunt, posse illam qualitatem in anima esse, & non reddere illam gratam, quia potest Deus separare impositionem. Imo etiam ex auctoribus, qui tenent, gratiam natura sua iustificare, aliqui dicunt, posse nihilominus esse de potentia absoluta in persona, & non facere illam gratam, vt videre licet in *Medinæ placitum.* Medina dicta qu. 110. art. 4. qui putat, illum esse effectum secundarium talis qualitatis, & ideo posse ab illa separari, quod etiam sensit Cano in Relect. de Sacram. & nouissime Curiel dicta controuers. ad locu. 2. Petr. 1. nu. 128. Ex eodem fundamento, quod isti sunt effectus secundarii gratiæ, effectus autem secundarii possunt à forma separari.

2. *2. opinio negans.*

Altera vero opinio est, implicare contradictionẽ, qualitatem gratiæ esse in homine, & non reddere illum gratum, & sanctum. Ita sentiunt frequentius qui dicunt hunc effectum esse connaturalem tali qualitati. Fundamentum est, quia implicat contradictionem effectum formalem separari à forma inhærente subiecto, quia inhærendo informat, est autem clara repugnantia, quod informet, & non det effectũ formalem, si ille effectus connaturalis est. Neque distinctio de effectu primario, vel secundario hic accommodari potest, quia forma gratiæ secundum suam primariam, & essentialem rationẽ est gratiæ, & participatio diuinæ naturæ, & ideo nullus prior effectus formalis in ea intelligi potest. Sicut in habitu charitatis primarius effectus formalis est reddere voluntatẽ bene dispositam ad connaturaliter amandum Deum supernaturali amore; & sic de reliquis habitibus infusis, qui non possunt non dare talem effectum potentiæ, si ei inhærent.

3. *Assertio 1. ad quæstionis resolutionem.*

Resolutio huius puncti breuissime tradi potest, si separemus quæstionem, an cum habituali gratia possit simul esse peccatum mortale; & quomodo denominatio grati, vel sancti per illam commistionẽ impediretur, si est possibilis, & fieret, quam quæstionem tractaturi sumus in sequentibus. Illa ergo relicta, duo breuiter dicenda sunt. Primum est, impossibile esse, formam gratiæ inhærere animæ, & non constituere illam participem diuinæ naturæ, &, quantum est ex se, dignam beatitudine, & dilectione diuina; imo & amicitia, & idem est cum proportione de vnoquoque dono gratiæ sanctificantis. Hanc assertionem conuincit fundamentum secundæ sententiæ, suppositis, quæ diximus de effectu formali huius gratiæ. Et declaratur à simili, quia impossibile est, solem efficere lumen in aere, quin aer reddatur lucidus, & particeps lucis solis, gratia autem est quasi quoddam lumen animæ, & participatio lucis per essentiam: nam seruata proportione tam intrinsecum, & naturale hoc illi est, sicut illud est lumini corporeo. Et ita potest explicari cum partitione congrua in singulis habitibus infusis, nam habitus fidei non potest esse in intellectu, quin reddat illum potentem ad credendum, & sic de reliquis, sicut non potest actus fidei inhærere intellectui, vel actus amoris voluntati, quin reddat hominẽ credentem, vel amantem. *Habitus fidei nõ potest esse in intellectu, quin illum reddat habilem ad credendum.* Neque contra hoc vim habet argumentum de effectu formali secundario, quod sit separabilis à forma: nam esse gratum, vel acceptum, & similia prædicta, quatenus dicunt denominationem intrinsecam, non distinguuntur in re ipsa ab effectu primario, vel ad summum addunt relationẽ aliquam seu habitudinem vel filii, vel principii proportionati talis operationis, vel obiecti digni tali amore, vel acceptatione. *Ratio 1. opinionis non obstat.* Hæ autem habitudines inseparabiles sunt à tali qualitate, & ab effectu eius formali. Solum ergo habet locum illa ratio quoad secundarias denominationes, quæ ex actibus diuinæ voluntatis desumi possunt, de quibus sequens assertio statuitur.

4. *Assertio 2. Gratia potest esse in anima, quin illã reddat acceptã ad beatitudinẽ.*

Secundo dicendum est, posse habitus infusos in potentiis inhærere, & non reddere hominem gratum simpliciter, de gratia vero, quæ est in essentia animæ dicendum est, posse inhærere animæ, & non reddere hominem acceptum ad beatitudinem, vel ad perfectam amicitiam Dei. Et iuxta hanc fortasse assertionem loquuti sunt auctores prioris sententiæ. Probatur autem prior pars, quia posset Deus ornare potentias virtutibus infusis, & non infundere gratiã, quia sunt realiter distinctæ, & possunt separari, tunc autẽ ille homo ex vi inhærentis perfectionis non esset gratus simpliciter, nec filius Dei adoptiuus, quia non haberet in se propriam participationem diuinæ naturę, sed careret quasi forma substantiali diuini ordinis, ac subinde careret quasi esse simpliciter eiusdem ordinis, ergo ex vi intrinseci esse non esset gratus simpliciter. *Prior pars probatur.* Et hanc partem docuit aperte Diuus Thomas, vt iam retuli in q. 27. de Verit. art. 2. Et contra illã non procedit fundamentum secundæ sententiæ, quia habitus potentiarum non habent pro effectu formali intrinseco facere gratum simpliciter, sed facere bene dispositum ad operandum. Solum potest contra illã obiici, quia inter habitus operatiuos continetur charitas, quæ per se sufficiens est hominem reddere gratum, & constituere filium Dei, distinguendo illum à filio perditionis. *Obiectio, & eius solutio.* Respondendum vero est, habitum charitatis ex natura sua habere connexionem cũ gratia sanctificante; & postulare redamationem Dei perfectam, & eiusdem ordinis, saltem ex quadam naturali proportione inter vtrumque amorem. Nihilominus tamen Deus pro sua libertate, & supremo dominio posset non sic amare amantem se, sine actu, siue habitu, & ita non conferre homini propriam suæ naturæ participationem, per quam homo deificatur, & perfecte gratus, ac filius adoptiuus efficitur.

5. *Secũda pars ostenditur.*

Altera vero pars per se nota est, quia etiamsi gratia in homine existat, acceptatio actualis, vt sic dicã, huius hominis ad beatitudinem est actus liber Dei, qui non habet necessariam connexionem cum illa qualitate, quia licet intrinsece constituat hominem acceptabilem, non tamen inde necessario sequitur, vt acceptetur. Vnde hæc actualis acceptatio non pertinet ad intrinsecum effectum formalem illius qualitatis, potest ergo separari ab illa. *Acceptatio actualis ad beatitudinẽ potest à gratia separari.* Sicut potest Deus creare Angelum perfectũ in naturalibus, essentia, & potẽtiis, ratione quarũ est capax beatitudinis, & nihilominus statuere nunquam illã ipsi dare. Imo quancunque naturã à se conditam potest Deus connaturali operatione perpetuo priuare. *Potuit Deus assumere hypostatice naturã humanam, & negare ipsi visionem beatam.* Idem ergo est de qualitate gratiæ, quia eadem est proportio naturæ ad naturalẽ finem, quæ est gratiæ ad supernaturalem beatitudinem. Imo dicunt communiter Theologi, potuisse Deum assumere hypostatice naturam humanam, & nunquã illi dare visionẽ beatam, & consequenter nõ acceptare illam ad beatitudinem, ergo multo magis potest Deus id facere respectu gratiæ habitualis. *A maiori ad minus probatur.* Ratio vero generalis est, quia operatio est res distincta ab ipsa

ab ipsa natura, seu gratia, & posterior illa, & pendens ab influxu libero Dei nouo, & distincto, quem potest Deus pro sua libertate, & supremo dominio suspendere, ergo facile potest gratiam dare, & gloriam perpetuo negare, seu, quod perinde est, ad illam non acceptare. Quod non solum est verum de gratia, quæ est in essentia animæ, sed etiam de habitibus potentiarum, ac de ipso lumine gloriæ, nam etiam post infusionem luminis gloriæ, potest Deus non concedere visionem sui, suspendendo concursum. Si ergo sub denominatione grati includatur acceptatio actualis ad gloriam, sic fieri potest de potentia absoluta, vt homo sit qualitate gratiæ affectus, & nõ plene gratus, vt sic dicã. Et idem fere est de denominatione filii, & hæredis, posset tamen ille homo in illo statu dici filius exhæredatus voluntate Patris, quia ratione gratiæ nõ posset non habere participationem diuinæ naturæ, & secundum illam esse genitus, ac proinde aliquo modo filius, & de se hæres, ab hæreditate tamen exclusus, quia supponitur ad gloriam non acceptatus.

Posito lumine gloriæ potest Deus nõ concedere sui visionem

6. *Theologica difficultas.* Vna vero difficultas Theologica superest circa hanc vltimam partem, nam sequitur, hominem non gratificari perfecte, & integre per dona inhærentia sine aliquo fauore extrinseco: consequens non videtur admittendum, ergo. Sequela patet, quia homo non est perfecte gratus, nisi sit acceptus ad beatitudinem, & perfectam amicitiam Dei, sed hoc non habet per sola intrinseca dona, nisi addat Deus extrinsecam acceptationẽ, quæ tantum est quidam extrinsecus fauor, ergo. Minor probatur, tum quia illud videtur non nihil accedere ad errorem hæreticorum huius temporis, tum etiam quia videtur parum consentaneum Concilio Trident. nam dicit, hominẽ perfecte iustificari per inhærentem gratiam, quod non esset verum simpliciter, si præter inhærentem gratiã esset necessarius aliquis fauor extrinsecus, saltem ad perfectionem illius effectus. Præsertim quia addit Concilium, gratiam inhærentẽ esse vnicam formalẽ causam, non esset autem vnica, nec integra, si aliquis fauor necessarius esset. Deniq; addit, merita Christi communicari iusto per infusionem iustitiæ, & indicat per solam illam id fieri, hoc autem absolute non esset verum, si per illum fauorem, seu per illam acceptationem etiam applicarentur.

7. *Tridentina Synodus exponitur.* Respondetur in primis, Concilium Tridentinum, nunquam negasse, Deum conferre iustis peculiarem aliquem fauorem præter iustitiæ inhærentis infusionem. Nam in canon. 11. definit, iustificationem non consistere in solo extrinseco fauore Dei, quod longe diuersum est, vt constat. Quin potius in aliis locis docet, Deum ita se habere cum iustis, vt eos non deserat, nisi deseratur ab ipsis, vt patet in ca. 11. constat autem hunc esse peculiarem fauorem. Item promissio acceptandi opera iustorum, vt merita gloriæ, & iustitiæ, fauor quidam est, cuius meminit idem Concilium c. 16. Deniq; habet Deus peculiarem protectionem iustorum, tractando illos vt amicos, & domesticos ex cap. 10. & 13. quod etiam est peculiare beneficium. Ergo eodem modo actualis acceptatio ad gloriam esse potest peculiare beneficium ita distinctum ab infusione habituum, vt ab illis de potentia absoluta separabile sit.

8. *Aliter soluitur superior difficultas.* Deinde dico, quòd licet hæc acceptatio dicatur extrinseca, quatenus est per actum ipsius Dei, tamen non potest dici extrinsecus fauor, tum quia est debitus ipsi gratiæ inhærenti, & quasi connaturalis illi, tum etiam quia non consistit in sola extrinseca denominatione, aut imputatione, sed ordinatur ad futurum effectum realem, & intrinsecum, aliquando ratione inhærentis gratiæ conferendum. Et ob hanc causam non computatur hoc beneficium, vt distinctum omnino ab ipsa gratia, nam qui dat formam, dat consequentia ad formam, totumque illud tanquam vnum beneficium censetur. Et eodem modo in iustificatione est vna applicatio quasi adæquata, & integra meritorum Christi, quamuis sine dubio ad plures effectus quasi partiales applicentur, vt constat de donatione fidei, spei, charitatis, &c. Vnde dicitur vltimò, hanc acceptationem non esse propriè complementum, vel perfectionem sanctificationis iustorum, sed potius esse finem, & quasi fructum eius, saltem in spe, & acceptatione diuina, iuxta illud ad Ro. 6. *Habetis fructum vestrum in sanctificatione finem autem vitam æternam.* Quid autem de iustificatione dicendum sit, postea videbimus.

CAPVT V.

Vtrum gratia habitualis aliquam maiorem vim, vel dignitatem ad hominem gratificandum ex Christo habeat?

PRiusquam de hac gratia dicamus, vt habet rationem iustitiæ, de qua solet similis quæstio potissimum tractari, visum est eandem quæstionem de gratia, vt hominem gratum, & filium Dei constituit, differere, quia peculiarem habet rationem, & conferre potest ad ita loquendum in hac materia, vt & ab hæreticis fugiamus, & Christi, ac membrorũ eius dignitati nihil derogemus. Duo igitur modi dicendi extreme oppositi in hoc puncto esse possunt. Vnus est, habitualem gratiam per se spectatam non esse sufficientem formam ad constituendum hominem gratum Deo, nisi simul cum illa moraliter coniungatur gratia Christi, & per quandam moralem æstimationem, aut imputationem reddat illam digniorem, & inde aptam ad hominem Deo gratum, & filiũ adoptiuum constituendum. Hunc modum dicendi sumunt aliqui ex Albert. Pighi. controuers. 2. non longe à principio: ille tamen sub nomine iustitiæ, & iustificationis loquutus est, & ideo in capite sequenti eius sententiam expendemus, quam etiam Colonienses Canonici in Antididagmate sequuti sunt.

1. Status, & occasio huius quæstionis.

Duplici modo hac in re procedi potest. 1. modus.

Potest vero hic dicendi modus suaderi, quia si sola gratia sine Christo fuisset sufficiens ad nos Deo gratificandos, gratis Christus mortuus esset. Nam argumentum, quod Paulus facit de naturali, vel legali iustitia cum proportione habet vim in quacũq; gratia, seu qualitate gratificante animã, quia posset Deus facile illam infundere sine Christo, & non minus gratũ redderet hominem, ergo gratis, id est superflue, & sine causa nobis datus esset Christus, ergo dicendũ est, gratiam pure creatam non fuisse sufficientem, nisi dignificaretur per coniunctionem ad infinitam dignitatem Christi, & meritorum eius. Confirmatur iuxta probabilem opinionem supra relatam, quia eadem gratia potest esse dignior, seu maior in esse gratiæ, seu in esse qualitatis, per quandam coniunctionem ad aliqua merita, vel opera propria, ergo multo magis poterit id habere per coniunctionem moralem ad gratiã, & merita Christi. Confirmatur secundo, quia ipsa Christi gratia habitualis habuit quandam infinitam dignitatem propter coniunctionem ad vnionẽ hypostaticam, ergo & nostra gratia habebit aliquam propter aliqualem coniunctionem cum illa.

2. Suadetur ille 1. modus dicendi.

1. Confirmatio.

2. Confirmatio. à paritate rationis.

Alter modus dicendi est nullam dignitatem accreuisse gratiæ sanctificãti, quæ nos reddit gratos, & Deo acceptos, ex eo, quod per Christum, & eius merita nobis donetur. Quod potest primo à priori suaderi, quia nostræ gratiæ, vt est à Christo, solum accrescit respectus ad ipsum, vt ad causam extrinsecã exẽplarem, efficientem, vel meritoriam eius, sed hic respectus nihil dignitatis illi addit in ratione formæ gratificantis, neque in alio genere moralis dignitatis, ergo. Maior probatur, quia supponimus comparationem fieri cum æqualitate inter gratiam datam per Christum, vel sine illo, id est, cæteris omnibus paribus in gradu intensionis, & in habitibus infusis, & in actibus, per quos obtinetur: hac enim æqualitate supposita, nihil intelligi

3. Secundus oppositusq; modus dicendi.

intelligi potest additum gratiæ ex eo, quod sit per Christum, nisi respectus ad illum, tanquam ad extrinsecam causam. Minor autem, scilicet, inde non oriri specialem dignitatem, patet, quia hoc non reddit hominem meliorem, ergo nec magis dignum amore, ac subinde nec magis gratum. Et confirmatur primo, quia alias integra forma, qua reddimur grati Deo, non esset nobis intrinseca, & infusa, sed ex parte esset ipsa extrinseca sanctitas Christi: hoc autem videtur esse contra mentem Concilii Trindentini sess. 6. cap. 7. vbi in nostra iustificatione Christum excludit à causalitate formali, & alias illi tribuit, solamque inhærentem vnicam formalem causam esse dicit, idem autem est de causa nostræ gratificationis, & adoptionis: nam Concilium indifferenter his terminis vtitur. Confirmatur secundo, quia alias sequeretur, hominem habentem gratiam vt duo per Christum esse magis gratum, quam sit alius habens eosdem duos gradus gratiæ omnino gratis à Deo datos sine Christo, & consequenter illum esse acceptum ad maiorem gloriam, quam istum, quod non videtur credibile.

Confirmationes.

4. *Distinguendum in hoc puncto.*

In hoc puncto breuiter distinguendum videtur de gratia, quoad effectum formalem sanctificandi hominem apud Deum, constituendo eum Deo gratum, & amabilem, seu acceptabilem ad vitam æternam, & ad diuinam amicitiam quoad substantiam eius (vt sic dicam) & de gratia quoad alios effectus, vel fauores quasi accidentarios, & extrinsecos, qui prouenire possint ex quadam extrinseca dignitate, qualis est inter homines nobilitas, vel relatio ad parentem, vel amicum. Dico ergo primo. Gratia habitualis, vt est forma intrinsece inhærens animæ, ita confert naturâ sua homini esse gratum Deo, & acceptabilem ad hæreditatem æternam, vt sola hunc effectum plene, & adæquate conferat, iuxta gradus physicos suæ perfectionis, ita vt sub hac ratione nihil illi accrescat ex eo, quod per Christi merita nobis conferatur. Hanc assertionem existimo certam, & eam probant, quæ secundo loco adduximus in gratiam posterioris opinionis, & quæ in ca. 1. & 2. ad probandum, hominem fieri gratum, & filium per intrinsecam formam gratiæ secundum connaturalem, ad physicum effectum formalem eius allata sunt. Nam illa probant, talem effectum non posse esse à forma extrinseca, nec totaliter, nec partialiter, ac proinde non posse augeri per habitudinem ad extrinsecam gratiam, vel merita Christi. Et explicatur in hunc modum: nam gratia confert hos effectus quatenus est singularis participatio diuinæ naturæ, vt explicuimus. Sed hæc participatio non est maior propter respectum ad Christũ si alioqui ipsa qualitas gratiæ æqualis est, ergo propter solum illum respectum formaliter sumptum non crescit gratia quoad effectum formalem, ac subinde, simpliciter loquendo, non facit magis gratum Deo, nec acceptum ad maiorem gloriam. Et confirmatur primo, quia sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis, sed homo non fit gratus Deo simpliciter propter extrinsecam imputationem gratiæ Christi, sed quatenus propter Christum interna gratia homini confertur, ergo nec fit magis gratus propter solum Christum extrinsece consideratum, sed quatenus ab illo manat maior interna gratia. Vnde fit, vt sicut ad gloriam Christi non pertinet, vt faciat nos gratos per solam imputationem suæ gratiæ, ita nec spectat ad illius dignitatem, aut gloriã, quod per imputationem extrinsecam suæ gratiæ magis grati reputemur, sed vt per maiorem gratiam, propter ipsum datam, vere, & in nobis meliores efficiamur. Denique gloria homini data per Christum, vel sine Christo non facit hominem magis beatum, si alioqui lumen gloriæ, & visio sunt æqualia, ergo idem dicendum est de gratia.

Assertio. 1.

Effectus gratiæ non augetur per habitudinẽ ad Christi merita.

Explicatio superioris rationis.

5. *Assertio. 2.*

Dico secundo. Quamuis habitualis gratia in ratione gratiæ, vel amicitiæ non constituatur, vel compleatur per fauorem extrinsecum, vel per iustitiam Christi formaliter, nihilominus hæc gratia, quatenus in nobis est ex Christi meritis, & in eis fundatur, quãdam moralem dignitatem, & æstimationem participat, ratione cuius aliquos veluti accidentales effectus morales in hominibus iustis habere potest. Primo declaratur assertio ex verbis Concilii Tridentini dicto c. 7. dicentis, iustos per iustitiam, quam in se recipiunt, inseri Christo, & fieri vera membra eius: hoc enim non conuenit gratiæ habituali ex sola intrinseca eius natura, vt per se constat, est ergo ex diuina ordinatione, qua statuit non iustificare homines, nisi in fide Christi, & propter meritum eius: est autem moralis dignitas, seu honor iustorum, vt Christo inserãtur, & sint membra eius, ergo etiam gratia, quatenus est gratia Christi, seu ex Christo, habet peculiarem dignitatem, & æstimationem moralem. Minor ostẽdi potest ex verbis Leonis Papæ Serm. 1. de Natiuit. in fine. *Agnosce, ò Christiane, dignitatem tuam, & diuinæ consors factus naturæ noli in veterem vilitatem degenere conuersatione redire. Memento, cuius capitis, & cuius corporis sis membrum.* Confirmat hoc Oecumen 2. Petr. 1. circa illa verba. *Per hæc efficiamini diuinæ consortes naturæ,* exponens hoc consortium factum esse, *per Domini, ac Dei aduentum, qui nostræ naturæ primitias in seipso assumpsit, & assumendo sanctificauit.* Sentiens, inde peculiarem dignitatem in Christi membra redundasse. Vnde hoc etiam confirmat doctrina Gregor. Homil. 8. in Euang. dicentis Angelum prohibuisse Ioannem, ne se adoraret Apocalyp. 9 quia Angeli, inquit, *naturam nostram, quam prius despexerant, postquam hanc supra se constitutam conspiciunt, prostratam sibi videre pertimescunt.* Quam rationem habent etiam commentaria nomine Ambrosii, & alii expositores cõmuniter. Et (quicquid sit de expositione loci Apocalypsis,) quod ad nos spectat, supponit, ex incarnatione Domini quandam peculiarem dignitatem, & æstimationem moralem in nos redundasse. Et quamuis videatur id esse commune omnibus hominibus, peculiari ratione intelligendum est de iustis, nam illi soli sunt viua membra Christi, & ita soli sunt capaces participandi dignitatem illam: nam cæteri per peccatum fiunt indigni, ergo, proportione seruata, ipsa gratia, qua inserimur Christo, vt est etiam participatio gratiæ, & meritorum Christi, quandam moralem dignitatem assequuta est.

Probatur ex Tridentino.

Gratia quatenus est à Christo, habet peculiarem dignitatem.

Confirmatur ex Oecumen.

Confirmatur ex Gregor.

6. *Probatur ab exemplo.*

Vnde etiam potest congruenter hoc declarari per proportionem ad gratiam Christi supra insinuatam. Nam licet gratia habitualis in Christo sit eiusdem rationis cum nostra, nihilominus ex coniunctione ad gratiam vnionis non solum est gratia personalis, sed etiam capitalis quæ est peculiaris dignitas, quæ accrescit illi ex coniunctione ad Verbum, etiamsi neque illi addat entitatem physicam, neq; illi conueniat ex vi suæ naturæ. Ergo similiter in membris Christi, propter peculiarem coniunctionem ad ipsum Christum, accedit peculiaris dignitas ipsi gratiæ, quatenus illam coniunctionem perficit, faciendo viuum membrum Christi. Accedit, quod ex meritis Christi fit, vt hæc gratia non solum sit gratia respectu nostri, id est, gratis data, sed etiam sit iustitia respectu Christi, quia est præmium meritorum eius, hoc autem spectat ad hominis dignitatem, scilicet sanctificari per influxum sui capitis, & alterius hominis. Sicut habere beatitudinem, vt coronam iustitiæ, est peculiaris honor, quamuis essentialem rationem, aut perfectionem beatitudinis non augeat.

7. *Probatio alia.*

Tandem probabile est gratiam, prout fundatur in Christo, & meritis eius, esse principium merendi apud Deũ perfectiori modo, seu ex iustitia magis propria, vt tractaui in 1. tom. 3. p. disput. 4. sect. 12. & inferius etiam attingam: hoc autem multum refert ad moralem gratiæ dignitatem. Simile argumentũ fieri potest de gratia, vt est principium satisfaciendi pro peccatis: nam vt in hac satisfactione Christo innitimur,

Aliud argumentum.

mur, morali modo magis perfecto per eam satis facimus. Et fortasse, cæteris paribus, idem opus hominis iusti nunc magis satisfactorium est apud Deum, quam si non essemus Christi viua membra per gratiam. Idem argumentum facio de efficacia orationum, quia maior nunc est propter Christum, non solum quando propter illum expresse postulamus, quod est longe certius, sed etiam quando simpliciter postulamus, in eo per fidem viuam radicati, & fundati quasi in habitu. Et in vniuersum est mihi verisimillimum, Deum nunc pluribus auxiliis, & fauore benigniori, & maiori prosequi iustos, habētes gratiam per Christum, quam debitum est gratiæ ex natura sua, vel quā sine Christo eis concederetur, etiam cum æquali gratia habituali. Hoc enim totum est valde consentaneum, & fortasse debitum meritis Christi, & amori Patris erga ipsum, & in solutionibus argumentorum hoc magis declarabitur.

Oratio, qua per Christum postulamus est efficacior.

8. Ad fundamentum prioris sententiæ negatur sequela, nimirū Christum gratis mortuū esse, si gratia, quæ per illum datur per se, & natura sua, est sufficiens forma, nos gratos, & acceptos Deo formaliter constituens, quia nec illam formam ex nobis habemus, nec secundum statutam à Deo prouidentiam illam sine Christo haberemus. Vnde, vt Christus nō sit gratis mortuus, non est necesse, vt eius incarnatio, vel gratia, quam in se habet, vel meritum eius fuerint necessaria in ratione formæ, vel totalis, vel partialis ad nos gratificandum, aut quod Deus de absoluta potentia sua non potuerit vere, & proprie nos facere sibi gratos intrinsece sine interuentu Christi, seu meritorum eius, alioqui omnia media diuinæ prouidentiæ ad nos sanctificandum, vt sacramenta, & similia, dicerentur gratis, id est, superuacaneè instituta, quia sine illis posset Deus de sua absoluta potestate aliter gratiam suam nobis conferre: quod falsum, & absurdum esse constat. Satis ergo est, quod ex conuenienti lege, & ordinatione diuina Christus fuerit nobis necessarius vt redemptor, & sanctificator, non in ratione causæ formalis sanctificantis, etiam partialis, sed in ratione causæ meritoriæ, sine qua habere non possemus sanctificantem formam, vnde sine fundamento inducitur similitudo ex argumento Pauli, nam Christus non est mortuus, vt nos haberemus iustitiam operum naturalem, vel legalem, & ideo si per talem iustitiam grati Deo, vel iusti esse possemus, gratis Christus mortuus esset, mortuus est autem Christus, vt iustitiam fidei, & gratiæ consequi possemus, vtique secundum legem à Deo statutam, & ideo non gratis, sed necessario propter nostram salutem mortuus est. Confirmationes autem positæ ad summum probant secundam assertionem nostram, non vero procedunt contra primam. Quia negamus, gratiam sanctificantem esse posse maiorem in esse gratiæ, id est, in ratione formæ constituentis hominem gratum, & acceptum Deo, quam in esse qualitatis. Imo de facto, & secundum legem non potest acceptari aliquis ad maiorem gloriam, quam sit gratia eius tam in esse qualitatis, quam gratiæ, & quoad hoc idem est de gratia Christi, licet sub aliis respectibus quasi accidentariis possit aliunde dignificari.

Soluitur primus modus dicendi.

Ad Confirmat.

De facto nemo potest acceptari ad maiorē gloriā, quā sit eius gratia.

9. Ad argumentum secundæ sententiæ concedimus, gratiam eandem, ex eo quod fit per Christum, non reddere hominem magis gratum, nec magis dilectum intrinsece, neque acceptum ad maiorem gloriam, quod argumentum illud tantum probat. Non tamen probat, nullam moralem dignitatem accrescere gratiæ per respectum ad Christum. Nam filius aliquam nobilitatem habet ex relatione ad patrem, & inde aliquem honorem meretur, sicut Beatissima Virgo ex contractu ad filium, & tali relatione ad illum specialem dignitatem consequuta est. Et sponsa nobilitatur per coniunctionem ad personam nobilem, quæ nobilitas in ordine ad effectus morales spectatur, etiam si entitatem, vel qualitatem non addat.

Satisfit secundo modo dicendi.

Optimum exemplum confirmans responsionē.

B. Virgo ex contractu ad filiū specialem dignitatem obtinuit.

Ita ergo in præsenti fatemur quidem, gratiam ex eo quod fit per Christum, non habere in se maiorem perfectionem physicam, & ita solum addere respectum quendam ad Christum, ille vero satis est, vt propter Christum ipsum in ordine ad aliquos effectus morales secundarios, & quasi accidentarios efficacior, & dignior gratia ipsa reddatur. Eadem fere responsio datur ad primam confirmationem, probat enim priorem assertionem, & non procedit contra secundam. Quia id, quod moraliter dicimus accrescere gratiæ ex habitudine ad Christum, non pertinet ad gratificationem, & sanctificationem quasi substantialem, sed solum ad accidentariam quandam nobilitatem, & efficacitatem moralem, vt explicatum est. Ad secundam confirmationem negatur sequela, quia cum hæc moralis dignitas non pertineat ad formalem effectum gratiæ, non reddit hominem simpliciter magis gratum, nec acceptum ad maiorem gloriam, quam ipsi gratiæ secundum se respondeat, sed solum confert ad alios inferiores, & accidentarios effectus, vt explicaui.

CAPVT VI.

Vtrum iustificatio sit effectus formalis gratiæ positiuus, & quid proprie verbum iustificandi, & iustificationis significent?

1. CIRCA formalem iustificationis effectum huius temporis hæretici dupliciter errant. Primo quatenus à vera iustificatione excludunt omnem verum effectum positiuum gratiæ, & in sola remissione peccatorum illam constituunt, secundo quia neque ipsam peccatorum remissionem veram agnoscunt, sed fictam per quandam non imputationem, sed de hoc posteriori puncto dicemus inferius, nunc de priori dicendum est. Qui fuit etiam antiquus error Pelagii, nam licet cognouerit gratiam remissionis peccatorum, non tamen intellexit fieri per interioris gratiæ subministrationem, vt dixit Augustinus cum aliis Episcopis Epist. 95. & ideo in Concil. Mileuit. canon. 3. damnatur, quia gratiam ad solam peccatorum remissionem valere dicebat. Et ita Pelagio tribuit hunc errorem Stapleton. libro quarto de Grat. & libro arb. capit. 1. & Vega libro 7. in Trident. capit. 24. vbi immerito refert Vualdensem quasi in hoc Pelagio assentientem, tribuit enim illi, quod dixerit, sine causa fuisse Pelagium damnatum eo quod negauerit, gratiam esse qualitatem, sicut referebat Vviclephus. Nihil enim horum ita inuenitur apud Vvaldensem, nam potius ille tom. 3. de Sacramentalibus capit. 1. num. 9. reprehendit Vviclephum, quod excusare voluerit Pelagium, quasi non negauerit qualitatē gratiæ, quæ non possit per se esse, sed in spiritu grato, & contra illum infert, tanquam inconueniens, quod si ita esset, sine causa Pelagius fuisset damnatus: potius ergo intelligit Vvaldensis errasse Pelagium, quia veram gratiam inhærentē internam negauit, Est autem discrimen inter hos errores, quia Pelagius in eo fundabatur, quod nullum donum gratiæ neque actuale, neq; habituale cognoscebat. Hæretici vero huius temporis, licet non negent omnia interna gratiæ dona, vel actualia, vel etiam habitualia (vt de paucis eorū refertur) nihilominus negant esse sufficientia ad iustificandum. Præcipue vero nituntur in verbo, *iustificandi*, eiusque significatione propria, & vnica, vt ipsi confingunt. Vnde virtute sic argumentantur: iustificare aliquem solum est illum à peccatis absoluere, ergo iustificatio non est, nisi peccatorum remissio. Consequentiam vt claram supponunt. Antecedens autem probant, tum ex proprietate verbi, quod dicunt esse verbum forense, & nihil aliud significare, nisi aliquem in iudicio absoluere, & innocentem declarare, tum etiam quia hanc significationem, & non

Error duplex hæreticorum.

aliam, habet hoc verbum in Scriptura. Vt ergo hunc errorem refutemus, circa significationem verbi iustificandi, & nominis iustificationis, aliquantisper immorari necesse est, & quia iustificatio habitudinẽ dicit ad iustitiam, eamque vt terminum respicit, ab illa tanquam ab intrinseco fine, & scopo, iustificationis inchoandum est.

2. *Nomen iustitiæ quid significet.* Primo ergo circa nomen iustitiæ supponendum est, proprie significare rectitudinem quandam, & æquitatem, vt dixit Anselmus in Dialog. de Verit. cap. 13. Et ideo virtus illa, quæ alteri ius, & æquitatem seruat, iustitia proprie appellata est, & quia leges præcipiunt, quod iustum est, dicuntur iustitiam continere, & interdum nomine iustitiæ significantur, iuxta illud Psalm. 18. *Lex Domini immaculata conuertens animas, iustitiæ Domini rectæ lætificantes corda*, id est, leges, *Domini rectæ.* Vnde ipsa lex naturalis solet appellari naturalis iustitia, & quia ius naturale diuinum est, ideo solet etiam appellari iustitia Dei, vt aliqui probabiliter intelligunt id, quod de philosophis gentilibus ait Paulus ad Roman. 1. *Cum iustitiam Dei cognouissent, non intellexerunt, quod qui talia agunt, digni sunt morte*, id est cum ius ipsum naturale cognouissent: namque vsitatum est, vt nomen virtutis interdum obiecto eius tribuatur, vt cultus Deo debitus vocatur religio, & mediocritas in cibo vocatur temperantia, ideoque ius ipsum solet iustitia vocari, iuxta id Isai. 5. *Iustitiam iusti aufertis ab eo*, id est, iure suo illum priuatis. Hinc etiam consequenter leges ipsæ cõtinentes ius, iustitiæ, vel iustitiarum, aut iustificationum nominibus solent in Scriptura appellari, vt Psa. 118. Roman. 2. & alias frequentissime. Proprie autem iustitia significat virtutem illam, quæ ius, seu rectitudinem seruat. Et hanc respicit iustificatio, quia non de iustificatione legis, aut obiecti, sed hominis tractamus.

3. *Diuisio iustitiæ specialis, & generalis.* Vlterius vero hæc iustitia duplex à philosophis distinguitur, scilicet particularis, seu specialis, & generalis, seu vniuersalis. Et vtraque istarum multipliciter dici potest, quia particulare, & generale respectiue dicuntur, & aliquid respectu vnius potest esse particulare, & respectu alterius generale. At vero, modo magis vsitato, iustitia vniuersalis, seu generalis dicitur, quæ omnium virtutum honestatem, & mediocritatem obseruat, diciturq; vniuersalis, non per abstractionem, seu in prædicando, sed per collectionẽ, & in continendo, sic enim iustitia generalis omnes virtutes in se continet, non vt partes subiectiuas, sed vt partes integrantes plenam iustitiam. Vnde opponendo iustitiam particularem huic generali, quęlibet particularis virtus, siue sit ad alterũ, siue non, dicitur quædam particularis iustitia. Magis vero proprie iustitia particularis dicitur illa, quæ ad alterum ordinatur, & ius suum vnicuiq; reddit. Quia vero intra hoc genus particularis iustitiæ plures sunt species, ideo etiam intra illam iustitiæ proprietatem distingui potest, & solet iustitia particularis, & generalis: & particularis dicitur quælibet species vltima iustitiæ, vt distributiua, vel commutatiua, generalis vero dici potest vel genus iustitiæ abstrahendo ab illis speciebus, vel collectio omnium specierum iustitiæ: & hanc vocant aliqui iustitiam legalem, quæ ab Aristotele quinto Ethicorum, initio, iustitia vniuersalis vocata est. Existimo autem dari quandam speciem proprie, & particularis iustitiæ sub proprio genere comprehensam, & à commutatiua, & distributiua distinctam, quæ comparatione illarum dicitur generalis non abstractiue, nec collectiue, sed obiectiue, quia ius communitatis, quod generale est, respicit. & consequenter pars est quasi integralis generalis iustitiæ, collectiue sumptæ, & prout ad alterum est, vt Relect. de Iustit. Dei sect. 4. dixi. Ex his vero acceptionibus iustitiæ, quæ præsenti instituto seruit, est prima significatio iustitiæ vniuersalis, quæ in se omnes virtutes, vt partes suæ integræ perfectionis complectitur: nam hæc est, quæ integram rectitudinem homini tribuit tam in se ipso, quam in ordine ad Deum, & proximum, quo necessarium est, vt hominem iustum simpliciter constituat in ordine suo, vt videbimus.

4. *De iustitia actuali, & habituali, acquisita, & infusa.* Deinde hæc ipsa vniuersalis iustitia more etiam philosophico diuidi potest in actualem, & habitualem, prior consistit in exercitio, & rectitudine actuum omnium virtutum, posterior in permanente perfectione, & habituali dispositione recta ad omnia virtutum opera conuenienter exercenda. Et vtriusque acceptionis vsus in Scriptura inuenitur, vt videbimus. Vtraque vero ex his diuidi potest in acquisitam, & infusam, quorum membrorum distinctio quoad actualem iustitiam satis constat ex dictis in libro primo, & secundo, vbi ostendimus in omni genere virtutum dari actus supernaturales in specie sua à moralibus, seu naturalibus distinctos, collectio ergo priorum actuum vocatur actualis iustitia infusa, posteriorum vero acquisita. Quoad habitualem vero iustitiam nota est distinctio ex dictis in libro sexto, vbi etiam ostendimus, in omni genere virtutum dari habitus infusos præter acquisitos. In præsenti ergo de iustitia vniuersali infusa loquimur, quia hæc per se spectat ad ordinem gratiæ, comprehendi autem potest etiam acquisita, quatenus in natura lapsa sine specialibus gratiæ auxiliis comparari non potest, neque integre exerceri, vt in lib. 1. ostensum est. Abstrahimus vero nunc à iustitia actuali, & habituali, nam in sequentibus capitibus commodius illas distinguemus.

5. *Humana, & diuina iustitia proponuntur.* Tandem iuxta præcedentem diuisionem addimus aliam, quam ex modo loquendi Pauli desumimus, videlicet, vt quædam sit iustitia humana, alia diuina vocetur, licet vtraque sit hominis iustitia. Nam humana dici potest eadem cum acquisita, diuina vero eadem est cum infusa, vnde vtraque in homine recipitur, variisque nominibus in Scriptura appellatur, omnia vero illa duo membra continent, & sub variis respectibus illa indicant. *Quænam sit iustitia humana.* Iustitia igitur humana à Paulo vocatur, quæ consistit in externa obseruatione alicuius legis: hæc enim & apud homines iustitia censetur, & ratione humana fit sine spiritu fidei, & ideo humana merito vocatur. Propter quod solet etiam Paulus hanc iustitiam distinguere à iustitia fidei. De hac loquitur ad Romanos quarto. *Si Abraham ex operibus iustificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum*, id est, si non habuit, vel non est consequutus aliam iustitiam, nisi quæ est in operibus legi consentaneis, & non est ex spiritu fidei, est dignus laude apud homines, qui externa opera respiciunt, non tamen apud Deum, qui altiorem iustitiam postulat. Merito ergo hæc iustitia humana dicitur, quia & per humanam rationem, ac regulam obseruatur, & apud homines gloriam habet, & humanæ societati deseruit, ideoque recte distinguitur à iustitia diuina, quæ est specialiter à Deo, & apud Deum, ad quem etiam per se primo tendit. Et de vtraque loquitur Paulus Romanor. 10. cum inquit. *Ignorantes iustitiam Dei* (id est diuinam) *& suam* (id est humanam) *Quærentes statuere, iustitiæ Dei non sunt subiecti.*

6. *Christi D. verba declarantur.* Vtramque item insinuauit Christus Matth. 5. dicens. *Nisi abundauerit iustitia vestra plusquam Scribarum, & Pharisæorum non intrabitis in regnum Cœlorum.* Sciendum est autem iustitiam Dei semper esse veram, & solidam: nam si est ficta, & ex hypocrisi, non est Dei iustitia. Iustitia autem humana, & vera in suo genere, & falsa, seu apparens, & ficta esse potest. Quia iustitię opera interdum fiunt exterius per veram virtutem moralem, ac simpliciter honeste, & recte interdum solum apparenter. Et in hoc posteriori modo etiam sunt gradus: nam interdum seruatur aliqua iustitia in operibus quoad substãtiam operum, quia per illa vere seruatur aliqua lex, quamuis in modo non

non seruetur integre iustitia etiam humana, & moralis, quia vel opera non fiunt ex debito fine, vel non cum omnibus circumstantiis: aliquando autem, nec in substantia operum vera naturalis iustitia seruatur, sed tantum in externa specie, & cum hypochrysi. Et hæc vltima fortasse intellecta est à Christo per iustitiam Pharisaicam. Nihilominus vero sententia ipsius generaliter vera est de tota iustitia humana, etiamsi in suo ordine vera sit, quia nisi excellentior sit nostra iustitia ad regnum cælorum, non sufficit quia, *iustus ex fide viuit.*

6. *Subdiuisio iustitiæ humanæ in alias.* Hæc item iustitia humana cum tota hac amplitudine explicata dicitur iustitia operum de qua intelligi potest illud ad Tit. tertio. *Non ex operibus iustitiæ quæ fecimus nos,* &c, Potestque vlterius hæc humana iustitia in naturalem, seu moralem, & politicam, seu ciuilem distingui, quarum prior naturali legi est consentanea, posterior legibus humanis, & ciuilibus inseruit, vt Philosophi morales latius disputant. Deniq; sub hac iustitia humana eam comprehendimus, quæ iustitia legis, seu legalis dicitur à Paulo. vt Rom. 2. *Si præputium iustitias legis custodiat,* & ad Philippen. 3. *Secundum iustitiam, quæ in lege est, conuersatus sine querela.* Et infra, *Et inueniar in illo non habens meam iustitiam, quæ ex lege est sed illam quæ ex fide est Christi Iesu.* Vnde cum ad Roman. 10. de Iudæis dicit. *Ignorantes iustitiam Dei, & suam quærentes statuere,* per iustitiam *suam,* legalem plane intelligit, quam ibidem vocauerat, *iustitiam, quæ ex lege est,* & sicut de se loquens illam vocauit, *iustitiam, meam,* cumque illam distinguat à iustitia Dei, dicens, *Ignorantes iustitiam Dei,* profecto iustitiam in lege, seu ex lege humanam tacite appellat. Cumque aliis locis appellat, *legem operum,* seu factorum ad Roman. 3. merito iustitia illa legalis sub iustitia humana, vel operum comprehenditur. Vnde à Paulo etiam sæpe vocatur iustitia ex operibus, & ab ea distinguitur, quæ est ex fide, propter rationem, quam statim subiungemus,

7. *De legali iustitia.* Et quamuis verum sit, illam iustitiam legalem fuisse aliquo modo diuinam, quatenus consistebat in obseruantiis à Deo institutis, & præceptis, quatenus tamen illa lex non obseruabatur ex fide, vt Paulus ait ad Galatas tertio, neque per spiritum consequendi veram sanctificationem & remissionem peccatorum in fide, & spe Christi venturi, sed solum ad consequendam iustificationem legalem, & præmia temporalia in illa lege promissa, tota illa iustitia humana, & carnalis, seu temporalis erat. Et sic Paulus ad Hebræos 9. iustitias carnis illas vocat, *quæ* (inquit) *non possunt iuxta conscientiam perfectum facere seruientem.* Et in eodem sensu absolute pronunciat ad Galatas tertio. *Quoniam autem in lege nemo iustificatur apud Deum, manifestum est, quia iustus ex fide viuit, lex autem non est ex fide, sed qui fecerit ea, viuet in illis,* vtique vita temporali, nam spiritualem dare non poterant sua virtute, quia ad Roman. 3. dicit. *Ex operibus legis non iustificabitur omnis caro coram illo.* Erat ergo tota illa iustitia legalis per se spectata humana, ideoque sub priori membro illam comprehendimus, & à præsenti consideratione reiicimus, vbi solam veram iustificationem apud Deum inuestigamus. Quomodo autem veteris legis obseruatio, si ex fide fieret, posset ad iustitiam coram Deo conferre, docet Augustinus libro tertio contra duas Epist. Pelag. c. 7. dicens. *Miro quodam modo, sed tamen vero iustitiam legis non implet iustitia, quæ in lege est, sed quæ in spiritu gratiæ,* de qua plura in sequentibus.

8. *Diuina iustitia qualis.* Iustitia diuina dicitur interna rectitudo, & sanctitas hominis apud Deum, à qua solent vocari homines in Scriptura simpliciter iusti, quia ex fide viuunt & Deo placent, illique grati sunt, & ideo qui tales sunt, non solum simpliciter iusti dicuntur, sed etiam à malis, & peccatoribus, ac damnatis distinguuntur, in quo docemur, solos illos esse vere iustos. Sic Matt. 9. dixit Christus, *Non veni vocare iustos, sed peccatores ad pænitentiam,* & capitul. 23. *Separabit malos de medio iustorum,* & capitul. 25. *Et ibunt hi in supplicium æternum, iusti autem in vitam æternam.* Et in veteri etiam testamento multa similia de iustis prædicantur, quale est illud, *Iusti autem in perpetuum viuent, & apud Dominum est merces eorum,* Sapient. 5. Et illud, *Lætamini in Domino, & exultate iusti,* Psalm. 31. & Psalm. 5. *Quoniam tu benedices iusto,* & Psalm. 36. *Salus autem iustorum à Domino,* & Psalm 111. *In memoria æterna erit iustus,* & Psalm. 114. *Dominus diligit iustos,* & infinita sunt similia.

Vnde Paulus hanc formam, à qua homines denominantur simpliciter iusti, interdum appellat absolute, *iustitiam,* quasi per antonomasiam. Vt 2. Corinth. 6. *Quæ enim participatio iustitiæ ad iniquitatem, aut quæ societas luci ad tenebras,* &c. ad Galatas 2. *Si enim per legem iustitia, ergo gratis Christus mortuus est.* Idem fere capitul. 3. & 5. & ad Philippen. 1. *Repleti fructu iustitiæ.* Aliquando vero illam vocat iustitiam fidei ad Roman. 8. *signaculum iustitiæ fidei,* vt distinguat illam ab omni iustitia humana, quæ viribus humanis nititur, & doceat hanc iustitiam esse donum gratiæ, quod à fide incipit, & consummatio eius per fidem impetratur, iuxta illud ad Ephes. 2. *Gratia estis saluati per fidem, & hoc non ex vobis, donum enim Dei est, non ex operibus, vt ne quis glorietur.* Alias etiam rationes huius denominationis iustitiæ in sequenti libro adducemus, ostendendo per illam non excludi opera, quæ sunt ex fide, sed opera ex quibus & ipsa fides, & tota hæc iustitia nobis proueniat. Et interim videri potest Augustinus libro de Gratia, & libero arbitrio, capite 7. 8. & 9. & Præfatione ad Psalmum 31. & Epistola 105. 106. & 120. capite 30. Item vocat hanc, *iustitiam Dei,* ad Roman. 10. *Ignorantes iustitiam Dei, & suam quærentes statuere, iustitiæ Dei non sunt subiecti.* Dicitur autem iustitia Dei (scholastico more loquendo) non subiectiue, sed effectiue, id est, *non qua iustus est, sed quæ est homini ex Deo,* vt dixit August. libro de Grat. & libero arbitrio. capit. 12. & de Spirit. & liter. capitul. 18. & in 9. ait. *Qua Deus induit hominem, cum iustificat impium.* Et eodem modo potest appellari iustitia Christi, imo etiam ipsum Christum appellauit Paulus, *iustitiam nostram,* prima Corinth. 1. de qua appellatione plura in sequentibus, huius enim diuinæ iustitię effectus formalis est iustificatio, de qua nunc tractamus. 9. *Iustitia per antonomasiam à Paulo dicta.*

Secundo loco dicendum est de verbo, *iustificandi,* plures enim habet significationes, quas distinguere oportet. Et inprimis duæ sunt magis celebres, vna est, vt iustificare idem sit, quod iustum declarare, seu ostendere, altera est iustum facere, vel constituere. Priorem significationem, vt dixi, ita pertinaciter astruunt hæretici, vt solam illam verbi, *iustificandi,* significationem in Scriptura admittant. Catholici vero, licet alteram potiorem significationem, & magis à Paulo intentam esse doceant, nihilominus priorem non contentiose negant, sed in multis locis Scripturæ vsitatam esse fatentur. Et patet ex illo Luc. 10. *Ille volens iustificare se ipsum,* id est, iustum pronunciare, aut ostendere, & Ecclesi. 7. *Non te iustifices, ante Deum.* Et Isaiæ. 5. *Væ qui iustificatis impium pro muneribus,* id est, absoluitis illum. Et hoc modo solet verbum iustificandi opponi verbo condemnandi in forensi iudicio: nam reus condemnari dicitur, cum conuictus declaratur. Vnde iustificari dicitur, cum absoluitur, vt de iniquo iudice dicitur Prouerb. 7. *Qui iustificat impium, & qui condemnat iustum, vterque abominabilis est apud Deum.* De Deo vero, quia eius iudicium rectum, & infallibile est, ait Paulus Roman. 8. *Deus qui iustificat, quis est, qui condemnet?* Et iuxta hanc significationem dicitur interdum iustificari ipse Deus Psalm. 50. *Vt iustificeris in sermonibus tuis, & vincas cum iudicaris,* & Luc. 7. *Omnis populus audiens, & publicani iustificauerunt Deum,* & sic etiam præcepta Dei dicuntur, *iustificata in semet-* 10. *Duplex acceptio iustificandi.*

semetipsa, Ps.18. id est præ se ferentia iustitiam, & æquitatem. De hac ergo significatione verbi iustificandi nulla est dubitatio.

11. *Significatio verbi iustificandi certa, qua Catholici vtuntur*

Verumtamen non minus certa est altera significatio, in qua iustificari idem est, quod iustum fieri, & si addatur, *apud Deum*, idem erit, quod fieri iustum simpliciter, id est, vera, & absoluta iustitia, ac diuina, quæ Deo placeat, eique hominem gratum reddat. Frequens est vsus verbi apud Paulum in hac significatione Roman. 3. *Iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem, quæ est in Christo IESV*, id est, facti iusti, non declarati, nam declaratio non spectat ad gratiam, sed magis ad iustitiam, nec fit per redemptionem, sed per iudicium, vt ipsi etiam hæretici dicunt. Item subdit, *Vt sit ipse iustus, & iustificans eum, qui est ex fide.* Et iterum. *Vnus est Deus, qui iustificat circumcisionem ex fide, & præputium per fidem*, & capitul. 4. *Credenti in eum, qui iustificat impium*, Deus enim non iustificat impium declarando illum iustum, alias falsum declararet, iustificat ergo impium, cum ex improbo facit pium, vt dixit Augustin. epist. 120. capitul. 20. & concion. prima, in Psal. 30. *Qui iustificat impium*, id est, *qui facit ex impio iustum*, & vtrunque coniungit in expositione quarundam propositionum Epistolæ ad Rom. c. 22. & lib. de Spirit. & liter. cap. 26. & tractat. 3. in Ioan.

12. *Argumentũ euidens ex Rom. 5.*

Præterea Roman. 5. *Iustificati ex fide pacem habeamus.* Et infra. *Sicut per vnius delictum in omnes homines in condemnationem, sic & per vnius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitæ.* Ex qua antithesi euidens sumitur argumentum, quia homines non sunt declarati peccatores per Adamum, sed facti, ergo cum per Christum dicuntur iustificari, non significantur esse declarati, sed facti iusti. Sed retorquent hæretici argumentum, quia opponitur ibi verbum iustificandi verbo condemnandi, at condemnare non est facere, sed declarare reum. Sed argumentum à nobis ex re ipsa sumptum cogit, vt verba rebus accommodemus, non è contra. Sicut ergo verbum iustificandi interdum facere, interdum declarare iustum significat, ita verbum condemnandi interdum significat declarare, interdum vero facere reum, seu pœna dignum, & hoc posteriori modo condemnationem ex Adamo contraximus, vt ibi Paulus docet. Estque optimus locus Daniel. 1. vbi eunuchus dixit pueris, *Condemnabitis caput meum Regi*, vbi, *condemnare*, non significat declarare, vt per se est euidens, sed sensus est, facietis me dignum condemnatione, quod est facere reum. Sic ergo Adam nos condemnauit, & è contrario Christus nos iustificauit. Quod euidenter declarat Paulus in eodem loco dum subiungit. *Sicut per inobedientiam vnius hominis peccatores constituti sunt multi, ita & per vnius obeditionem iusti constituentur multi.* Iustificari ergo est, iustum fieri, seu constitui, & è conuerso per inobedientiam Adæ peccatorem constitui, est condemnationem ab illo trahere.

13. *Pergit eadẽ expositio.*

Ad hæc ad Galat. 3. sic ait Paulus, *Prouidens Scriptura, quia ex fide iustificat gentes Deus, pronuntiauit Abrahæ, quia benedicentur in te omnes gentes.* Vbi aperte declarat verbum benedicendi per verbum iustificandi, Deus autem iuxta vsum Scripturæ, non dicitur benedicere aliquem, quia pronunciat, sed quia confert bona, ita ergo dicitur iustificare. Vnde subiungit. *Quoniam autem in lege nemo iustificatur apud Deum, manifestum est, quoniam iustus ex fide viuit:* ergo iustificari idem est quod viuificari, vt sic dicam, seu vitam consequi per fidem. Et similis locus est Actorum. 13. vbi ibidem Paulus Iudæis prædicauit. *Notum sit vobis viri fratres, quia per hunc vobis remissio peccatorum annunciatur & ab omnibus, quibus non potuistis in lege Moysi iustificari*, id est, mundari, aut liberari, *in hoc omnis, qui credit, iustificatur*, plane in eodem sensu, id est liberatur, & iustus efficitur, neque alius sensus ibi potest adaptari. Nullum ergo dubium esse potest de hac illius verbi significatione in Scriptura, & ita etiam in vsu Sanctorum, & præsertim Augustini est frequentissima, vt iam tactum est. Vnde libro secundo. Retract. capitul. 33 referens se scripsisse contra Pelagium de *gratia, qua iustificamur*, exponit, id est, *iusti efficimur*; & plura in sequentibus notabimus.

14. *Iustificat[io] & exp[...]*

Iuxta hæc, quæ de verbo iustificandi diximus, distinguenda etiam est vox, *iustificatio*: nam & declarationem, seu ostensionem iustitiæ, aut innocentiæ, & effectionem, seu collationem iustitiæ significare potest. Et hæretici contendunt, solum priori modo sumendam esse secundum Scripturæ vsum. Nos autem dicimus, cum agitur de propria hominis iustificatione, posteriori modo sumi, quod eisdem testimoniis probamus, & aliis, quæ sequenti capite afferemus. Necessarium autem est, hanc vocem iuxta hanc posteriorem significationem amplius declarare. Quia cum iustificatio dicat habitudinem ad iustitiam, quot sunt iustitiæ, tot possunt distingui iustificationes, scilicet externa, interna, acquisita, infusa, actualis, habitualis, simpliciter, vel secundum quid. In præsenti ergo sermo est de iustificatione coram Deo, ad quam necesse est, vt per illam detur vera iustitia, & diuina, quæ absolute, & simpliciter talis sit. Vlterius vero, hæc iustificatio à Theologis distinguitur in primam, & secundam. Nam verbum iustificandi interdum significat facere iustum, vt fere in citatis locis Pauli, interdum facere iustiorem, vt in illo Apocalyp. vltim. *Qui iustus est, iustificetur adhuc*, ibi enim verbum, *iustificandi*, euidenter sumitur, non pro declaratione, sed pro effectione iustitiæ, non quoad acquisitionem, quia supponitur homo iustus, ergo quoad augmentum iustitiæ, sicut aperte subditur. *Qui sanctus est, sanctificetur adhuc*, & de peccatore, *Qui in sordibus est, sordescat adhuc.* De hoc etiam incremento iustitiæ loquitur Iacob. capit. 2. cum dicit. Abrahamum, *ex operibus iustificatum fuisse*, iuxta probabilem expositionem infra tractandam, & de eadem dicitur Ecclesiastic. 18. *Ne verearis vsque ad mortem iustificari.* Sic ergo duplex dicta iustificatio distinguitur.

Diuisio [iu]stificatio[nis]

15. *Superior iustificationem plus explicatur.*

Prima iustificatio vocatur, quæ in ipsa infusione iustitiæ fit, secunda, quæ in augmento ipsius iustitiæ consistit. Et vtraque potest à nobis subdistingui multis modis. Nam in infusione iustitiæ duo interueniunt, vnum est productio ipsius iustitiæ per mutationem subiecti, alterum est terminus illius productionis, vel formalis, qui ipsa est iustitia, vel adæquatus, qui est ipse iustus, hominem esse iustum per ipsam iustitiam, hic enim est effectus formalis eius. Vnde factum est, vt ipsa mutatio ad iustitiam, seu productio iustitiæ, & ipsa informatio iustitiæ dici soleat iustificatio. Ita distinguit D. Thom. in 4. d. 1. q. 1. art. 1. quæstiuncula 1. ad 1. & q. 28. de Verit. art. 1. in fine cor. & ad 7. & de priori significato in libro sequenti dicendum est, nunc de effectu ipsius iustitiæ tractamus, & ideo nomine iustificationis non actiuam productionem, sed informationem ipsam iustitiæ intelligimus, sicut possumus effectum formalem albedinis, aut animæ, dealbationem, aut viuificationem appellare: vtrumque vero significatum potest cum proportione ad secundam iustificationem applicari, vt per se constat.

16. *Prima iustificatio [du]pliciter fit.*

Deinde specialiter prima iustificatio ex parte termini, à quo cum D. Thom. in locis allegatis distingui potest. Nam aliquando fit ex carentia gratiæ, tanquã ex termino pure negatiuo, aliquando vero ex termino contrario, vel priuatiuo rigorose. Priori modo facta est iustificatio in Angelis, & in Adamo in creatione sua, quia non ex peccato iustificati sunt, sed ex non iustis facti sunt iusti. Dico autem, *ex non iustis*, non quia carentia iustitiæ in eis duratione præcesserit, sed tantum ordine naturæ, iuxta probabiliorem sententiam: consistit autẽ illa prioritas in hoc, quod

cum illi ex ſe non eſſent iuſti, per ſupernaturale donum iuſti effecti ſunt: ſicut potuit fieri illuminatio prima in aere, licet nunquam lumine caruerit. Vnde, inter alia in hoc differt hæc iuſtificatio ab alia, quæ fit à peccato, quod illa nunquam eſt facta ex carentia gratiæ, quæ duratione præceſſerit, ſed quæ eſſet, quantum erat ex natura talis ſubiecti, ſi talis forma ei non infunderetur, in altera vero iuſtificatione, quæ eſt à peccato, ſemper præcedit tempore carentia gratiæ, quia præcedit ſaltem originale peccatum. Excipienda vero eſt iuſtificatio Virginis, quæ habuit quidem pro termino à quo peccatum, quia fuit iuſtificatio redemptionis, non tamen fuit à peccato, quod in tali perſona præceſsit, ſed quod præcederet, niſi per talem iuſtificationem præueniretur. E contrario vero iuſtificatio animæ Chriſti per gratiam creatam, licet per ſe ſpectata fuerit ſimilis iuſtificationi Adæ, & Angelorum in termino à quo mere negatiuo, & ordine naturæ, non duratione præcedente, nihilominus in hoc fuit excellentior, quod illa negatio iam non erat connaturalis animæ Chriſti, vt vnitæ Verbo, ſed potius gratia creata erat illi connaturalis, quia illa iuſtificatio per gratiam creatam non fuit prima ſanctificatio talis animæ, iam enim erat ſanctificata per gratiam vnionis, ratione cuius altera gratia illi debita erat.

Diſcrimen iuſtificationiſque non fit à peccato in gratiam. Iuſtificatio B. Virginis non fuit à peccato, quod in illa præceſſerit, ſed quod præcederet.

17. Præcipuum vero diſcrimen inter illos duos modos iuſtificationis eſt, quod per priorem non expellitur malum culpæ, ſed tantum additur bonum iuſtitiæ, per poſteriorem vero vtrunq; donatur, & ideo ſpecialiter iuſtificatio impii, ſeu iuſtificatio à peccato appellari ſolet. Hæc vero differentia non ex eo prouenit, quod prior iuſtificatio de ſe minus ſufficiens ſit ad illum effectum præſtandum, ſed quia ſubiectum non indiget illo, vt in calefactione ex ſubiecto frigido, vel tantum non calido facile conſiderare licet. Quocirca licet in præſenti de iuſtificatione impii præcipue diſputemus, quia vero, quantum ad poſitiuum effectum formalem, quem nunc conſideramus, non eſt ſubſtantialis differentia inter illos duos iuſtificationis modos, ideo doctrina vtrique communis erit. Solum notari poteſt, hanc primam iuſtificationem priori modo factam in primo homine quendam perfectionis modum habuiſſe, ad quem nunc non pertingit iuſtificatio impii. Nam primo homini data fuit iuſtitia originalis cũ integra naturæ rectitudine, qua & mens Deo, & caro ſpiritui perfecte ſubiiciebatur, vt in quarto prolegomeno viſum eſt: nunc autẽ, cum homo peccator iuſtificatur, non reſtituitur ad illum perfectionis ſtatum ex ea parte, qua caro plene ſpiritui ſubdebatur. Nihilominus tamen eſt ſubſtantialiter, & eſſentialiter, ac ſimpliciter iuſtificatio, quia quoad internam renouationem, & ſanctificationem animæ, non eſt minus perfecta, & in hoc conſiſtit iuſtificationis eſſentia, vt poſtea videbimus. Vnde etiã in ipſa prima iuſtificatione impii quædam eſt perfectior, quam alia quoad aliquos ſecundarios effectus, vt in baptiſmo eſt perfectior, quam in pænitentia, per ſe loquendo, & in vno homine poteſt eſſe intenſiue perfectior, quam in alio, vt poſtea videbimus, hoc autem non obſtat, quominus quælibet illarum ſit ſimpliciter iuſtificatio, & eſſentialiter perfecta.

Præcipua differentia dupliciter primæ illius iuſtificationis.

18. Tandem circa ſecundam iuſtificationem cauenda in primis eſt vocis æquiuocatio, nam aliquando dicitur à Patribus ſecunda iuſtificatio illa, quæ fit per pænitentiam poſt amiſſam baptiſmalem gratiam. Sed re vera eſt per ſe, & ſubſtantialiter prima, quia non eſt augmẽtatio, ſed productio iuſtitiæ, quæ illam in ſubiecto non ſupponit, ſolumq; dicitur ſecunda, quia in eodem ſubiecto altera præceſsit, quod accidentariũ eſt ad talem modum iuſtificationis. Hic ergo dicitur ſecunda iuſtificatio, quæ non eſt mutatio ex nõ grato in gratum, ſed ex grato in magis gratum, & ita per ſe ſupponit priorem iuſtificationem, per quam ſubiectum factum ſit gratum. Nec vero hæc iuſtificatio ſecunda numeratur, quia vna tantum poſt primam eſſe poſsit, quia ſecundum numerum poteſt ſine termino multiplicari, vſque ad mortem, vt dixit ſapiens. Sed ſecunda appellatur formaliter ex eo, quod per ſe ſupponit gratiam, quod vero aliquando ſupponat iuſtitiam iam auctam per alteram ſecundam iuſtificationem, accidentarium eſt. Hæc autem ſecunda iuſtificatio pertinet ad iuſtitiæ augmentum, de quo in li. 9. dicere intendimus.

Æquiuocatio in 1. iuſtificatione cauenda.

Quid ſecunda iuſtificatio.

Addit vero Auguſtinus lib. 2. contra Iulianum cap. 8. tertium iuſtificationis modum, *cum* (inquit) *exaudimur orantes, dimitte nobis debita noſtra*, id eſt, cum nobis venialia peccata remittuntur, *hæc enim remiſsio*, vt ait, *ſemper eſt nobis neceſſaria in hac vita, etiamſi in ſecunda iuſtificatione multum profecerimus*. Veruntamen in illa remiſsione duo ſpectari poſſunt, vnum eſt excluſio mali, & ſic illa non pertinet ad effectum poſitiuum iuſtitiæ, de quo nunc tractamus, aliud eſſe poteſt nonnulla poſitiua perfectio, quæ inde priori iuſtitiæ accreſcit, & hæc quando interceſſerit ad ſecundam iuſtificationem declaratam pertinebit, & ita nõ eſt hoc tertium membrum nobis neceſſarium. An vero cum remiſsione venialis peccati coniuncta ſemper ſit aliqua poſitiua iuſtificatio, in ſequentibus attingetur, licet in primo, & quarto tomo tertiæ partis de illa re à nobis diſputatum ſit. 19.

Tertia iuſtificatio non eſt opus hoc loco.

Addit præterea Auguſtinus alium perfectæ iuſtificationis modum, vel etiam augmentum, in quo iuſtitia ita perficitur, vt homo per illam rectitudinẽ in amiſsibilem, imo & indefectibilem tam leui, quam graui lapſu conſequatur, eamque appellat nouam regenerationem, imo, & adoptionẽ, & redemptionẽ lib. 3. contra duas epiſt. Pelag. c. 2. 3. 7. & ſequentibus, & ideo iuſtificationem huius vitæ ſolet vocare minorem, alteram vero plenam, & perfectam tract. 4. in Ioann. & libr. de Spirit. & liter. cap. vltim. & libro de Perfect. iuſt. ratioci. 8. Veruntamen hæc plena iuſtificatio ad ſtatum, & perfectionem gloriæ pertinet, non ad iuſtificationem viæ, de qua nunc tractamus. Illa vero perfectio non eſt de eſſentia iuſtificationis, vt ſic dicam, & ideo ſine illa eſſe poteſt non ſolum iuſtificatio vera, & ſimpliciter ſic dicta, ſed etiam perfecta tum eſſentialiter, tum etiam accidentaliter, iuxta capacitatem viæ, vt Auguſtinus eiſdem locis tradit, & libr. 2. de Peccator. merit. capitul. 13. & 15. & de Natur. & grat. cap. 12. & ex diſcurſu materiæ luculentius conſtabit. Omiſſa vero nunc ſecunda iuſtificatione, de qua in libr. 9. dicturi ſumus, de prima iuſtificatione in præſenti tractamus, non quidem prout in angelis, vel primo homine facta eſt, ſed prout ordinarie fit in hominibus, qui ex Adamo impii, & peccatores generantur quæ propterea ſolet iuſtificatio impii appellari. 20.

Plena iuſtificatio non eſt in via, ſed in patria.

De primo iuſtificationis modo eſt in præſenti Sermo.

De hac ergo iuſtificatione concludimus non conſiſtere tantum in remiſsione peccati, ſed in aliquo etiã dono poſitiuo diuinæ gratiæ. Non negamus quidem iuſtificationem includere remiſsionem peccatorum, quod ſolent hæretici catholicis imponere, ſed falſo, vt poſtea videbimus, ſed aſſerimus iuſtificationem hanc non in ſola peccatorum remiſsione conſiſtere, ac proinde aliquem poſitiuum gratiæ effectum includere. Aſſertio eſt certa de fide definita in Concilio Tridentino ſeſſ. 6. canon. 11. vbi anathema dicit in eos, *qui dixerint, hominem iuſtificari ſola peccatorum remiſsione*. & capitul. 7. dixerat. *Hanc diſpoſitionem, ſeu præparationem iuſtificatio ipſa conſequitur, quæ non eſt ſola peccatorum remiſsio*. Et eandem veritatem in ſequenti capite confirmabimus, oſtendendo ex Scriptura, & Patribus, qualis ſit hic effectus poſitiuus iuſtificationis impii. Probari etiam poteſt ex dictis in capitibus præcedentibus, quia homo non iuſtificatur, niſi fiat Deo gratus, ſed hic eſt effectus poſitiuus gratiæ, vt oſtenſum, eſt, ergo. Solent autem, vt moderni referunt, reſpondere hæretici, nos confundere ſanctificationem, ſeu renouationem hominis cum iuſtificatio- 21.

Reſolutio quæſt.

Veritas huius aſſert.

catione, & ideo ab vna ad aliam non bene argumentari: nam sanctificatio, vt aiunt, est quid diuersum à iustificatione, & posterior illa: prius enim Deus hominem iustificat, & postea illum renouat, vel sibi gratum reddit. Ducuntur tamen ex falsa apprehensione, seu abusu verbi, iustificandi, quod solam liberationem à peccato, vel pœnæ reatu significet, cuius oppositum à nobis ostensum est. Vnde ex dictis de verbi, iustificandi, significatione satis probari potest catholica veritas. Nam Deus non iustificat hominem tantum absoluendo illum à peccato, & ita declarando illum iustum, sed faciendo iustum per gratiam suam, vt ex Paulo est probatum, at facere iustum quid positiuum est, vt ex terminis videtur euidens, ergo iustificatio est, vel includit positiuum gratiæ effectum, per quem homo fit iustus.

Hereticorũ responsio confutatur.

22. *Confirmatio.* Vnde confirmatur, nam licet daremus iustificandi verbum semper sumi in illa significatione forensi, nihilominus Deo attributum non posset non includere prædictum effectum, vel illum supponere. Probatur, quia iudicium Dei non potest esse mendax, neque iniquum, ergo si eum, qui erat impius, iustificat, iudicando iustum, necesse est, vt non solum dicat, sed etiam dicendo faciat ex impio iustum, vt ex Augustino retulimus: nam alias iniquum, & falsum iudicium proferret, quod cogitari non potest. Et ideo Paulus 1. Corinth. 4. cum dixisset, *nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum*, id est, iustus probatus, vt hæretici exponendum contendunt, statim adiungit. *Qui autem iudicat me, Dominus est*, quasi dicat, si autem Deus me suo iudicio iustificaret, vere essem iustus, quia iudicium Dei falsum esse non potest, & ideo quem iustificat, vel iustum supponit, vel facit. Ideoq; 1. Io. 3. dicitur. *Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, vt filii Dei nominemur, & simus.* Quia vt sit vera filiatio, non satis est nomen, nisi res subsistat. Nam, vt ibi ait Augustinus tract. 4. *Qui vocantur, & non sunt, quid illis prodest nomen, vbi res non est?*

23. *Respuitur hæretica euasio.* At forte hæretici respondebunt, Deum iustificare impium vere, & sine fictione quia potens est condonare delictum, & ita non iustificat, vt homo, declarando, non esse factum, vel non esse probatum delictum, sed iustificat Deus, delictum commissum remittendo, & ita hominem iustũ esse declarando. Sed hæc responsio repugnat in primis alteri errori eorundem hæreticorum dicentium, peccata non vere tolli per iustificationem, sed tegi, vel non imputari: nam si hoc ita est, non potest Deus vere iustificare impium, etiam declarando illum iustum, vel non peccatorem, quia non imputari peccatum, non est nõ habere peccatum, imo supponit peccatum in eo, cui non imputatur. Deinde etiam illa responsio non sibi constat quoad verbi iustificandi significationem. Nam si verbum illud solum habet forensem significationem, quæ est reum absoluere iudicialiter, nullo modo significat facere id, quod necessarium est, vt iudicium, seu declaratio vera sit, quia non significat (vt sic dicam) actum condonandi, aut remittendi, sed tantum iudicandi. Quapropter si semel admittitur, Deum iustificare non solum declarando, sed etiam faciendo remissionem culpæ, iam receditur ab illa stricta, & forensi significatione verbi, & sicut hæretici dicunt, per illud verbum significari absolutionem à culpa remittendo illam, ita dici posset significari declarationem positiuæ iustitiæ, conferendo illam.

24. *Probatur vltimo.* Vnde argumentor tandem, quia Deus iustificando peccatorem, non tantum declarat, vel facit illum nõ malum, vt sic dicam, sed etiam bonum, ergo quocunque modo verbum iustificandi exponatur, necesse est, vt dicat non tantum carentiam mali, sed etiam positiuum effectum bonitatis, ergo gratia iustificationis, id est, quæ per iustificationem fit, vel declaratur, non tantum consistit in absolutione à malo, sed necesse est, vt aliquo modo conferat positiuum donum. Primum antecedens, ex quo cætera plane consequuntur, ex Paulo euidenter conuincitur: nam de iustificatione loquens illa duo frequenter coniungit, vel eisdem verbis, vel æquiualentibus, interdum propriis interdum metaphoricis. Satis tamen apertis, 1. Corinth. 6. *Hæc quidam fuistis, sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed iustificati estis.* Certe licet verbum, *abluendi*, de remissione peccati exponatur, de verbo sanctificandi negari non potest, quin significet facere sanctum, ac proinde bonum, quomodo enim erit sanctus, nisi sit bonus? vtrumque ergo sub iustificatione concludit, cum addit. *Sed iustificati estis.* Et eodem modo ad Ephes. 5. dicit Christum se ipsum pro Ecclesia tradidisse, *vt illam sanctificaret, mundans lauacro aquæ in Verbo vitæ. vt exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam nõ habentẽ maculam, aut rugam, aut aliquid huiusmodi sed vt sit sancta, & immaculata*, ergo dum Christus per lauacrum iustificat Ecclesiam non solum illam mundat à maculis peccatorum, sed illi etiam sanctitatem, & bonitatem impertit, vtrumq; ergo fit per veram iustificationem. *Probatur antecedens.*

Et hoc ipsum his verbis expressit ad Roma. 6. *Quicunq; baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus: Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem, vt quo modo Christus surrexit à mortuis per gloriam Patris, ita & nos in nouitate vitæ ambulemus.* Vnde postea colligit. *Ita & vos existimate mortuos esse peccato, viuentes autem Deo*, quia scilicet per baptismum morimur peccato, quia remittitur, & boni efficimur, quia viuimus Deo. Vnde etiam ad Romanos. 4. in nostra iustificatione illa duo expresse distinguit, dum de Christo ait. *Traditus est propter delicta nostra, & surrexit propter iustificationem nostram*, Vbi duo ait fieri in nobis propter Christum, vnum est remissio peccatorum, quam specialiter attribuit morti Christi, aliud restitutio ad spiritualem vitam, quæ per Christi resurrectionem singulari modo repræsentata est, & hoc posterius expressius significat nomine iustificationis, quam prius, Vnde in cap. 5. subiungit. *Iustificati ergo ex fide pacem habeamus ad Deum*, vsque ad illud. *In spe gloriæ filiorum Dei* in quo aperte significat eum, qui iustificatur, per ipsam iustificationem fieri filium Dei, ac proinde bonum, & sanctum. Et similiter postea dicit. *Per vnius obeditionem iusti constituentur multi*: nemo autem constituitur iustus, nisi fiat bonus, cum iustitia integram rectitudinem dicat, vt exposuimus. Atque hæc nunc sufficiunt, vt plane constet iustificationis effectum non in sola carentia mali, sed etiam in positiua collatione alicuius boni consistere. Et hoc etiam frequentissime docent Patres allegandi capite sequenti, & præsertim videri potest Augustinus epistol. 105. & 106. & libro tertio contra duas epistol. Pelag. capit 4. 7. & sequentibus. Quale autem illud donum sit, in sequentibus capitibus declarandum est, & inde hæc veritas amplius confirmabitur. Ad fundamentum autem hæreticorum supra insinuatum satis responsum est, alia vero in sequenti capite dissoluentur. 25. *Apostoli locus satis [illegible] nitur.*

CAPVT VII.

Vtrum aliqua gratia homini inhærens positiuum iustificationis effectum ex sua intrinseca natura formaliter ei conferat?

SVppositis, quæ in superiori capite, & in primo, ac secundo diximus, superflua videri potest hæc quæstio, tamen vt hæreticis omnibus modis resistamus, & singula ex propriis principiis formalius ostendamus, necessaria visa est. Cõueniũt ergo hæretici huius tẽporis in neganda intrinseca, nobisq; inhærente formali causa iustificationis, sed hanc causam dicunt esse aliquã iustitiam extrinsecam nobis imputatam. In 1. *Ratio huius quæst. redditur.*

In explicanda vero sua sententia mire inter se dissentiunt, ita vt quatuordecim à quibusdam, aut viginti opiniones illorum de hac causa formali iustificationis referantur. Duo vero capita sunt præcipua, nam quidam dixerunt, iustitiam extrinsecam, qua iustificamur, esse increatam iustitiam Dei, alij esse iustitiam Christi: & in explicanda ratione, sub qua illa iustitia Christi, est iustitia nostra, multiplicantur sectæ hæreticorum: sed illa varietas illorum errorem, & inconstantiam ostendit, eam vero referre, molestum esset, & inutile, quia eisdem fere testimonijs vtuntur omnes, & eodem fere modo impugnãdi sunt.

Incerti nimis errant hæretici.

2\. Quia vero illa iustitia Dei, vel Christi non omnes facit iustos, ideo coguntur hæretici aliquid postulare ex parte hominis iustificati, vt illi imputetur illa extrinseca iustitia, & conueniunt omnes illud esse solam fidem non quamcumque, neque fidem dogmatum, nec vniuersalem, sed fidem quandam particularem, qua homo, vt sit iustus, credere debet firmiter, & sine formidine sibi esse imputatam iustitiam Dei, aut Christi. Et hanc fidem aliqui interdum vocarunt causam formalem, sed alij magis consequenter in suo errore loquentes, ne formalem causam inhærentem iustificationis admittere videantur, fidem vocant approximationem, & quasi manum, qua apprehendimus iustitiam. Sed de peculiari errore huius solitariæ fidei dicam libro sequenti, nunc de errore circa formalem causam dicendum est. Ad hunc ergo errorem ex parte videntur accessisse quidam catholici, qui, licet inhærentem iustitiam admittant, nihilominus dicunt, illam per se non sufficere nos facere simpliciter iustos, nisi cum iustitia Christi coniungatur, quæ nobis extrinsecus imputetur. Quam sententiam saltem in modo loquendi sequitur Albertus Pighi controuers. 2. & Antididagma Coloniense. Vnde hi auctores videntur ponere formalem causam iustificationis extrinsecam, saltem partialiter, magis vero id sentiunt de iustificatione quoad effectum expellendi peccatum, quam quoad positiuum effectum renouandi hominem, & ideo de illo puncto postea dicemus.

Solitaria fides, & manus iustificationis hæreticorum tangitur.

Fautores hæreticorũ.

3\. Fundamentum huius erroris tria sunt præcipua. Primum, quia in Scriptura dicitur Christus nostra iustitia, sanctificatio, & redemptio 1. ad Corin. 1. & ad Rom. 5. dicitur, *Per obedientionem vnius iusti constituuntur multi*, quod ipsi tanquam per causam formalem intelligunt, quia Christi obedientia ita nobis imputata est, ac si esset nostra, & ita nos iustificat. Et sic etiam intelligunt illud Ephes. 4. *Induite nouum hominem*, (i. Christũ) *qui secundum Deum creatus est, in iustitia & sanctitate veritatis.* Secundum fundamentum est, qa hæc iustitia, quæ hominem constituat iustum coram Deo, debet esse pura, & immaculata, talis autem est iustitia Dei, & Christi, non autem iustitia nostra, quæ Isaiæ 64. dicitur esse, *sicut pannus menstruatæ.* propter quod dicebat Dauid Psal. 142. *Non iustificabitur in conspectu tuo omnis viuens*, & Iob 4. 9. & 25. *Non iustificabitur homo compositus Deo*; ergo iustitia, quæ constituit hominem iustum coram Deo, non potest esse iustitia hominis, quæ in ipso sit, sed iustitia Dei, vel saltem Christi, quæ illi imputetur mediante fide, iuxta illud ad Roman. 4. *Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad iustitiam*, hanc enim volunt esse vim illius verbi, *reputatum est*, quia Deus acceptauit, & imputauit Abrahę Christi iustitiam mediante fide. Tertio, quia iniuriam facimus Christo, & eius redemptioni, si aliam iustitiam nobis tribuamus, præter ipsius Christi iustitiam, ideo enim Paulus ad Rom. 10. reprehendit eos, *qui suam iustitiam volentes statuere, iustitiæ Dei non sunt subiecti*, & ideo dicit ad Philip. 3. *Vt inueniar in illo non habens meam iustitiam, quæ ex lege est, sed illam, quæ ex fide est Christi Iesu.*

Fundamenta hæretici erroris 1.

2. Fundamentum.

3. Fundamentum.

4\. Nihilominus veritas Catholica est, hominem cõstitui vere iustum coram Deo per gratiam illi infusam, eique inhærentem. Hanc veritatem contra hæreticos probant latè moderni Scriptores, præsertim Bellarm. libr. 2. de iustificat. per omnia fere capita, & Ruard. art. 8. contra Lutherum. Stapleton libro 5. de Iustificat. cum Prolegomenis. Osius in Confess. cathol. capit. 70. & sequenti. Sotus libro 2. de Natur. & Grat. cap. 19. Vega lib. 7. in Trident. cap. 11. & alij. Nos vero ad illam ex Scriptura probandam inprimis vti possumus omnibus locis, quibus superiori libro probauimus infundi nobis inhærentem gratiam; vt est illud Roman. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris*, & similia. Item probari potest illis testimonijs, quibus in præcedentibus capitibus probatum est, nobis dari participationem diuinæ naturæ 2. Petr. 1. per quam accipimus spiritum adoptionis Roman. 8. *Et vt filij denominemur, & simus.* 1. Ioann. 3. Item probari potest illis locis, in quibus dicuntur, *iusti renouari spiritu mentis suæ*, Et ad Ephes. 4. & induere arma lucis Rom. 13. & *vngi, ac signari* 2. Corint. 1.

Catholica veritas.

5\. Hæc vero, & similia testimonia effugiunt quidam ex hæreticis dicentes, illis ad summum probari, dari hominibus aliqua dona, non tamen, quod per illa iustificentur, nec quod illorum infusio ad formalem actionem, vel causam iustificationis pertineat. Sed hoc gratis, & contra omnem rationem, satisque inconstanter ab eis dicitur. Nam inprimis cum in momento, in quo homo iustificatur, duo gratiæ beneficia à Deo accipiat (si tamen duo dicenda sunt, & non potius vnum, quod postea videbimus) scilicet, remissionem peccatorum, & donorum gratiæ infusionem, quo fundamento, vel qua fronte dicere possunt, infusionem donorum ad propriam iustificationem non pertinere, sed solam remissionem peccatorum, cum vtraque sit magna gratia, & ad placendum Deo, & ad hominem simpliciter constituendum, vel pronuntiandum iustum necessaria sit. Deinde ostensum est in capite præcedenti, *iustificare aliquem*, in vsu Scripturæ, & vbi de iustificatione hominis apud Deum agitur, vel semper (vt aliqui putant) vel saltem frequentius (vt euidentius conuincitur) idem esse, quod, *iustum facere*, sed non fit homo iustus, nisi iustitiæ receptione; ergo iustificatio, vt est mutatio quædam, respicit iustitiam, vt terminum ad quem, & vt significat effectum formalem, dicit effectum positiuum bonum & intrinsecum, & non solam exclusionem mali, vt ex ipso verbo faciendi iustum manifestum est, significat enim mutationem positiuam, non mere priuatiuam. Est igitur contra omnem ratione excludere à ratione formali, & propria iustificationis effectum illum faciendi hominem bonum simpliciter, ac supernaturaliter coram Deo, sicut in Philosophia est contra omnem rationem, habitudinem ad terminum ad quem à propria mutatione positiua excludere. Quapropter nõ loquuntur consequẽter, qui admittendo infusionem donorum supernaturalium in homine, cui Deus peccatum remittit, negant illam ad propriam iustificationem pertinere, seu negant (quod perinde est) per talia dona iustificationem fieri.

Fugæ hæreticorum præcluditur omnino aditus.

Soto libr. 2. de iusti.

6\. Veruntamen hoc ipsum ex Scriptura conuinci potest, non enim solum affirmat, hæc dona nobis infundi, sed etiã affirmat, per illa nos iustificari, vel ipsam met talium donorum infusionem iustificationem appellando, vel æqualiter illis donis tribuendo iustificationem, ac sanctificationem, vel gratificationem, vel adoptionem, quæ supra ostendimus, per dona inhærentia fieri. Hoc plane conuincitur ex Paulo in Epist. ad Rom. c. 3. *Iustificati gratis per gratiam ipsius*: nam quod illa gratia non sit extrinseca tantum beneuolentia Dei, sed interna perfectio, in superioribus satis ostensum est, & ex sequentib. locis eiusdem epistolæ fit manifestum. Igitur in ca. 4. dum in fine capitis dicit, *Christum traditum esse propter delicta nostra, & resurrexisse propter iustificationem nostram*, satis significat iustificationem non solum tollere peccatum, sed etiam dare vitam spiritualẽ, quę certe non datur, nisi

D. Paulus dogma nostrum fundat.

per inhærentem formam gratiæ. Vnde cap. 5. Explicans iustificationem à peccato per Christum ait. *Si enim vnius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei, & donum in gratia vnius hominis Iesu Christi in plures abundauit*, vbi euidenter constat, loqui de gratia nobis infusa, tum ex antithesi ad peccatum Adæ, tum quia non dicit, gratiam Christi nobis imputari, sed gratiam Dei, & donum ex gratia Christi in nos abũdare, id est, cum abundantia deriuari, & tamen Paulo inferius subdit, *Gratia autem ex multis delictis in iustificationem*, acsi aperte diceret gratiam infundi, vt per eam iustificemur. Quòd euidẽtius declarat, dum subiungit. *Si enim vnius delicto mors regnauit per vnum, multo magis abundantiam gratiæ, & donationis, & iustitiæ accipientes in vita regnabit per vnum Iesum Christum.* Vbi verba, *donationis*, & *accipientes*, euidenter ostendunt, sermonem esse de gratia in homine recepta, quam etiam, *iustitiam*, appellat, quia per eam iustificamur, & nihilominus per Christum, tanquam per causam meritoriam, *sicut per vnum hominem*, tãquam per causam efficientem, *peccatum intrauit in mundum*. Vnde August. lib. 1. de Peccator. merit. & remiss. ca. 9. colligit, quod, *sicut Adam occulta tabe carnalis concupiscentiæ tabificauit in se omnes de sua stirpe venientes*, ita Christus, *dat sui spiritus occultissimam fidelibus gratiam, quam latenter infundit, & paruulis*. De qua gratia ibidem ait, *Illuminationẽ, iustificationem: q; nostrã intrinsecus operatur.*

7. Apostoli ratio. Monet deinde Paulus cap. 6. eiusdem epistolæ, nos esse consepultos cum Christo per baptismum, *vt quomodo Christus surrexit à mortuis per gloriam Patris, ita & nos in nouitate vitæ ambulemus*. Vnde infra concludit. *ita & vos existimate, vos mortuos esse peccato, viuentes autem Deo in Christo Iesu Domino nostro*: Ergo sicut in Christo fuit vera mors, & vera resurrectio, ita in nostra iustificatione vere morimur peccato per abolitionem eius, & vere viuimus Deo per internam iustificationem. Sicut enim colligit Augustinus in Enchir. cap. 52. ex illo loco, quod sicut *in Christo fuit vera resurrectio, ita in nobis est vera iustificatio*. Et de Spir. & liter. c. 6. in fine sic ait. *Nempe satis elucet* (vtiq; ex verbis Pauli) *mysterio Dominicæ mortis, & resurrectionis figuratum vitæ nostræ veteris occasum, & exortum nouæ, demonstratamque iniquitatis abolitionem, renouationemque iustitiæ*. Quod optime confirmant eiusdem Pauli verba c. 8. eiusdem Epistolæ. *Si Christus in vobis est, corpus quidem mortuum est propter peccatum, spiritus vero viuit propter iustificationem*; Ergo teste Paulo per iustificationem homini tribuitur vita spiritus; hæc autem vita non est, nisi, *per inhabitantem spiritum eius in nobis*, vt ibidem dicit; ergo eadem gratia, per quam Spiritus Sanctus in nobis habitat, est iustitia, per quam iustificamur. Simili enim argumento supra probauimus, eandẽ gratiam, per quam Spiritus Sanctus in nobis habitat, esse formam, per quam filij Dei cõstituimur: eadem ergo est, per quam iustificamur: nam eidem tribuit Paulus iustificationem. Vnde Augustinus tractans hunc locum libro 1. de Peccator. merit. c. 7. inquit, *Corpus quidem adhuc peccati meritum gerere, quod conditioni mortis obstrictum est, sed iam spiritum cœpisse viuere propter iustitiam fidei, qui & ipse in homine fuerat quadam morte infidelitatis extinctus*. Et infra. *In corpore propter peccatũ mortuo, iam propter iustitiam spiritus viuit*: ergo iustificatio, id est, iustitiæ collatio, est per quam spiritus viuit, ac subinde eadem est forma, per quam spiritus hominis viuit, & resurgit à morte peccati, & per quam iustificatur. Vnde paulo inferius ait Paulus de Prædestinatis. *Quos prædestinauit, hos & vocauit, & quos vocauit, hos iustificauit, & quos iustificauit, hos & glorificauit*, vbi sub verbo, *iustificauit*, includit non solam peccatorum remissionem, sed etiam sanctificationem, gratificationem, & adoptionem, quia post vocationem necesse est, vt homo fiat gratus Deo, & adoptetur in filiũ, prius quam glorificetur; ergo intellexit Paulus, per iustificationem hæc omnia homini conferri, ac subinde per eandem gratiam, qua homo in filium Dei adoptatur, iustificari.

Ex alijs præterea locis idem confirmatur: nam 1. Corinth. 6. ait Paulus. *Abluti estis, sanctificati estis, iustificati estis*, per quæ omnia verba effectum formalem integrum iustificationis declarat quem duo illa includere docet, ablutionem, scilicet, à peccatis, & sanctificationem, seu renouationem animæ, vt ibi Patres exponunt. Et ideo ad Tit. 3. baptismum vocat, *lauacrum regenerationis, & renouationis Spiritus Sancti, quem effundit in nos abunde per Iesum Christum Dominum nostrũ*. Et concludit. *Vt iustificati gratia ipsius hæredes simus secundem spem vitæ æternæ*. Vbi euidenter docet, per illammet regenerationẽ nos renouari, & iustificari illa gratia, qua filij Dei, & hæredes vitæ æternæ cõstituimur: & totum hoc esse per Christum, non formaliter, seu imputatiuè, sed efficiendo in nobis donum, per quod Spiritum sanctum in nobis abunde effundit. Præterea ad Galat. 3. ait. *Si data esset lex, quæ posset viuificare, vere ex lege esset iustitia*: quæ illatio in hoc fundatur, quod ipsa iustitia est forma, quæ interius hominem viuificat. Est etiam optimus locus 2. Corinth. 3. *Epistola estis Christi manifestata per nos scripta non atramento sed spiritu Dei viui, non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus*. Quæ verba exponens Augustinus libro de Spirit. & liter. cap. 17. ait. *Ecce quemadmodum ostendit, quia illud extra hominem scribitur, vt eum forinsecus terrificet, hoc in ipso homine, vt ipsum intrinsecus iustificet.* 8. Alia Pauli loca.

Hæc Scripturæ testimonia, vt à nobis exposita sunt, ita fuisse à Patribus intellecta confirmant ea, quæ in primo capite libri præcedentis ad probandum, infundi iustis gratiam inhærentem, & permanentem, adduximus. In quibus specialiter notari possunt verba illa Chrysostomi Homilia ad Neophit. vbi expresse docet, gratiã baptismi non in sola remissione peccatorum consistere, sed etiam in donorum infusione, quæ numerando ait, *Vt eis addatur sanctitas, iustitia adoptio*, numerando autem, *iustitiam*, euidenter docet, illam sanctificationem esse etiam in iustificatione per iustitiam inhærentem, tanquam per formam. Verba item Ambrosij ibi citata ex libr. 6. Hexamer. c. 8. sunt de iustitia expressa; ait enim, dubitari non posse, quin iustificatio secundum animam, non secundum corpus fiat: *Cum iustitia* (inquit) *vnde iustificatio deriuata est, mentis sit vtique, non corporis*. Docet ergo iustificari non esse reputare, aut declarari, sed fieri iustũ, & formam iustificationis esse iustitiam animi, per *quam animus pingitur*, vt ibidem subdit, ac proinde inhærentem illi. Sunt etiam optima verba Ambros. lib. de Initiand. c. 7. vbi ad baptizatos ait. *Accepisti vestimenta candida, vt sit indicium, quod exueris inuolucrum peccatorum, indueris innocentiæ casta velamina*, plus est certè, *innocentiæ*, quam *iustitiæ*. Vnde sentit Ambros. exui peccata, induendo gratiam, seu iustitiam. 9. Superius à nobis fuit exposita est Patrum.

Idem significat Hyerony. Isai. 26. circa illa verba, *Morientes non viuant*, vel iuxta septuaginta, *Mortui enim vitam non videbunt*, quæ in sensu composito exponit, & ait. *Qui iniquitate mortuus est, atque peccatis, antequam viuificetur iustitia, atque virtutibus per eum, qui dicit, ego sum vita, viuere non poterit*. Vbi plane sentit, hominem non liberari à morte peccati, nisi per vitam, quam iustitia confert, & obiter exponit illud: *Ego sum vita*, causaliter, ego sum causa vitæ, infundendo iustitiam. Eandem veritatẽ eleganti similitudine declarauit Chrysostomus Homil. 1. ad Ephes. 1. expendens enim verba illa, *Gratificauit nos in dilecto filio suo*, exponit, id est, *gratos fecit*, & subiungit. *Hoc est, Non solum liberauit à peccatis, sed etiam fecit amabiles. Quomodo enim si quis acceptũ quempiam scabiosum, & peste, ac morbo, senioque & paupertate, ac fame confectum, & perditum, statim formosum fecerit iuuenem, omnes homines pulchritudine vincentem, egenis quidem splendorem valde emittentem, & micantium oculorum eiaculationibus fulgores occultantem. Deinde eum constituerit in ipso flore ætatis, & postea eum purpura induerit, & diadema imposuerit, & omni ornatu ornarit ita nostram instruxit & ornauit animam, pulchramque fecit, desiderabilem, & amabilem. Cupiunt enim Angeli talem aspicere animam, Archan-* 10. Accedunt patres.

Archangeli, omnes sancti. Ita nos etiam fecit *gratissimos, & sibi desiderabiles. Concupiscet enim, inquit, Rex tuam pulchritudinem.*

11. *Optimus locus Cyrill.* Præterea est optimus locus Cyrilli Alexand. lib. 4. in Isai. orat. 2. vbi ait formari Christum in nobis per sanctificationē, & iustitiam, à Spiritu sancto inditam, vt ibi latius. Est autem non minus illustris locus eiusdem Cyrilli lib. 11. in Ioan. c. 25. vbi prius de Adam ait, *Non absque sanctificatione Spiritus animam ei datam, nec à diuina natura penitus destitutam. Nunquam enim* (ait) *ad supremæ naturæ imaginē humilitas nostra conscenderet, nisi à spiritu, voluntate videlicet Patris, pulchrè conformaretur,* postea vero ait, Hoc *priscum nostræ naturæ donum renouatum in nobis esse per Christum,* & inter alia dicit. *Reductio generis nostri ad Deum, non aliter per Saluatorem Christum facta est, quam participatione, atque sanctificatione spiritus, cuius participes facti supremæ naturæ participes reddimur.* Et infra. *Reformantes nos ad iustitiam, ad sanctificationem, & ad imaginē primam, nam si peccatum à Deo separat, iustitia certè coniungit.* Et hoc modo ait, nos iustificari per fidem, citās verba Pauli ad Rom. 3. & in fine concludit, *Christum propter nos sanctificatum fuisse, vt ab eo ad nos iustificatione redundante, ipso sanctificentur in veritate.* Nihil certe clarius contra hęreticos huius temporis dici poterat. Legendus etiam libr. 12. Thesauri cap. 3. in fine.

12. *S. August. idem agit.* Eandem veritatem luculentissimè tradit Aug. in locis proxime citatis de Spirit. & liter ca. 9. 11. 16. & sequentibus, & lib. 3. cont. duas Epist. Pelag. c. 7. & 9. & lib. 1. de Peccat. merit. c. 7. 9. 15. & alijs in præcedenti c. allegatis, verbum iustificaudi, & nomen iustificationis explicando. Quibus potest addi quod in concion. 26. in Psal. 118. exponendo verba illa. *Feci iudicium, & iustitiam,* dicit, *nomine iustitiæ hoc loco non ipsa virtus, sed opus eius significatum est,* & addit. *Quis facit in homine iustitiam, nisi qui iustificat impium, hoc est per gratiam suā ex impio facit iustū, vnde ait Apostolus iustificati gratis per gratiam ipsius.* ad Rom. 3. vbi aperte docet, Deum iustificare hominem, faciendo in illo iustitiam, quam facit gratis infundendo gratiā, quę vtique non est aliud ab ipsa iustitia. Vnde lib. 6. de Genes. ad lite. c 24. *Quomodo* (ait) *renouari dicimur, si nō hoc recipimus, quod perdidit primus homo.* Et infra. *Recipimus iustitiam, ex qua per peccatum lapsus est homo.* Sic ergo iustificamur. Denique in lib. de Grat. Christi c. 47. ait, veram gratiam Dei, quæ per Dominum nostrum Iesum Christū nobis datur, esse illam, *in qua nos sua, non nostra iustitia iustos facit, vt ea sit vera nostra iustitia, quæ nobis ab illo est.* Est ēt optimus locus Ambrosij lib. de Pœnit. c. 2 quem commēdat August. lib. 2. contra Iulian. c. 3. & c. 5. refert aliud

August. ex Ambros. testimonium Ambrosij ex lib. de Sacrament. regenerat. & c. 8. citat alium ex Ambros. lib. 1. in Isai. Ex quibus omnibus constat ex mēte horum Patrum, in nobis esse veram iustitiam, non nostram quasi à nobis, vere tamen nostram, quasi in nobis à Deo per Christum factam: hæc ergo est, quæ nos formaliter iustos facit.

14. *Definitiones.* Quibus omnibus rectè perpensis, merito Concilium Trident. sess. 6. cap. 7. definiuit, *vnicam formalem causam nostræ iustificationis esse iustitiam Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit, qua videlicet ab eo donati renouamur spiritu mentis nostræ, & non modo reputamur, sed vere iusti nominamur, & sumus, iustitiam in nobis recipientes vnusquisque suam,* &c & canon. 11. non solum sub anathemate definit, nobis infundi gratiam, & charitatem nobis inhærentem, sed etiam damnat dicētes, per hanc gratiam nos non iustificari, sed per imputatam Christi iustitiam, vel solam peccatorū remissionem. Et eodem sensu, sess. 5. can. 5. definierat, eos, qui baptizantur in Christo, *veterem hominem exuentes, & nouum qui secundum Deum creatus est, induentes, innocentes, ac Deo dilectos fieri.* Consonat huic veritati Concilium Mileu. c. 3. damnans Pelagianos dicentes, gratiam Dei, in qua iustificamur, ad solam peccatorum remissionem valere. Quod repetitur, & probatur in Epist. 1. Cœlestini Papæ, c. 8. & ideo (quod notandum est) *gratia Christi dicitur esse, qua iustificamur.* Ex quibus omnibus facile possumus hanc catholicam veritatem rationibus declarare, ac confirmare.

Prima ratio sit, qa per iustificationem non tantum fit homo nō malus, seu non peccator, sed ēt fit bonus, & iustus, sed homo nō fit bonus, & iustus per extrinsecā denominationē, nec per imputationem alienę, & extrinsecę iustitię; ergo necesse est iustitia illa per quam homo iustificatur vt sit forma intrinsece inhęrens, & afficiens, ac informans hominem. Consequentia est euidens, & Maior in cap. præced. ex Scripturis probata est. Minor autem ita videtur ex terminis per se nota, & euidēs, vt nec ab ethnicis negata sit, quia in pręsenti non dicitur homo bonus, nisi in ordine ad mores, & humanas actiones, in quib. æquitatem seruat, vel ad illas bene, & laudabiliter efficiendas bene est affectus, ac dispositus, & in hoc eodem sensu iustus appellatur, sic enim nemo est bonus, & iustus ex alienis actibus, aut virtutibus sibi imputatis, sed ex his, quibus affectus est. Vnde etiam Aristoteles 1. Ethicor. c. 12. dixit. *Iustum, & fortē & bonum omnino virum, atquē virtutem ob opera laudamus, & actiones,* & à simili id declarat, nam robustum idoneumque ad cursum vocamus aliquem, *quod affectus est aliqua qualitate, & ad bonum aliquod, studiosumque refertur.* Et addit inferius, ad hunc modum laudabilem esse iustitiam, eamque à fœlicitate distinguit, quæ potius honorabilis est, quam laudabilis. Et similiter lib. 5. c. 1. dicit, ex communi omnium sensu, *iustitiam esse habitum, quo homines apti sunt ad res iustas agendas, & quo iustè agunt, & volunt iusta:* talem autem habitum inhærentem homini esse debere, euidentissimum est. 15. *Ratione probatur tradita doctrina.*

Dicent fortasse hæretici, Philosophos locutos fuisse de iustitia humana, quæ non habet laudem apud Deum, sed apud homines, apud Deum aūt, vt hic loquimur, non posse hominem in hac vita esse iustum hoc modo, quia nihil in se habere potest, pp quod in iudicio Dei iustus pronunciari possit, quia qcqd renouationis in se accipere videatur, imperfectum est, & immundum pp carnem. At n. si hoc verum est, nullo modo poterunt homines pronunciari vere iusti apud Deum, quia interna iustitia carent, vt aiunt, & externa seu aliena [vt conuincit argumentum factū] mihi imputata nūquam potest me facere iustum, aut mundum, si in me iustitiam, aut munditiam non habeo, sed ad summum facere pōt, vt non puniar, vel odio habear propter meam iustitiam, vel immunditiā. Possunt vero hæretici subterfugere dicentes, cum homo iustificari dicitur apud Deum, nō pronunciari iustū in eo sensu morali, quo iustus est bene dispositus, & ordinatus ad ęquū, & bonum, sed eo modo, quo in forensi iudicio dicitur habere iustitiā, qui suam causam, vel excusationē rectè ꝓbauit, & ideo absoluēdus dicatur. Sic enim peccator, aiunt, licet in se non habeat veram iustitiam, tamen per fidem apprehendēs & quasi applicans sibi Christi merita, illis indutus, & tectus, ac protectus, iustitiam habere censetur in causa suorum delictorum, & ideo pronunciatur vere iustus, hoc est dignus absolutione, & remissione peccatorum, non in se, sed in Christo. 16. *Euasio hæret. conuincitur.* *Subterfugium aliud.*

Sed hoc figmentū refutatur ex Scripturis: nā cum loquūtur de iustis hominib. non ficto modo, sed morali, & vero illos vocāt iustos, qui rectè viuūt, & præcepta obseruant; & iustitiā, quæ in his operib. exercetur, & relucet, declarant esse illā per quā homines à Deo iustificātur. Primum de appellatione iustorū ostendi posset fere toto discursu Scripturę, pauca vero exempla ex vtroque testamento nobis sufficient. Nā de Abel ait Paul. ad Heb. 11. *Testimoniū consequutus est, esse iustus,* non propter imputationem, sed propter fidei, & iustitiæ opera. *Testimonium,* inquit, *perhibente muneribus eius Deo:* Noe item Genes. 6. & 7. propter fidem rectè operantem iustus dicitur, *Et iustitia,* inquit Paulus supra, *quæ per fidem est, hæres est institutus.* Idemque est de 17. *Ex Scriptura refutatur.*

de alijs, quos tanquam iustos ibi Paul. recenset, quanuis non eo nomine illos appellet. Similes vero sunt, quos sub eodem nomine numerat sapiens in 10.c. Sapien. De quibus etiam Prouerb. 4. generatim dicitur, *Iustorum semita quasi lux splendens procedit, & crescit vsque ad perfectum diem.* Et in Psalmis plura sunt similia, quæ supra tetigi, & Matth. 1. de Ioseph dicitur. *Cum esset iustus, & nollet eam traducere,* vbi est euidens appellari iustum, quia in se, & in suis moribus iustus erat: nam inde proueniebat, vt nollet sponsam traducere, & similiter Luc. 1. cum de Zacharia, & Elizabet dixisset, *cum essent iusti ante Deum* eorum iustitiam declarat, adiungens *Incedêtes in omnibus mandatis, & iustificationibus sine querela.* Et similiter capit 23. Ioseph ab Arimathæa dicitur vir bonus, & iustus ob virtutem, qua & non cõsenserat actibus Iudæorum, & expectabat regnum Dei, Christique discipulus erat, vt ab alijs Euangelistis dicitur. Et generaliter Ioann. 1. cano. cap. 3. ex operibus iustitiæ quasi describit iustum dicens. *Qui facit iustitiam iustus est*, id est, qui facit opera iustitiæ, vt in simili ex Augustino supra retulimus, ac si diceremus, qui facit opera vitæ, viuus est; iustus ergo non dicitur quis, quia ex operibus alterius, tanquam iustus reputatur, sed quia iustitiam habet, per quam iustitiæ opera facit.

18. *Effectus finis quæ iustitiæ ex Apostolo liquet.* Vnde Paulus quoties de iustificatione loquitur, illam declarat habitudinem ad opera sanctitatis, & virtutis Roman. 5. *Deponite secundum pristinam conuersationem veterem hominem, & induite nouum, qui secundum Deum creatus est in iustitia, & sanctitate veritatis.* Ecce quo tendit iustificatio, nimirum ad vitæ sanctitatem, & hæc est vera iustitia, & è conuerso iustitia in vera sanctitate consistit. Et cap. 6. *Quomodo Christus surrexit à mortuis, ita nos in nouitate vitæ ambulemus.* Quam vitæ nouitatem non aliam, quam honestatem, & sanctitatem vitæ intelligit, quam statim iustitiam vocat dicens. *Liberati à peccato serui facti estis iustitiæ.* Et cap. 8 *Nihil damnationis est ijs, qui sunt in Christo Iesu*, id est iustificatis, quos sic statim describit. *Qui non secundum carnem ambulant.* Ad hoc ergo datur iustitia, & hic est effectus eius, & ideo subiungit, venisse Christum, *vt iustificatio legis impleretur in nobis, qui non secundum carnem ambulamus sed secundum spiritum*, quod fere per totum illud caput prosequitur. Idemq; ex alijs testimonijs, quæ pro catholica veritate adduximus, colligi põt: & optime explicat Cyrill. in dicto libr. 11. in Ioan. c. 25. & Augustinus, vbicunque pro Christi gratia contra Pelagianos pugnat, hoc maxime contendit, vt talis sit hæc gratia, quæ det vires ad sancte operandum, ac subinde constituat hominem in statu iuste viuendi, & hoc est esse iustitiam internam. Legatur Augustin. toto lib. de Grat. Christi, & toto de Spirit. & liter. & de Natur. & grat. cap. 10. & Epist. 105. & 106. & 122. & sæpe aliàs.

19. *Probatur conclusio altera ratione.* Secundo possumus directe argumentari, & catholicam veritatem ex alijs principijs fidei iam stabilitis concludere. Nam in superioribus ostensum est, infundi hominibus iustis gratiam inhærentem tam actualem, quam habitualem; sed hæc gratia includit omnia necessaria ad constituendum hominẽ iustum, ergo illa est intrinseca forma iustificans, seu constituens hominem iustum. Consequentia euidens est, supposita maiori; quia illa gratia, quæ nobis infunditur, est forma animæ inhærens: forma autem inhærens intrinsece, & formaliter constituit subiectum in illo esse, quod ipsa secum necessariò affert. Probatur ergo minor, inprimis ex proportione inter supernaturalem, & naturalem iustitiam (non enim possumus nos melius ea, quæ nostrum captum excedunt, quam per analogiam ad naturalia in his, quæ supernaturalibus non repugnauerint, declarare) in ordine autem morali, ac naturali, iustitia simpliciter, & vniuersalis hominem bene ordinat, & disponit ad omne id, quod æquum est secundum rectam rationem; ergo in spiritualibus illa est vera iustitia simpliciter, quæ bene, & connaturaliter hominem disponit ad bene operandum totum id, quod æquum est secundum lumen fidei. Et fortasse propter hãc causam, inter alias, vocatur iustitia fidei, seu ex fide, nam gratia ita disponit hominem in supernaturali ordine, vt ex dictis de habitibus infusis constat; ergo est vera supernaturalis, & interna forma iustificans.

Et hunc discursum insinuat D. Thomas 1. 2. qu. 113. ar. 1. vbi ex doctrina Aristotelis, eleuando illam, concludit, iustitiam, quæ hominem constituit iustum coram Deo, esse illam, quæ recte ordinat hominem ad Deum, vtique vt supernaturalem finem, & in ipso homine, ac potentijs eius rectum virtutis ordinem constituit, inferiores animæ vires superioribus subdendo, quem quidem perfectum ordinem facit in homine gratia illi inhærens. Nam inprimis constituit illum Dei filium adoptiuum, vt ostensum est, deinde recte & perfecte ordinat ad Deum per fidem, spem, & charitatem, quæ etiam in hac vita suo modo perfecta est iuxta illud 1. Ioan. 2. *Qui seruat verbum eius, vere in hoc charitas Dei perfecta est.* Et c. 4. *Charitas eius in nobis perfecta est.* Vnde fit, vt recte ẽt ordinet ad proximum, quia charitas Dei non separatur à charitate proximi, ac etiam recte ordinat hominem in se ipso, maxime cum alias etiam virtutes secum afferat, quæ vocari videntur à Paulo, *arma lucis*, Rom. 13 ergo talis gratia est vera iustitia. 20. *Ratio ex D. Thom.*

Sed aiunt hæretici, qui aliquam internam renouationem, & sanctificationem inhærentem admittunt, illam esse tantum inchoatam, imperfectam, & immundam propter concupiscentiam, & ideo non posse vocari iustitiam, quia non sufficit, vt per illam in iudicio Dei possimus consistere, & ab eo iustificari. Veruntamen sub his verbis, plures latent errores, quos in sequentibus impugnaturi sumus. Nunc ergo dicimus breuiter, iustitiam hanc esse inchoatam respectu iustitiæ cõsummatæ patriæ. Imo ẽt eãdem iustitiam, vt primo acquiritur, dici posse inchoatam respectu iustitiæ augmentatæ in discursu vitæ: nihilominus tamen essentialiter esse iustitiam integram, & veram, quia ex vi suæ essentiæ operatiua est iustitia, & sufficiens ad seruandam legem Dei, etiam quoad dilectionem eius. Et similer licet possit hæc iustitia dici imperfecta quoad gradum, vel quoad statum, nihilominus est perfecta essentialiter in ordine iustitiæ apud Deum, vt de charitate paulo antea dicebam. Vnde ad Abraham loquitur Deus. *Ambula coram me, & esto perfectus*, Genes. 17. & Paulus 2. Corinth. 13. omnes fideles exhortatur dicens: *Gaudete, & perfecti estote*, ad Philip. 3. & ratione status de se dicit, *Non quod iam acceperim, aut iam perfectus sim*, at ratione gratiæ, ac veræ iustitiæ adiungit ibidem, *Quicunque perfecti sumus, hoc sentiamus*, vt late tractat Augustinus lib. 2. de Peccator. merit. capit. 15. & sequentibus, & toto libro de Perfect. iustit. 21. *Occurritur hæreticorum errori.*

Hæc ergo perfectio iustitiæ infusæ satis est, vt homo illa indutus possit in diuino iudicio sisti, & verè iustificari, seu iustus iudicari sine fictione, vel alia falsa imputatione, etiamsi leues maculæ, vel reatus pœnarum in eo esse possint, quæ absolutam iustitiam non impediunt, vt statim dicturi sumus. Vnde in eo, q̃ hæretici inhærentẽ iustitiam immundã vocant, q̃a est in homine carnali, & fomiti concupiscentiæ subiecto, insipientissimè, & ex magno errore loquuntur, tum q̃a concupiscentia, quæ est in carne, non põt inficere gratiã, quæ est in anima, esto hominẽ ipsum carnalem, & imperfectum quoad statum constituat. Imo etiamsi in eodem subiecto contingat esse formas diuersarum rationum, quarum vna ornet, alia fœdet subiectum, nihilominus hæc non maculat illam, neque immundam reddit, aut denominat. Tum etiam, quia ille error procedit ex alijs, nimirum, quod cõcupiscentia in iustificatis est peccatum, & quod oẽs fomitis motus sunt peccata, quæ sunt hæreses damnatæ, 22. *Praeditus gratia vere iustus est coram Deo. Hæreticorum error diluitur.*

natę; vt postea videbimus. Et ideo non dubitauit Regius Propheta immaculatos vocare iustos seruantes legem Dei, etiamsi concupiscentiæ fomitem habeât, Psal. 118. *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini.* Nihil ergo obstat imperfectio subiecti, vel status, quominus iustitia nobis inhærens sit vera iustitia apud Deum, tam perfecta essentialiter, quam fuit iustitia, quam in Adam perdidimus: illam enim eandem per Christũ recuperauimus, & in nobis recipimus vt ex Paulo ad Rom. 5. & ex antithesi inter Adam & Christum, quam ibi proponit, & ex alijs Scripturę, & Patrũ ostendimus, & statim, soluendo argumenta hæreticorum, aliquid de hoc puncto addemus: & videri potest Bernard. optime de illo loquens Epistol. 109. in vltima eius parte.

Iustitia quæ in nobis datur æque perfecta est, ac iustitia status innocentiæ.

23. Vltimo argumentari possumus ab inconuenientibus, quæ ex contrario errore sequuntur. Primum est de iustificatione infantium, nam illi non erunt capaces iustificationis, quia non possunt Christum per fidem apprehendere. Vnde ad hoc vitandum multi ex dictis hæreticis incidunt in aliud incredibile absurdum, scilicet, etiam paruulos habere actum fidei, quo Christi iustitiam apprehendant, quod alibi refutandum est, quamuis per se satis absurdum ostendatur. Neque dicere possunt, nec dicunt, applicari infantibus iustitiam Christi per fidẽ baptizãtis, tum quia potest esse infidelis, tum etiam quia licet sit fidelis, optime potest sine tali actu fidei baptizare. Et ob easdem rationes non potest illa applicatio tribui fidei parentũ, vel aliorum, vel Ecclesię. Præsertim quia in his omnibus nõ inuenitur illa specialis fides, quod talis infans sit vere iustificatus, cum illis reuelatum non sit, quod sit legitime baptizatus. Vnde tandem coguntur dicere, applicari paruulis iustitiam Christi in diuina acceptatione, & per fauorem, seu gratiam extrinsecam, quam aliqui eorum tribuunt diuinæ tantum electioni, seu prędestinationi; alij promissioni Dei, vel institutioni Christi sine alio effectu, qui fiat in paruulis. Ex quo (vt alia omittam) sequitur saluari paruulos, & placere Deo sine vlla fide, cõtra Paulum Rom. 5. Item sequitur saluari posse ex vi electionis, vel redemptionis, sine alio medio per quod eis applicetur: atque hoc argumentum extendi potest ad iustificationem illorum adultorum, quæ per baptismum, vel aliud sacramentum eis confertur eo tempore, quo actu credere non possunt, vt si amentes, vel dormientes baptizentur, qui antea baptismum petierant, & contriti non fuerant.

Inconueniens primum ex doctrina hæreticorũ vnde aliud sequitur.

24. Secundum vero absurdum inferri potest, quia sequitur, omnes iustificatos esse ęquales in iustitia, quia per eandem iustitiam Christi eis imputatam omnes iusti declarantur. Quo argumento conuicti multi illorum hæreticorum id cõcedunt, & fortasse eo peruenerunt, vt etiam Christo illos faciant æquales, vt refert Ruard. art. 8. §. *Pro maiori.* Quæ magna est blasphemia, & de cæteris iustis etiam est hæresis manifesta, vt infra libr. 8. & 9. videbimus: possunt tamen respondere primo, omnes iustificatos esse pares quoad remissionem culpę, in qua ipsi iustificationem ponũt, non vero quoad sanctificationem per interna dona. Sed inprimis illud etiam prius est magnum absurdũ, cum Scriptura in ipsa iustitia inęqualitatem esse posse aperte doceat, cum monet, vt qui iustus est, iustificetur adhuc, & similia. Et deinde alterum non dicitur consequenter, quia si opera hominis non conferunt ad iustitiam; ergo nec conferẽt, vt homo sit gratior Deo, ac subinde nec sanctior: ergo frustra fingitur inæqualitas in sanctitate magis quam in ipsa iustitia. Aliter etiam dicere possunt, licet iustitia Christi in se vna sit, nihilominus magis, vel minus posse homini imputari, eo quod apprehensio illius, quæ fit per specialem fidem, seu fiduciam, possit ab vno fieri cum maiori conatu, quam ab alio. Veruntamen neq; hoc potest ab istis consequenter dici, quia secundum illos hæc fides non est dispositio ad iustitiam, sed conditio, vel quasi manus (vt supra dicebam) per quam apprehenditur iustitia Christi; apprehenditur autem tota quocunque conatu: ergo æque iustificabit omnes, & faciet æque immunes ab omni reatu peccati. Est ergo hæc hæreticorum fictio, & Scripturis, & omni rationi contraria.

Secundum incõueniẽs.

Impugnatur aliud absurdum hæreticorũ

Ex hac resolutione sequitur primo, iustitiam inhærentem conferre hunc effectum formalem ex intrinseca sua natura per modum physicæ formæ, & qualitatis informantis subiectum. Hoc Corollarium, & sequentia intelligenda sunt de hoc effectu iustificandi, quatenus positiuus est, quia non consideramus nunc effectum priuatiuum, seu exclusiuum peccati, vt sæpe dixi, nam de illo postea dicturi sumus. Et sic conclusio illata est euidens ex dictis: nam hæc iustitia consistit in actionibus pijs, & iustis, vel inconuenienti habitudine ad illas exercendas, vtrumque autem illi conuenit per qualitatem natura sua æquitatem illam, & iustitiæ rationem habentem, eamque homini conferẽtem: ergo, &c. Probatur minor, quia si sit sermo de actuali iustitia supra ostensum est, actus pietatis natura sua, & secundum suam substantiam esse actus rectos rectitudine supernaturali, & ordinis diuini. Si vero de habituali iustitia loquamur, etiam est demonstratũ, habitus virtutum infusarum ex intrinseca sua natura esse proportionatos talibus actibus, tanquam principia connaturalia illorum, ac ac proinde optime disponere hominem in illo ordine diuino ad opus iustitiæ simpliciter. Vel tandem si gratiam sanctificantem, quæ in animæ substantia recipitur, spectemus, quæ dici potest quasi radicalis, & substantialis iustitia, vt infra explicabitur: illa etiam hoc habet ex intrinseca sua natura, quatenus est singularis participatio diuinæ naturæ, inde enim consequenter habet, vt vere physice, & realiter bene disponat animam per se ipsam ad perficienda iustitiæ opera, tanquam principium radicale eorum comparatione potentiarum, & consequenter secum affert reliquas virtutes tanquam proximas facultates eiusdem iustitiæ operatrices; ergo talis qualitas inhærens ex natura sua habet, quod sit vera iustitia, & consequenter, quod habentem formaliter iustum constituat. 25.

Corollarium 1.

De quo iustificationis effectu corollaria intelligenda.

Secundo ex eadem resolutione sequitur, hominem iustificari per solam gratiam inhærentem, tanquam per formam integram, & completam sine imputatione externæ iustitiæ Dei, aut Christi, quæ veluti partialiter compleat causam formalem iustificationis cum gratia inhærente: nam iustitia inhærens est integra, & cõpleta causa iustificationis. Hæc illatio est contra illos catholicos, qui ex parte in hæreticorum sententiam inclinarunt. Est autem illatio euidens ex dictis, & conclusio videtur æquè certa, ac principalis assertio hactenus probata; præsertim intellecta quoad positiuum effectum iustificationis: nam de exclusione, seu remissione peccati põt esse aliqua dubitatio, infra tractanda. Probatur autem primo ex Concilio Tridentino dicente, iustitiam inhærentem esse vnicam formalẽ causam nostræ iustificationis: nam dicendo, *vnicam*, plane excludit cõsortium alterius causæ, præsertim extrinsecæ, & imputatiuæ, nam vt illam prorsus excludat alteram, solam, & per se sufficientem formalẽ causam assignat. Vnde cum Deo, & Christo causalitates tribuat, quas in nostra iustificatione habent, formalem causalitatem nullo modo illis tribuit: sentiens proculdubio, iustitiam Dei, aut Christi nullo modo concurrere formaliter ad nostram iustificationem. Præterea Paulus ad Romanos 5. docet nos iustificari, *accipientes abundantiam gratiæ donationis, & iustitiæ, per charitatem diffusam in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* De qua charitate dicit Ioannes 1. canon. cap. 3. & 4. in iustis esse perfectam, eisque conferre, vt filij Dei nominentur, & sint, ergo talis, ac tanta gratia animæ inhærens est sufficiens iustificationis forma sine 26.

Secundum Corollariũ euidens.

ma sine consortio extrinsecæ formæ imputatæ. Denique hæc iustitia inhærens, vt actualis est, complectitur omnia iustitiæ, ac pietatis opera apud Deum, vt vero est habitualis, constituit hominem aptum, & idoneum ad omnia talia opera connaturaliter exercenda; ad neutrum autem horum aliquid confert iustitia aliena extrinsecus imputata; ergo, &c.

27. *Instantia.* Sed instant non solum hæretici, sed etiam aliqui catholici supra allegati, quia hæc iustitia sine merito Christi non posset nos iustificare; ergo necesse est, vt merita Christi nobis imputentur, quando nobis infunditur hæc iustitia, vt iustificemur; ergo necessario concurrit iustitia Christi nobis imputata, saltem, vt partialis causa formalis nostræ iustificationis. Vnde aiunt hæretici, eo ipso, quod per Christi meritum iustificamur, necessario consequi, vt per illud idem meritum, tanquam per formalem causam, iustificemur, quod saltem de causa partiali magis apparenter consequi videtur. Quia, vt propter meritum alterius aliquid conferatur mihi, necessarium est, vt tale meritum mihi imputetur, & tanquam meum reputetur, quia ab illo, cuius est, mihi est donatum; ergo necessario tale meritum concurrit ad talem effectum, tanquam extrinseca forma imputata. Accedit, quod Christi iustitia etiam est causa exemplaris iustificationis nostræ, iuxta probabilem expositionem verborũ Pauli ad Rom. 8. *Quos præsciuit, & prædestinauit conformes fieri imaginis filij sui, vt sit primogenitus in multis fratribus*, & 1. ad Corinth. 15. *Sicut portauimus imaginem terreni, ita & portemus imaginem cælestis.* At vero causa exemplaris est formalis extrinseca: ergo negari non potest, quin iustitia Christi sit aliqua ex parte extrinseca formalis causa nostræ iustificationis.

28. *Dissoluitur prima Instatiæ pars, duplexque sensus eiusdem proponitur.* Ad priorem partem respondeo inprimis in antecedenti assumpto esse posse æquiuocationem, & artificiose esse propositum, cum in rigore, ac proprietate verborum falsitatem contineat. Dupliciter enim intelligi potest, iustitiam infusam non posse nos iustos facere sine merito Christi, vno modo, quia sine tali merito nobis non infunderetur, & in hoc sensu est verissimum, & certissimũ antecedens, quia Christus fuit necessaria causa meritoria nostræ iustificationis, & ideo nulli datur forma iustificans nisi propter Christi meritum, ita, vt sine illo, & absque intuitu illius non esset infundenda. Alius sensus est, quod iustitia infusa etiamsi nobis data fuisset sine merito Christi, (vt dari potuisset, si Deus de sua potestate absoluta voluisset) sola nõ sufficeret ad constituendum hominem iustum coram Deo. Et hunc sensum præseferunt verba dicto modo composita, vt legenti facile patebit; & in solo illo sensu potest antecedens illud obiectionem fundare. Ille autem sensus falsus est, vt probant rationes supra factæ, quia hæc iustitia infusa natura sua talis est, talemque effectum habet; ergo siue detur ex meritis, siue absque illis, animæ infusa, semper eundem positiuum effectum in illa habet. *Retorquetur eadem obiectio in aduersarios sub 1. sensu.* Vnde optime potest obiectio in contrarium retorqueri, sumpto principio illi antecedenti contrario: nam illa iustitia faceret hominem iustum, etiamsi absque merito Christi infunderetur, ergo est integra forma iustificans absque consortio imputatæ iustitiæ Christi.

29. *Merita Christi imputari nobis explicatur, & tutius est dicere applicari.* Ex eodem autem antecedenti in priori, ac vero sensu sumpto nihil potest in contrarium inferri. Solum enim inde infertur, Christi iustitiam esse causam efficientem, seu meritoriam nostræ iustificationis, nõ formalem. Vnde distinguendum etiam est consequens primæ consequentiæ. Nam locutio illa, quod merita Christi nobis imputentur, ambigua esse potest. Nam si imputari dicantur, quia propter illa, ac si nostra fuissent, aliquid nobis datur; sic admitti potest, quia tunc illa imputatio non dicit causam formalem, sed meritoriam, quæ ad efficientem reducitur, & ideo potest esse extrinseca. Si vero illa merita imputari dicantur, quia reputantur tanquam immediate, & per se nos afficientia, sic falsa est locutio, quia sicut merita Christi non ita nobis applicantur, vel imputantur, vt per se nos reddant bene merẽtes, vel operantes, ita neque formaliter iustos constituant. Vnde in hoc posteriori sensu neganda est vtraque consequentia, in priori autem sensu concessa prima, negatur secunda, quia illa imputatio (vt exposui) non ad formalem causam, sed ad efficientem pertinet, Et ideo ad tollẽdam æquiuocationem, præcipuè vbi hæretici verbo abutuntur, melius dicemus, merita Christi nobis applicari, seu communicari, vt Concilium Tridentinum loquitur.

Vnde etiam falsissimum est, quod hæretici, ex eo, quod propter meritum Christi iustificamur, necessario sequi affirmant, vt formaliter per iustitiam Christi iustificemur: nullum enim est talis illationis fundamentum, siue de causa formali integra, siue de partiali sit sermo, q̃a nulla causalitas formalis est cõnexa identicè (vt sic dicam) cum efficiente, ita vt principium efficiens vnius effectus eiusdem sit etiam formale; imo ordinariè petunt distinctionem propter oppositionẽ saltem relatiuã; meritum aũt, vel iustitia Christi est causa efficiens, quæ habitudo denotatur, cum dicimur, propter meritum Christi, vel per Christum iustificari. Ergo nullo modo potest inde inferri, quod per Christum iustificemur, ita, vt particula, *per*, habitudinem causæ formalis denotet. Et ideo in illo modo loquendi semper habitudo causæ meritoriæ denotatur, vt euidenter patet Roman. 5. in illa antithesi: *Sicut per vnius delictum, ita per vnius obeditionem*: nam euidens est, in Adamo non dicere causam formalem. Vnde in illo etiam exemplo futilis inuenitur illa consecutio; filius Adæ est iniustus propter patrem demeritoriè, & effectiue; ergo etiam est iniustus formaliter per patrem; friuola plane illatio: eiusdem autem rationis, & formę est, quę fit in Christo: Nec probatio in fine argumenti adiuncta est alicuius momenti, quia, vt iam dixi, merita Christi non donantur nobis, vt formaliter iustificent, sed vt sint pretium, quo emamus iustitiam, qua formaliter iustificemur: sicut qui dat alteri pretium, quo emat vestes dicitur vestire illum, non formaliter, sed effectiue moraliter, vt constat. 30. *Hæretici illatio denegatur.* *Merita Christi ... reuocantur ad causam efficientem.*

Ad alteram partem de causa exemplari dato antecedenti, negatur consequentia, si in sensu nostrę quęstionis procedat: nam causa exemplaris non est verè formalis, quia non applicatur alteri immediate, vt per se ipsam tale illud denominet, vnde potius reducitur ad efficientem, quia est veluti forma, per quam efficiens operatur. Quod si exemplar sit extrinsecum, & non habeat hanc habitudinem ad efficiens, erit per modum finis extrinseci, quatenus efficiens vnum alteri simile efficere intendit, etiam si neutro, tanquam exemplari, vtatur, sed tantum intrinseca idæa, sicut Deus ad extra operatur. Ac denique si exemplar dicatur extrinseca forma per modum termini, ad cuius similitudinem fit effectus. Sic est æquiuocatio in voce; nam hic non loquimur de forma extrinseca in hoc sensu, sed de illa, quæ per solam denominationem extrinsecam aliquem in tali esse constituit, & sic, dato antecedenti in illo sensu, negatur consequẽtia in sensu, in quo loquimur. Quin potius ex illa causalitate exemplari iustitiæ Christi concludi potest, non habere formalem constitutiuam effectus, vt sic dicam: nam exemplar nõ constituit hoc modo suum effectum, sed inducit in suo genere causæ formam aliquam, per quam effectus ipsum exemplar imitetur, seu illis assimiletur. 31. *Solutio 2. p. instantiæ. Exemplar potius reducitur ad causam efficientem, quam ad formalem.*

Vnde ex eo, quod iustitia Christi est exemplar nostræ iustitiæ, optime infertur iustitiam nostram esse distinctam, & nobis infusam, vt per eam Christo similes reddamur. Et ita illa loca, in quibus dicuntur iusti fieri tales ad imaginem Christi, vel vt tales sunt, portare Christi imaginem potius persuadent, iustificari homines per propriam formam sibi inhærentem; 32. *Exemplar & exemplatum distincta.*

tem, tum quia ita Christus iustus est quoad gratiam creatam, in quo nos illum imitari possumus, tũ quia ratio imaginis, vel eius, quod imaginem alterius portare dicitur, postulat in illo formam similem prototypo. Vnde sicut filius Adæ non dicitur portare imaginem patris, nisi quia in se habet & animæ culpam, seu iniustitiam, & corporis mortalitatem in similitudinem præuaricationis Adæ, ita iusti non dicuntur portare imaginem Christi, nisi propter participatam iustitiam eius. Quam proportionem, & comparationem eleganter explicauit Cyrillus lib. 1. in Genes. circa finem dicens. *In similitudinem præuaricationis Adæ necessario creator omnium suis creaturis succurrendum putauit, radicemque quasi generis secundam molitus est, quæ ad pristinam nos immortalitatem restituat. Vt sicut primi hominis imago impressionem in nobis effecit, adeo, vt omnino nos mori oporteat, corruptionisque laqueo capi, ita post eum secũdum nostrum principium, id est, Christus, & ad eum per spiritum similitudo immortalitatem nobis imprimeret: & sicut illius contumacia subditos nos supplicijs fecit, ita huius obediẽtia Paternæ benedictionis participes nos reddat.* Et infra. *Quippe perabsurdum est, vt Adam terrenum hominem vim maledictionis veluti quandam hæreditatem naturalem ad totum humanũ genus posse transmittere arbitremur: Emmanuelem vero, qui de cœlo est, Deusque suapte natura, & nobis similis esse voluit, secundusque Adam factus est, non tantum roboris habuisse existimemus, vt illos, qui eius familiaritatem per fidem adepti sunt, suæ vitæ participes facere possit.* Simile argumentum copiose tractat Bernhardus Epist. 109. in vltima eius parte, vbi inter alia dicit. *Cur non aliunde iustitia, cum aliunde reatus?* An peccatum in semine peccatoris, & non *iustitia in Christi sanguine?* Et infra. *Denique qui factus est nobis, inquit, iustitia a Deo Patre. Quæ ergo mihi iustitia facta est mea non est? Si mea traducta culpa, cur non & mea indulta iustitia. & sane mihi tutior donata, quam innata.* Et cætera, quæ prosequitur Tandem sic etiam dixit Irenæus lib. 3. capit. 10. in fine spiritum descendisse in Christum, eumque perfectissime vnxisse, *vt de abundantia vnctionis eius nos percipientes saluaremur.*

33. *Corollariũ 3. nec de potentia absoluta posse hominem esse iustum per externã iustitiam.*

Tertio infertur ex dictis, non posse hominem esse iustum per imputationem externæ iustitiæ, non tantum de lege, & ex natura rei, verum etiam nec de absoluta potentia Dei. Prior pars ex dictis constat, & ex posteriori fiet certior. Probatur ergo altera pars, quia esse iustum non est effectus extrinsecæ denominationis, sed intrinsecæ informationis, ergo impossibile est fieri sine intrinseca, & cõnaturali forma, & per extrinsecam suppleri. Consequẽtia est euidens, & antecedens ex dictis, & ex communi omnium conceptione per se notum videtur, quia esse bene dispositum, & affectum ad connaturaliter operandum, dicit intrinsecam denominationem, id autem significat esse iustum. Item à simili declaratur, quia esse rectum non potest concipi per solam denominationẽ extrinsecam, & ideo non potest alicui conferri, nisi per formam, vel modum intrinsecum. Idem ergo est de iustitia, quæ in quadam rectitudine, & æquitate consistit. Secundo declaratur in hunc modum, quia non potest aliquis denominari iustus, nisi vel actualiter, vel habitualiter, quia illa membra immediate, & quasi contradictorie opponuntur: nam actualiter iustum vocamus, qui actu iuste operatur, habitualiter autem eum, qui licet actu non operetur, habet vnde iustus denominetur. Neutro autem modo potest illa esse denominatio mere extrinseca, aut per solam imputationem, ergo. Minor quoad actualem denominationem probatur, quia sumitur à propria, & actuali operatione morali, quæ saltem ex parte voluntatis requirit actum immanentem, ac subinde formam interius inhærentem, & rectam voluntatem formaliter constituentem. Quoad alteram vero partem denominationis iusti habitualiter probatur, quia vel in homine præcessit aliquis actus iustitiæ, vel nullus præcessit. In priori casu non habet talis homo, vnde iustus denominetur, quia à sola potentia non sic denominatur, vt constat, nec ab aliorũ existimatione, quia aliorum existimatio non est vera si rei non est conformis, & ideo non potest rem vere denominare talem, sed apparenter, & quoad hoc eadem ratio est de imputatione Dei, si hominem ab antiquo statu non mutat. Et patet ex denominationibus quasi partialibus iustitiæ, nam homo non potest denominari fidelis, si nec habitum fidei habet, nec habuit vnquam actum, & multo minus potest denominari amans, aut pœnitens, qui nec habitu, nec actu sic fuit affectus, & sic de cæteris: at vero denominatio iusti iuxta declarationem supra datam, est quasi collectiua has omnes complectens, ergo intelligi non potest in homine, qui nec habitum habet, nec iustitiam actu exercuit. Si aũt habuit actum, & reliquit habitũ, iã ab habitu, tanquã à forma inhærente, denominabitur iustus: quod si præcessit actus, & habitũ nõ reliquit, iã actus ipse est forma inhærens, quæ potuit aliq̃ denominationẽ relinquere; an vero illa sola ad propriam, & absolutam iusti denominationem sufficere possit, in cap. 9. videbimus.

34. *Quartum Corollariũ.*

Ex hoc vero vlterius colligitur, solam formam, vel imputationem extrinsecam non posse sufficere etiam de potentia absoluta, ad hominem iustum iustiorem constituendum, sed necessarium esse aliquod augmentum formæ inhærentis, siue illud augmẽtum sit intensiuum eiusdem habitus, siue sit extensiuum per multiplicationem actuum, quod postea videbimus. Abstrahendo autem pro nunc ab his duobus modis, illatio est euidens ex dictis, tum quia tam intrinseca est denominatio comparatiua iustioris, quam absoluta iusti, vt per se patet, tũ quia si post præcedentes actus iustitiæ nullus est additus, & habitus in se auctus nõ est, nulla est facta in tali homine mutatio, vnde positiue iustior possit appellari: quia nec actualiter, nec habitualiter talis est. Et imputari, vel reputari non satis est, nam in his rebus, quæ ad virtutem, vel vitium in moralibus spectant, denominamur ab eo, quod sumus, non ab eo, quod reputamur; sumus autem tales vel per operationem moralem, vel per conuenientem dispositionem ad illam, quod tam in augmento, quam in absoluta appellatione verum est.

35. *Corollariũ vltimum non posse fieri hominem non iustum si habeat infusã iustitiam.*

Vltimo infertur ex dictis, etiam è contrario fieri non posse de absoluta potẽtia, vt homo habeat infusam iustitiam sibi formaliter inhærentem, & quod nõ sit supernaturaliter iustus. Probatur primo inductione, quia non potest quis habere habitum, vel actum fidei, & non esse fidelis, sumpta hac voce cum proportionali denominatione: idemq́; est cum simili partitione accõmodata de amante, sperãte, & similib. ergo idẽ est de absoluta denominatione iusti, quæ omnes illas cõplectitur. Secundo idẽ probatur, quia impossibile est, à forma inhærẽte separari effectum formalem sibi connaturalem, & intrinsecũ, sed iustitia infusa habet hunc effectum formalem ex intrinseca sua natura; ergo ab illa inhærente separari non põt.

Euasio repulsa.

Neq; habet hic locum distinctio de effectu primario, aut secundario, nam hic effectus re vera est primarius, vel in illo includitur. Nam si loquamur de iustitia habituali, illa quoad virtutes proxime operatiuas non potest inesse potentiis, quin illas constituat potentes & propensas, ac subinde recte dispositas ad iuste operandum: quoad gratiam vero animi etiam necessario confert similem rectitudinem, quantum ex parte radicalis principii operationum iustarum in homine operante iustitiam desiderari potest; ergo non potest homo habere inhærentem talium qualitatũ concentum, & nõ esse rectus, & bene affectus circa ista, & hoc est esse iustum. Si autem loquamur de actuali operatione iustitiæ, nõ potest illa inesse, quin hominẽ constituat iustum in tali opere, seu iuste operantem. An vero vel vnus actus præsens sufficiat ad denominationem iusti tribuendam, & similiter an ab actibus præteritis immediate sumi possit, postea videbimus; nunc solum dicimus, eo modo, quo actus valet for-

maliter constituere iustum, non posse talem effectum formalem ab ipso separari. Solum superest difficultas an talis denominatio possit moraliter impediri à peccato permanente in eodem homine, quam difficultatem postea tractabimus.

36. *Prima & superior hæreticorum obiectio alia obiectione repellitur.*

Superest, vt fundamenta hæreticorum dissoluamus. Et in primo afferebantur verba, in quibus Christus *iustitia nostra*, appellatur. At obiicimus hæreticis, quia etiam ipse dicitur nostra sanctificatio, & tamen ipsi dicunt, hominem non sanctificari per solam imputationem sanctitatis, sed per dona inhærentia. Itẽ dicitur Christus nostra sapientia, quis autem dicat, hominem fieri sapientem per imputationem alienæ sapientiæ, nisi aliquam eius participationem in se recipiat. Item Ioan. 11. dixit Christus. *Ego sum resurrectio, & vita*; & tamen non resurgent homines, neque viuẽt in gloria per imputationem resurrectionis, aut vitæ Christi. Item cũ Dauid Psa. 70. dicit Deo. *Tu es patientia mea*, non id dicit, quia per extrinsecam imputationẽ patiẽtiæ Dei, vel Christi esset patiens, sed quia ab ipso erat patientia eius, vt idem ait Psalm. 61. ita enim vnum locum per alium exponit Augustinus lib. 15. de Trinit. cap. 17. Et simili modo idem Augustinus lib. de Spirit. & lit. c. 9. & sequentibus, & aliis locis supra citatis dicit, nostram iustitiã vocari iustitiam Dei, quia est à Deo, qui gratis eam nobis donat. Ita ergo poterit Deus ipse, vel Christus vocari iustitia nostra, quia ab illo est iustitia nostra, vel quia illã nobis promeruit. Vnde Cyrillus Alexandrin. lib. 1. in Genes. circa finẽ post verba citata subiungit. *Atqui alio quoque modo ei coniuncti sumus, cum eius diuinam naturam per spiritum cũ eo communicassemus. In animis enim sanctorum habitat, vt Beatus Ioannes inquit, In hoc sumus, quoniam manet in nobis, quia de Spiritu Sancto dedit nobis, ergo ipse est vita nostra, ipse nostra iustificatio.* Et ita etiam consequenter exponit modum, quo per obedientiam Christi iusti efficimur. Denique Bernard. Serm. 22. in Cantic. c. 10. in eodem causali sensu illa verba Pauli exponit dicens, *Sapientia in prædicatione iustitia in absolutione peccatorum, &c.* Et infra. *Per iustitiam, quæ ex fide est, soluit funes peccatorum gratis iustificans peccatores.* Et infra. *At vero iustitia tua tanta vbique fragrantia spargitur, vt non solum iustus, verum etiam ipsa dicaris iustitia, & iustitia iustificans, tam validusque es ad iustificandum, quam multus ad ignoscendum.* Et infra dicit de Magdalena, cucurrisse in odorem huius iustitiæ Christi, & ita euasisse, *iustam, & sanctam quam Pharisæus* (ait) *exprobrarat, nesciens iustitiam seu sanctitatem Dei esse munus.* Et de Petro ait flendo, *diluisse culpam, & recuperasse iustitiam.* Sic etiam idem Bernard. Serm. de Miseria humana de Deo loquens, inter alia dicit, *Si iustitiam vis habere, ipse iustitia est.* Ex quibus, & ex aliis supra dictis ad cætera testimonia ibi allegata satis responsum est.

37. *Tria corollaria ex responsione ad secundum argumentũ hæreticorũ.*

Secundum argumentum hæreticorum sumebatur ex eo, quod nostra iustitia non est pura, de quo iam dictum est, & nunc breuiter tria colligimus. Primum est, si intelligatur, ipsam iustitiam quam Deus nobis præbet secundum se non esse puram, falsum, & hæreticum id esse, quia gratia ipsa nullam habet maculam, sed rectissime ordinat hominem ad Deum, &, quantum ex se est, maculas peccatorum excludit, & vincit. Vnde sicut Bernhardus Serm. 22. in Cantic. de Christo ait. *Tactus à peccatrice* (scilicet Magdalena) *iustus iustitiam impertit, non perdit, nec sorde peccati, qua illam mundat, se inquinat*: ita nos de ipsa gratia, seu iustitia peccatori infusa idem dicimus. Secundum est, si intelligatur, cum hac iustitia posse in homine esse maculam peccati mortalis, falsum, & hæreticum esse, saltem loquendo secundum legem ordinariam Dei, nam in hoc sensu scriptum est. *Qui natus est ex Deo, non peccat.* Tertium est, si intelligatur, cum hac iustitia posse in homine esse maculas leues peccatorum venialium; hoc quidem verum esse, *quia non est iustus qui non peccet.* Hoc tamen non obstat, quominus illa sit vera iustitia, quia illæ maculæ non excludunt diuinã amicitiam, nec rectum ordinem ad finem vltimum. Et sic dixit Aug. 19 de Ciuit. c. 27. *Quamuis nostra iustitia vera sit propter veri boni finem, ad quem refertur, tamen tanta est in hac vita, vt potius remissione peccatorum constet, quam perfectione virtutis.* Et sic etiam 2. de Peccato. merit. c. 3. & epist. 54. ad Macedonium inquit, nullum esse iustum in hac vita, qui non sit aliquo modo malus, iuxta verbum Christi. *Si vos cum sitis mali, nostis bona dare.* *Sed tamen* (ait Augustinus) *illum dicimus bonum, cuius præualent bona, eumque optimum, qui peccat minimũ, ideoque Dominus, quos dicit bonos propter participationem gratiæ diuinæ, eosdem etiam malos dicit propter vitia infirmitatis humanæ.* Sic etiam Bernard. Serm. 5. de Verb. Isa. c. 6. *Vidi Dominum, &c.* in Calend. Nouemb. circa finem ait *Nostra (si qua est) humilis iustitia, recta forsitan sed non pura. Quomodo enim pura iustitia, vbi adhuc non potest culpa deesse? Recta proinde videri debet iustitia hominum, si tamen peccato non consentiant, vt non regnet in eorum mortali corpore.* Et similia habet Serm. 23. in Cant. circa finem.

38. *Ad Scripturæ loca.*

Et hinc facile respondetur ad loca Scripturæ in illo argumento allata. Nam quod Isaias comparat nostram iustitiam panno menstruatæ, Bernard. dicto Sermon. 5. exponit, dictum esse propter maculam peccatorum venialium, & Sermon. 1. de omnibus Sanctis de imperfectione nostræ iustitiæ coram Deo. Nihilominus literalis sensus est, Isaiam loqui de iustitiis legalibus, vt Hieronymus exponit, & sensit Cyril. lib. 5. in Isa. tom. 6. vbi maxime id intelligit de Iudæis post Christi aduentum seruantibus iustitiam legis. Isaias vero etiam de suo tempore loquitur, vel propter imperfectionem legis, quæ nihil ad perfectum adducere potuit, vel quia ita populus ille tunc faciebat illas legis iustificationes, vt alias esset innumeris peccatis corruptus. *Exponitur locus Isa. n. 6.* Verba autem Dauid, *Non iustificabitur in conspectu tuo omnis viuens* vera sunt, vel quia nullus homo purus est de se omnino innocens apud Deũ, vel quia nemo potest se ipsum iustum reddere, nisi Deus ipsum iustificet. *Explicatur Psal. 142. n. 2.* Denique verba Iob. *Non iustificabitur homo compositus Deo*, variis modis exponuntur. *Expenditur locus Iob.* Primo quia comparatione diuinæ iustitiæ quasi nihil est creata iustitia, sicut esse creaturę dicitur quasi non esse comparatione diuini esse. Sic. Gregor. 4. Moral. capit. 27. alias 26. *Humana iustitia diuinæ comparata iniustitia est.* Secundo exponitur, quia nullus apud Deum ita potest iustificari, vt innocentem se esse demonstret. Sic. Greg. Moral. capit. 21. alias 23. Tertio, & fortasse magis ad literam, dicitur homo, qui à Deo affligitur, nõ posse iustificari comparatione Dei, quia non potest conqueri, quod iniuste patiatur, nec Deo attribuere, quod iniustitiam faciat ipsum affligendo vel affligi permittendo. Et ita in nullo sensu illa verba ad præsentem causam quicquam faciũt.

39. *Optime explicatur locus Rom. 4.*

Tandem ad locum ad Roman. 4. *Credidit, &c.* Respondetur in primis, non posse hæreticos vti illo testimonio, tum quia non loquitur Paulus de fide speciali propriæ iustitiæ, sed de fide dogmatum, qua credimus Deo dicenti, de hac enim euidenter est sermo Genes. 15. quem locum Paulus allegat, tum quia non loquitur de nuda fide, sed de fide, quæ per charitatem operatur, vt idem Apostolus ad Galatas 5. explicuit. Deinde dicimus, illo modo, quo illa fides reputata est ad iustitiam, non falso, sed vere reputatam esse, quia illa fides talem rectitudinem, seu honestatem in Abrahamo posuit, illique inhærentem, vt ratione illius ad iustitiam reputata illi fuerit. Denique addimus, Paulum non dicere, illam fidem reputatam esse tanquam formam iustificantem. quia neque ipsi hæretici admittunt, fidem esse formam iustificantem, alias iam concederent inhærentem iustitiam formaliter iustificantem. Dicimus ergo, illam fidẽ Abrahæ reputatã esse ad iustitiam, id est, acceptatã esse, vel per modum dispositionis, vel per modum meriti de congruo ad iustitiam, non imputatiuam, sed veram, id est, ad impetrandam à DEO per CHRISTVM veram iustitiam, qua non tantum no-

nomine, sed rei veritate, & nominaretur, & esset iustus. Sed de verbo, reputandi, plura in capite decimo dicemus.

40. *Diluitur 3. fundament. & explicantur loca Script.* Ad tertium respondetur, per iustitiam nobis inhęrentẽ non minui, sed augeri Christi gloriã: nam sicut in aliis operibus Dei non pertinet ad perfectionem Dei, quod per se ipsum formaliter perficiat, vel det esse creaturis, sed vt efficiendo communicet illis participationem sui esse; ita in ordine gratiæ, & redemptionis pertinet maxime ad gloriam Christi, vt ab ipso, & ab eius meritis, & iustitia, sit omnis nostra iustitia: non vero spectat ad honorem eius, quod ipse sit nostra formalis iustitia: tum quia esse formam non est perfectio simpliciter, tum etiam quia illo modo nostra iustitia non esset vera, & realis, sed nomine tantum. Nec testimonia Scripturæ, quæ ibi afferuntur, noua responsione indigent. Reprehenduntur enim à Paulo qui de sua iustitia præsumunt, id est, de illa, quam suis viribus per legis obseruationem habere se putant, non vero iis, qui in Christo, & de iustitia, quam ab illo se habere confidunt, gloriantur. Et hoc modo distinguit ibi Paulus iustitiam nostram à iustitia Dei, vel Christi, & iustitiam legis à iustitia fidei, vt cum Augustino satis declaratum est.

CAPVT VIII.

An forma iustificans sit habitus, vel actus, vel vterque simul?

1. *Sensus quæstionis.* IN præcedenti capite ostensum est, formam iustificãtem esse inhærentem homini iustificato; verumtamen quia esse formam inhærentem tam actibus, quam habitibus gratiæ conuenit, videndum superest, quis illorum sit huiusmodi forma. In quo puncto non sunt variæ quæstiones confundendæ, sed accurate distinguendæ, vt vniuscuiusq; assertionis veritas, & certitudo constare posit. Primo enim hic non tractamus quæstionem, an detur in nobis gratia inhærens habitualis præter actualem; hoc enim in lib. 6 actum est. Sed supposita vtraque gratia, illas inter se comparamus, in ordine ad effectũ iustificationis formaliter conferendum, & cui tribuendus sit, inquirimus. Nam hæ duæ quæstiones diuersæ sunt non solũ apud hæreticos, qui admittunt hos habitus, & negãt iustificare, sed etiam apud Catholicos, qui licet censeant esse certum dari hos habitus, non tamen ita certum esse putant, illos esse formam iustificantem, vt videbimus. Et in actibus aperte distinguũtur hæ quæstiones, cur ergo nõ distinguẽtur in habitibus? Deinde quia in formali effectu iustificationis duo distinximus, scilicet, exclusionem culpæ, & internam animæ renouationem positiuam, quæ sufficiat constituere hominem simpliciter iustum, ablata culpa: hic de hac sola posteriori parte iustificationis tractamus, dicturi postea de forma peccatum excludente. Deni- *Tria in hac quæstione disputari possunt.* que supposito hoc sensu, tria puncta in titulo includuntur, primum est, an sola gratia habitualis præcise spectata, & sine actu sit sufficiens forma constituens formaliter hominem iustum quoad positiuum iustitiæ effectum? Est autem sermo de habituali gratia, non pro vno speciali habitu, nec pro collectione omnium, sed simpliciter, & confuse, postea enim aliud tractabitur. Secundũ est, vtrum etiã act⁹ per se sit sufficiens forma iustificans? Tertium, vtrum tam actus, quam habitus sit tantum forma partialis, & ex vtroque vna integra causa coalescat? Hoc vero tertium, resolutis prioribus, fere cessat, vt videbimus.

2. *Primum quæstionis punctum, & primi opinio circa illud.* In primo puncto aliqui auctores Catholici, licet infusos habitus admittant, dicunt nihilominus, illos non esse causam formalem iustificationis, saltem in adultis. Hæc sententia tribui solet Iansenio Luc. 7. quia dicit, actum dilectionis esse causam formalem iustificationis, & non esse dispositiuam, ita intelligẽs verba illa, *Remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum:* putant enim particulam, *quia*, formalem causam denotare. Ille tamen non negat exprese gratiam habitualẽ esse causam formalẽ, & ideo eius opinio magis ad secundum punctum pertinet. Idemque censeo *Opinio. 2.* de opinione aliorum, qui licet gratiæ habitibus causalitatem hanc formalem concedant, negant nihilominus esse necessariam in omnibus iustificatis: nam in adultis, qui per contritionem extra sacramentum iustificantur, putant, actum contritionis, vel dilectionis Dei super omnia esse sufficientem formam iustificantem illos, quantum est ex parte sua: quamuis de facto non audeant absolute asserere, illos formaliter iustificare. Quam opinionem sustinet P. Vazq. 1. 2. d. 203. vt in sequenti puncto, & latius in capite 13. videbimus. Alii denique putant, rem esse incertam, & pro- *Opinio. 3.* babiliter posse hanc formalem causalitatem, tam actibus, quam habitibus tribui. Ita sentit Stapleton. lib. 5. de iustificat. cap. 8. & fundari videtur quia Scripturæ indifferenter loquuntur, quod in discursu capitis expendemus.

3. *Resolutio capitis quo ad primum punctum.* Dicendum vero in hoc puncto censeo, gratiam habitualem formaliter sanctificantem, hominem, & gratum illum constituentem esse formam iustificantem, ita necessariam ad hunc formalem effectum cõferendum, vt de facto nullus fiat iustus coram Deo quocunque modo, nisi per huiusmodi formam. Ita docent ex modernis Auctoribus Bellarminus lib. 2. de Iustificatio. c. 15. & 16. & Vega lib. 7. in Trid. cap. 24. Ille namque nihil distinguit inter illas quæstiones, an dentur habitus infusi, & an formaliter iustificent? Et eodem fere modo sentire videtur Valentia tom. secundo disp. 4. quæst. 3. puncto 4. idem sentit in disp. 8. q. 6. part. 3. Nam licet generatim loquatur de iustitia inhærente, in probationibus satis aperte declarat, se loqui de gratia habituali, quæ augeri potest, & dat facultatem recte operandi. Soto etiam in 4. d. prima q. 3. artic. 1. satis post medium § *Sed antequam*, pro certo supponit, *Esse ab Ecclesia constitutum, hominem fieri gratum Deo per gratiæ qualitatem*, intelligit autem de habituali gratia, quam causant sacramenta, de qua re ibi disputat, nihilque distinguit inter esse gratum, vel iustum. Magis vero id explicauit libro secundo de Natura, & grat. cap. 18. Eandem sententiam docet Ruardus articulo octauo §. *Manifestum est; Iustificationem fieri per infusionem iustitiæ, quæ est qualitas permanens*, nomine enim permanentis qualitatis habitualem plane intelligit, vt in consequentibus, & allegationibus Concilii Tridentini satis declarat. Addit tamen limitationem obscuram, *Vel per modum huiusmodi qualitatis se habent.* Vnde non videtur simpliciter confiteri esse qualitatem permanentem, sed vel illam, vel aliquid per modum huiusmodi qualitatis, quod fortasse fecit, vt abstineret à nomine *qualitatis*, quia Cõcilium illo nomine non est vsum, sed non est necessaria illa correctio, quia si est entitas realis, & animæ inhærens permanenter non potest esse, nisi qualitas, & habitus, vt in lib. 6. declaratum est.

Fuit etiam hæc sententia cõmunis inter antiquos 4. *Assertionem superiorem satis exprimit D. Thom.* Theologos: nam illi etiam nihil distinxerunt inter re- uocationem animi internam, & iustificationem, nec inter esse gratum, & sanctum, vel iustum, nec inter formam vnam, vel aliam ex dictis perfectionibus formaliter tribuentem, & ideo vbicunque docent, hominem esse gratum, per gratiam permanentem, & inhærentem ipsi, etiam cum non operatur, eidem formæ attribuunt iustificationẽ. Exprese hoc tradit D. Thom. 1. 2. q. 109. ar. 7. quatenus ait ad resurgendum à peccato necessarium esse *habituale donum gratiæ, quo decor animæ restituatur, & macula peccati excludatur.* Et exprese in q. 111. art. 2. vbi sic ait. *Habitualis gratia in quantum animam sanat, vel iustificat, vel gratum Deo facit, dicitur operans*, vtique formaliter, vt in Solut. ad 1. declarat, & latius q. 27. de Verit. art. 5. vbi in corpore dicit, solam gratiam habitualem efficere hominem gratum, & illã ab

ab actibus diſtinguit. In ſolutione vero ad 1. dicit, iuſtificationem impii fieri per gratuiti doni infuſionē, & ſic dici gratiam operantem, quatenus animam informat. Et optime id docet in quarto diſtinct. 17. quęſtione prima artic. 1. in corpore, & ad 1.

5. *Eadem aſſertio ſumitur ex eodē S. Doctore aliis in locis.*

Sumitur ex eodem. 1. p. q. 95. artic. 1. & q. 100. art. 1. ad 2. quatenus ait, iuſtitiam originalem principaliter & quaſi radicaliter fuiſſe gratiam; & in 1. 2. q. 83. art. 2. ad 2. dicit, iuſtitiam originalem principaliter fuiſſe in eſſentia animæ, quia nimirum primo iuſtificabat hominem apud Deum, & ideo in hoc loco vltimo etiam dicit peccatū originale eſſe in eſſentia animæ. Addit vero in aliis locis, nunc in iuſtificatione reſtitui iuſtitiam orginalem quoad formale, id eſt, quoad gratiam, vt videre licet in 2. d. 32. q. 1. art. 1. ad 1. conſtat ergo iuxta ſententiam D. Thomæ, habitualem gratiam eſſe formam, qua iuſtificamur. Atque ita illam principaliter comprehēdit ſub infuſione gratiæ, qua iuſtificamur. 1. 2. q. 113. art. 2. 6. & 8. & fere per totā. Eadē ſententia tribui pōſt antiquis Theologis in 1. d. 17. & in 2. d. 26. quatenus contra Magiſtrum docent, charitatem eſſe habitum creatum & infuſum. Nam, qui illum à gratia, quæ ſit in eſſentia animæ, non diſtinguunt, dicunt, illam eſſe formam ſanctificantem, qui vero diſtinguunt illam à gratia ſanctificante, hanc cenſent eſſe formam iuſtificantem. Tribui etiam poteſt Patribus citatis in lib. 6. cap. 1. & 3. & in hoc libro cap. 1. & 2. Et ſimiliter ſumitur ex Scripturis, vt explicando Concilium Trident. adnotabimus.

6. *Probatur aſſertio ex Trident.*

Primo itaque ac præcipue probatur aſſertio ex definitione Concilii Trident. ſeſſ. 6. cap. 7. dicentis, Deū infundere nobis formam inhærentem animæ, qua nos iuſtificat. Sed quia actus etiam charitatis eſt forma inhęrens animæ, & poteſt dici à Deo infuſus, ideo vlterius probandum eſt, loqui Concilium de tali forma, quæ poſſit eſſe ſine actu, quam nunc habitualem vocamus, vt ſæpe dixi. Hoc autem probatur primo quia Deus infundit infantibus illam formam ad iuſtificandos illos, & in illis non eſt actus: ergo eſt forma habitualis. Maior probatur, quia infantibus remittitur peccatum originale per Baptiſmum, & non remittitur, niſi per gratiam infuſam, vt idem Conciliū definit ſeſſ. 5. canon. 5. & ideo ſeſſ. 7. canon. 13. de Batiſmo, definit, infantes baptizatos vere computari inter fideles, intelligit autem inter fideles iuſtos, iuxta doctrinam Auguſtini lib. 1. de Peccatorum merit. cap. 19. & lib. 3. c. 2. Et conſtat, quia ſunt digni regno cœlorum, & ad illud accepti ſecundum præſentem iuſtitiam, iuxta illud Marc. vlt. *Qui crediderit, & baptizatus fuerit, ſaluus erit*, & illud Ioan. 3. *Niſi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu S non poteſt introire in regnum Dei:* nam ibi continetur promiſsio ingreſsus pro renatis, ſaltem ſi in eo ſtatu perſeuerent. Ergo in paruulis etiam verum eſt, quod Concilium definit, iuſtificari per formam inhærentem.

7. *Euaſio conuincitur falſitatis.*

Dicet fortaſſe aliquis, Concilium fuiſſe loquutum de ſola iuſtificatione adultorum: nam in cap. 5. ſic ait: *Declarat præterea, ipſius iuſtificationis exordium in adultis à Dei per Ieſum Chriſtum præueniente gratia ſumendum eſſe.* Sed in primis id eſt per ſe incredibile, cum Concilium generalem doctrinam contra vniuerſales etiam errores tradat. Deinde ex illomet loco contrarium colligitur, nam ibi tantum additum eſt verbum illud, *in adultis*, quia illi tantū ſunt capaces diſpoſitionis: Vnde voluit potius inſinuare Concilium, in cæteris omnibus, quæ ad diſpoſitionem recipientis non pertinent, doctrinam eſſe omni iuſtificationi, etiam paruulorum, communem. Denique in ſeſſ. 5. canon. 4. ſatis docuerat, paruulos baptizari, vt à peccato purgētur, & cap. 5. addit, mundari per gratiam, quæ in baptiſmate confertur etiam paruulis, vt ex ſeſſ. 7. oſtendimus: in dicta vero ſeſſ. 6. ſatis clare docet, gratiam baptiſmalem eſſe iuſtitiam inhærentem, ergo cōprehendit ſub illa definitione paruulos. Et ideo alii hoc argumento conuicti fatentur, aſſertionem poſitā eſſe tam certam in paruulis, vt ſine errore in fide negari non poſsit, quia licet non ſit in terminis definita, tamen tam euidenter ſequitur ex definitione fidei, vt plane ſit error illam negare, nihilominus vero negāt, habere tantam certitudinem in adultis.

8. *Aſſertio ſuperior tam certa eſt in adultis quā in paruulis contra aliquos Doctores.*

Contra hoc vero inſto vlterius, & probo eſſe eandē rationem, & certitudinem de adultis. Primo quia Concilium tradit doctrinam communem paruulis, & adultis vno eodemq; verbo *iuſtitiæ inhærentis*; ergo ſi in paruulis loquitur de iuſtitia habituali, etiam in adultis, quia nec loquitur æquiuoce nec confuſe, ſeu abſtracte. Quin potius in illis capitibus. 5. 6. & 7. ſpecialiter loquitur de iuſtificatione propria adultorū, quæ eſt per propriam diſpoſitionem, & nihilominus, quoad cauſam formalem, eam ponit, quæ eſt communis etiam paruulis, quia illis communis eſt iuſtificatio, quoad ſpeciem, & eſſentiam, vt ſic dicam, quia nimirum eadem eſt iuſtitia, qua adulti, & infantes iuſtificantur. Quod probo vlterius teſtimonio Auguſtini libro 1. de Peccatorum merit. cap. 9. & 10. vbi cum dixiſſet, homines iuſtificari imitando actiones Chriſti addit præter hanc imitationem, *operari Deum intrinſecus in nobis gratiæ ſuæ illuminationem*, & hoc ſtatim probat his verbis *Hac enim gratia baptizatos quoque paruulos ſuo inſerit corpori, qui eum imitari aliquo modo nondum valent.* Vbi expendo illud ſignum demonſtratiuum: *Hac enim gratia.* Nam per illud aperte oſtendit, eandē eſſe gratiam, qua paruuli, & adulti intrinſecus iuſtificantur, quod etiam indicauit per illam particulam, *Quoque.* Vnde ſubiungit. *Dat etiam ſui ſpiritus occultiſsimam fidelibus gratiam, quam latenter infundit, & paruulis.* Ergo ex iuſtificatione interna paruulorum colligit ſimilem iuſtificationem adultorum, ergo ſi prior eſt, per formam ſtabilem, & permanentem, etiam poſterior, ergo tam certa eſt aſſertio in adultis, quam in paruulis.

9. *Confirmatur Concil. Vienen.*

Præterea idem confirmo ex dicto generali definitione eiuſdem Concilii per baptiſmum conferri omnibus gratiam, qua deletur originale peccatum: nam ſicut baptiſmus eſt vnus, ita etiam effectus eius, & gratia, quam primo, ac per ſe confert, vna eſt, ergo ſicut hæc eſt habitualis iuſtitia in paruulis, ita etiā in adultis. Simili enim argumento Concilium Vienenſe in Clementina vnica de Summa Trinitate, & fide Catholica §. vlt. è contrario colligit, infundi paruulis iuſtitiam habitualem, ſi infunditur adultis. Quia efficacia mortis Chriſti, quæ per Baptiſmum applicatur generalis pariter eſt omnibus baptizatis. Et confirmatur hoc maxime, quia per ſe euidens eſt, baptiſmum (id idem eſt de pœnitentiæ ſacramento) interdum conferre nouum actum ſaltem per ſe loquendo, & ex neceſsitate: nam, iuxta communem ſententiam Theologorum, facit ex attrito contritum, non mutando actum, ſed infundendo habitum. Quod enim non fiat mutatio in actu amoris, vel doloris, quando actu funditur aqua, vel profertur ſacramenti forma ſuper adultum, fere poteſt experientia conſtare: nam ſæpe contingit peccatorem eſſe tunc actu diſtractum, vel non cogitantem de Deo, vel de peccatis, immo aliquando euenit, vt ſit incapax actus, quia in amentiam incidit, vel ita eſt oppreſſus ægritudine, vt nihil ſentiat, teſte Auguſtino libro primo de Adultor. coniug. capitul. vltim. & nihilominus iuſtificatur virtute Sacramenti, ergo etiam in adultis, iuſtitia, qua formaliter conſtituuntur iuſti, eſt forma permanens, ſine actu, ac ſubinde habitualis.

10. *Alia inſtātia in aliam euaſionem.*

Dicunt aliqui, diſcurſum hunc recte quidem conuincere, quando adulti per ſacramentum primo iuſtificantur, & tunc aſſertionem eſſe æque certam in eis, ac in paruulis, nihilominus tamen non procedere ſaltem cum eadem certitudine, quando per contritionem, & dilectionem Dei ſuper omnia extra ſacramentum iuſtificantur, quia tunc habent nobilorem formam actualem, quam non habent illi, qui

qui cum sola attritione per Sacramentum iustificantur. Sed nihilominus ostendo, in illis etiam esse æque certam assertionem. Primo quia secundum fidem etiam illi non iustificantur per illum actum, nisi in voto baptismi, aut pœnitentiæ respectiue, vt docet Cõcilium Sessione sexta, & septima, & 14. Votum autẽ Sacramenti est propter effectum eius, quia scilicet, est medium necessarium ad obtinendam iustitiã, per quam culpa remittitur; ergo iustitia illa, per quam formaliter constituitur iustus ille, qui iustificatur per contritionem, vel amorem, est eiusdem rationis cum illa, per quam iustificatur, quando recipit sacramentum; ergo sicut vna est habitualis, ita etiam altera. Probatur consequentia, tum quia hæc iustitia datur ad eundem effectum, & ad eandem remissionem peccatorum, & quasi ad supplendum tunc effectum sacramenti quoad informantem iustitiam, tum etiam quia, si extra sacramentum iustificaret actus, & non habitus, non obtineretur iustitia in voto sacramenti, quia ipse actus non obtinetur in voto sacramẽti, sed potius ipse in se cõtinet votum sacramenti.

11. *Probatur instantia ex Tridentin. verbis.* Secundo probatur hoc directe ex verbis Concilii, quibus inchoat capite septimo, sessione sexta. *Hanc dispositionem seu præparationem iustificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio sed & sanctificatio & renouatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum.* Ex quibus verbis supra probaui, esse ibi sermonem de gratia habituali, quia subsequi dicitur ad dispositionem, quæ includit omnem actum. Et tamen per illammet gratiam dixit Concilium fieri iustificationem, quæ sequitur ad dispositionem, ergo ipsa etiam iustificatio fit per formam distinctã ab actibus, & posteriorem illis, saltem ordine naturæ, quæ non potest esse, nisi habitualis gratia. Et confirmatur hoc: nam paulo inferius dicit Concilium, *iustitiam, per quam iustificamur, dari vnicuique secundum propriam vniuscuiusque dispositionem, & cooperationem,* hoc autem dicitur recte de gratia habituali, in actualem autem non potest conuenire, vt per se constat. Item satis indicat Concilium dispositionem ad iustitiam fieri à nobis cooperantibus diuinæ motioni, & auxilio, iustitiam autem ipsam fieri, & infundi à Deo solo: ergo sentit, non esse actum, sed habitum. Denique dicit, baptismum esse instrumentalem causam iustitiæ, cum tamen non sit instrumentalis causa nostrorum actuum.

12. *Refellitur quorundã Auctor. expositio super Concil verba.* Non desunt tamen, qui occasione horum verborum, quæ vltimo loco proposui, affirmare audeant, totam illam doctrinam Concilii intelligendam esse de iustificatione sola, quæ fit per realem susceptionem baptismi. Et quia baptismus non exigit de necessitate contritionem, sed cum attritione suum cõfert effectum, dicunt vlterius, in toto illo capite, & præcedenti solum loqui Concilium de iustificatione, quæ fit cum imperfecta dispositione per attritionem de qua recte dicitur, ad illam sequi iustificationem medio sacramento baptismi infundente habitualem iustitiam. Verumtamen neque hoc per se satisfacit propter priores rationes, neque est ad mentem Concilii. Omnino enim dicendum est, Concilium absolutam, & perfectam de prima iustificatione doctrinã tradidisse, ac proinde loqui absolute de iustificatione quamuis meminerit baptismi, quia in lege gratiæ per *Mens Concilii declaratur.* se, ac regulariter ad iustificationem concurrit. Et eadem ratione censeo loqui de dispositione, siue perfecta, siue imperfecta, quæ sufficiens, vel necessaria fuerit iuxta modum iustificationis. Hoc probo primo ex titulo, & initio totius Sessionis, proponit enim Concilium simpliciter tradere doctrinã de iustificatione pro omni tẽpore necessaria, & ita in cap. 4. describit iustificationem generaliter abstrahẽdo à reali susceptione Sacramenti. Imo in eodem capite subdit, illam translationem à statu peccati ad statum gratiæ, quæ fit per iustificationem, post promulgatum Euangelium nulli contingere, *nisi per baptismum, aut in voto illius:* Ergo loquitur de vtroq; modo iustificationis, ergo etiam dispositionem assignat, quæ vtrique possit conuenire, ergo tota illa doctrina capitis septimi de vtroque, atque adeo de omni prima iustificatione intelligenda est.

13. *Confirmatio ab incõmodo.* Et confirmatur, quia alias valde diminuta fuisset doctrina Concilii, non explicando modum, quẽ per se requirit iustificatio, & non satis hæreticis (quod maxime intendit) restitisset, cum illi, & vniuersaliter loquantur de iustificatione, & maxime de illa, quæ extra Sacramentum fit, nam ipsi nullam putant, per sacramenta fieri. Maxime vero hoc conuincitur ex can. 3. dicente. *Si quis dixerit sine præueniente Spiritus S. inspiratione, & eius adiutorio hominẽ credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse sicut oportet, vt ei iustificationis gratia conferatur, anathema sit:* in hoc loco nemo negare potest, quin Concilium comprehendat dilectionem perfectam, & super omnia, & pœnitentiam etiam perfectam per contritionem, tum quia hi sunt perfectissimi actus, ad quos maxime est necessaria inspiratio, & adiutorium Dei: tum etiã quia alias ex vi illius definitionis non esset de fide, ad illos actus esse necessaria illa auxilia, quod est contra omnes, & dici nullo modo potest. At vero de omnibus illis actibus dicit Conciliũ, præparare hominem, *vt ei iustificationis gratia conferatur,* ergo distinguit hanc iustificationis gratiam, tanquam habitualem, & à solo Deo inditam ab omnibus illis actibus. Et hoc ipsum expresius in quarto sequenti canone declarauit, dicens. *Vt se ad iustificationis gratiam disponat.* Vnde manifestum est doctrinam datã in prioribus capitibus continere has definitiones, & in eodẽ sensu fuisse traditam. Propter hanc ergo doctrinam *Corollariũ.* Concilii censeo esse certam assertionem positam in omni iustificatione, & non solum in lege gratiæ, sed etiam in lege scripta, vel naturæ: semper enim data fuit iustitia in fide Christi & per pœnitentiã, seu contritionem, vt in sess. 14. idem. Concilium definit, & in sequentibus attingemus.

14. *De Scripturæ & Sanct. Pat. mente.* Ex hac ergo doctrina Concilii colligo, eundẽ fuisse sensum diuinarum Scripturarum, & Sanctorũ Patrum, de iustificatione nostra per Christi gratiam infusam loquentium. Huiusmodi sunt illa Scripturę testimonia, in quibus dicitur Christus lauare, sanctificare, & iustificare Ecclesiam suam per baptismum, quia, vt dixi, per baptismum non datur, nisi habitualis iustitia. Sic 1. Cor. 6 *Hæc quidem fuistis sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed iustificati estis,* vbi videndus est Chrysost. Hom. 16. & ad Ephes. 5. *Mundans eam lauacro aquæ in Verbo vitæ,* & ad Tit. 3. *Saluos nos fecit per lauacrũ regenerationis & renouationis Spiritus S quem effudit in nos abunde per Iesum Christum Saluatorem nostrum vt iustificati gratia ipsius hæredes simus secundum spem vitæ æternæ.* Vnde probatur idem ex effectu aliorum Sacramentorum, nam per pœnitentiam reparatur iustitia post baptismum amissa, per alia Sacramenta augetur eadem iustitia, vt ex eodem Concil. sess. 7. cõstat, & ex Scripturis passim. Ac deniq; qualis est iustitia quæ per sacramenta confertur, vel augetur, talis est iustitia, quæ ex opere operantis per bona merita, vel dispositiones solet obtineri, vt omnia allegata conuincunt. Quibus addi possunt testimonia, quibus in pręcedenti lib. c. 1. ostendimus, habitare Deum in iustis per dona permanentia. Vbi etiam diximus, sicut Spirititus S. non venit ad animam iusti, nisi infundendo illi nouam gratiam, ita non habitare in illo permanenter, seu quando actu non operatur, nisi conseruando aliquã permanentem formam supernaturalem, seu, quod idem est, aliquã habitualem gratiam. Ad eum igitur modum nunc ex eo, quod Concilium docet, hominẽ iustificari per formam inhærentem, recte colligimus, illud intellexisse, constitui iustum per formam, quæ in illo inhærenter permanet, quãdiu iustus est, & hãc vocamus formam habitualẽ: nam iustificatus permanet vere, & realiter iustus, etiam cum non operatur.

15. *Theologica* Vltimo possumus addere rationes, Theologicam,

ratione probatur. & moralem, Theologica est, quia tunc homo efficitur iustus, quando ex Deo nascitur, & filius Dei constituitur, ergo per eandem formam iustificatur, per quã ex Deo generatur, & constituitur filius Dei, sed hæc forma est habitualis gratia, per quam participat homo diuinam naturam, vt supra ostensum est, ergo eadem est forma iustificans hominem. Quæ ratio tota habet fundamentum in Ioan. epist. 1. cap. 3. vbi ait, *Iustum nasci ex Deo, & esse filium Dei & non posse peccare, quia semen Dei manet in illo*, indicans, hoc semen Dei, quod est gratia diuina, esse permanenter in iusto. Ratio autem moralis est, quia homo non est iustus, quia vnũ, vel aliud opus iustitiæ facit, sed quia permanenter, & stabiliter est bene dispositus ad iuste operandum, est autem sic dispositus per habitualem iustitiam, ergo hæc est forma iustificans hominem. Et ideo Augustinus sæpe repetit, hominem operari iusta, quia iustificatus, & iustus est, vt late refert, & expendit Bellarminus libro secundo de Iustification. capit. 15. & præcipuus locus est, quẽ supra allegamus ex concion. 26. in Psalm. 128. vbi distinguit iustitiam, vt est virtus & vt est opus iustitiæ, & priori modo dicit esse opus gratiæ, per quam iustificamur. Et de illis locis plura in sequenti libro dicturi sumus. Atque hæ duæ rationes locupletari possunt ex dictis cap. 1. lib 6. & cap. 1. 2.

Moralis ratio in idem institutum.

3. Ratio. & 7. huius libri. Quibus tertia ratio addi potest, quia illa forma iustificat formaliter hominem, quæ formaliter expellit peccatum, sed huiusmodi forma est habitualis gratia, ergo hæc est, quæ iustificat. Hæc vero ratio pendet ex dicendis in capitibus sequentibus ideoque illam remittimus,

16.

Obiectio ex locis Scripturæ. Contra hanc assertionem obiici possunt, quædam Scripturæ testimonia, in quibus iustificatio videtur tribui actibus iustitię, vt est illud Roman. 2. *Factores legis iustificantur*, & 1. Ioan. 3. *Qui facit iustitiam iustus est.* & ibidem, *Qui habet hanc spem sanctificat se*, & similia.

Solutio. Respondemus, in huiusmodi testimoniis, etiam si de propria iustificatione intelligantur, nullum esse verbum indicans causalitatem formalem, vnde vel de alio genere causæ, vel interdum etiam de effectu, & signo iustitiæ intelligenda sunt. Et in verbis quidem Pauli probabile est, quod supra dixi, verbum *Iustificabuntur*, non significare, quod fient iusti, & quod in iudicio Dei declarabuntur iusti. Et licet accipiatur in priori significatione, exponitur ab Augustino de Spirit. & liter. cap. 26. ita, vt facere legem, sit effectus iustitiæ, non causa, vt sit sensus, qui volunt esse factores legis iustificabuntur, id est, adhibebunt curam, vt iustificentur. Et licet sumatur causaliter, intelligitur, vel meritorie quoad augmentum iustitiæ sicut Iacobus cap. secundo dixit, Abrahamum iustificatum esse ex operibus, vel dispositiue quoad acquisitionem iustitiæ. Et vtroque modo possent exponi verba Ioannis, licet in prioribus magis videatur loqui de signo iustitiæ, & virtute à posteriori, & ex effectu ostendere, illum esse iustum, qui iuste operatur, iuxta illud, *Ex fructibus eorum cognoscetis eos.* Matth. 7.

17.

2. Quæstionis pũctũ & 1. opinio circa illud. In secundo puncto est aliquorum opinio, actualẽ gratiam, nimirum actum charitatis Dei perfectum de se sufficientem formã esse ad iustificandum hominem tam primario, & positiue quoad perfectionem iustitiæ, quam consequenter expellendo peccatum. Sed hæc posterior pars infra tractanda est, vt sæpe dixi. Nunc prior ita exponitur, quia licet Deus statueret, non infundere habitus, per talem actum sufficiẽter iustificaretur homo tanquam per inhærentem iustitiam perfectam, vel certe licet Deus infundat habitus, si contingat actum illum prius afficere, & informare animam, eo ipso illam iustificat ante habitum, siue habitus postea adueniens sit iustificare, siue non. Et hoc videtur sensisse etiam de facto Iansenius supra. Vazquez autem varie loquitur, nam in 1. 2. disp. 203. postquam late probauit, quantum potuit, actum esse formam iustificantem, tandem in cap. vlt. ita limitat, vel corrigit sententiam, vt dicat, actum de se habere ad hoc sufficientem virtutem, si separetur ab habitu, nunc autem, iustificationem, & emundationem à peccato fieri per habitum gratiæ, non per contritionem. At vero in 3. p. disp. 2. cap. 7. n. 62. dicit, in adulto, qui iustificatur extra sacramentum magis certum esse, eum iustificari contritione, tanquam forma, quã gratia habituali. Sed hoc posterius verum non esse, ex dictis in primo puncto satis constat, & in præsenti confirmabitur, in quo de altera parte, scilicet de sufficientia actus ad iustificandum dicendum est.

Nihilominus assero, nullum actum supernaturalẽ, neque aliquorum actuum collectionem esse per se formam natura sua sufficientem ad constituendum hominem simpliciter, & absolute iustum. Hanc assertionem D. Thomæ, & communem Theologorum esse censeo, tamen quia non formaliter illam asserunt, sed vt in aliis principiis continetur, ideo illos hic nõ referam, sed modos, quibus inducendi sunt, insinuabo. Probatur ergo primo, quia eadẽ est forma iustificans formaliter quæ formaliter expellit peccatũ, sed actus dilectionis Dei siue per se spectatus, siue cum aliis fidei, spei, & pœnitentiæ non est formaliter expellens peccatum vi sua, & ex sua intrinseca natura, ergo nec est forma iustificans. Collectio euidens est: maior & minor sunt communes Theologorum, vt in sequẽtibus capitibus videbimus, vbi etiam omnino veras esse ostendemus. Vnde hæc ratio, quæ fundamentalis est in hac materia, suppositis præmissis, nullum patitur subterfugium. Est autem quasi à posteriori ex negatione secundarii effectus colligendo negationem primarii pendetque ex dicendis de illo effectu, & ideo de illa ratione, & pluribus testimoniis, quibus fulciri potest, hic amplius non dicam. 18. *Resolutio huius disputationis.* *Ratio 1. fundamentalis.*

Secundo argumentor in hunc modum. Ex communi sententia Theologorum actus supernaturales, etiam perfecta dilectio Dei, sunt dispositiones ad iustificationem, seu ad hoc, vt homo fiat iustus illique iustitia infundatur, ergo sunt dispositiones ad formam iustificantem formaliter, ergo illi nõ sunt forma sufficiens ad formaliter iustificandum ex eadem communi Theologorum sententia. Maiorem ostẽdemus in libro sequenti, in quo de causis gratiæ, & iustitiæ acturi sumus, vbi communem illam sententiam verissimam esse probabimus. Prima autem consequentia per se euidens est, quia in omni forma, quæ educitur de potentia subiecti, seu in illo, fit depẽdenter ab ipso tã in fieri, quã in esse, eadẽ est dispositio ad productionẽ formę, quæ est ad informationẽ, seu vnionem eius cũ subiecto, quia talis forma nõ per se fit, sed in subiecto, vnde in rigore nõ producitur sed educitur, vel cõproducitur cũ ipso composito, ergo dispositio ad esse, vel fieri cõpositi est dispositio ad formã constituentẽ illud, ergo in præsenti, actus dilectionis, quæ hominem disponit, vt fiat iustus, seu, quod idem est, vt iustificetur, est etiam dispositio ad ipsam formam formaliter iustificantem. Iam vero altera consequentia videtur ex terminis euidẽs, tum quia causa dispositiua est distincta à formali respectu eiusdem effectus, imo in genere causæ materialis est causa illius formæ, ad quam disponit, ergo non potest ipsa eundem formalem effectum conferre: tum etiam quia si dispositio ipsa daret eundem effectum formalem, in eius productione esset completus totus effectus, & ita superflua esset alia forma, ad quam illa disponeret. Vt in præsenti, si act⁹ cõtritionis, vel dilectionis formaliter cõstitueret hominem iustũ, ibi esset completa iustificatio, ac proinde non esset ille actus dispositio ad iustificationem. 19. *2.*

Vnde argumẽtor tertio, quia alias in iustificatione adultorum, per se loquendo, & seclusa efficacia sacramentorũ semper concurrent duæ causæ formales iustificantes, quarũ singulę per se sufficiãt hominẽ vere, ac cõplete iustum cõstituere, nimirũ actus charitatis, vel cõtritionis, & habitus gratiæ: suppono enim vt omnino certũ, semper infundi hũc habitũ in iustificatione, quomodocunque, & cum quacunque dispositione fiat. 20. *3. fundam.*

Vnde

Vnde vlterius sequitur, quoties homo per contritionem iustificatur, duas iustificationes in illo fieri: vnam per actum, aliam per habitum, quia vterque est sufficiens forma, de habitu enim id est à nobis ostensum, & de actu affirmatur à contraria sententia, & vtraque causa inest, & informat. Vnde non habet locum euasio, si quis dicat, in eo casu non vtramq; formam, sed eam, quæ primo introducitur, saltem prioritate naturæ, formaliter conferre talem effectum, & impedire aliam, ne suum conferat: sicut de causis efficientibus æqualibus, & æque applicatis dici solet. Hoc, inquam, dici non potest in causis formalibus, quia si vna non impedit aliam, ne introducatur, & vere inhæreat, ergo nec potest illā impedire, ne suum effectum formalem conferat: quia informare, & non dare effectum formalem repugnantia sunt, præsertim in effectu positiuo connaturali, & incluso indiuisibiliter in effectu primario talis formæ: quod secus est in causa efficiente, nam effectus eius impediri potest, eo quod possit talis causa etiam sufficiens, & applicata, per extrinsecum impedimentum ab actione sua separari. Erunt ergo nunc de facto secundum illam sententiam in homine contrito duæ formales causæ totales iustificantes. Consequens autem & absurdum videtur, quia superuacaneum est eiusdem effectus formalis duas causas totales ponere, & cum illæ formæ sint diuersarum rationum, impossibile etiam videtur, vt eundem effectū formalē habeant.

Preoccupatio ad euasionem.

21. Vt autem hæc, & præcedens ratio, quæ inter præcipuas huius puncti esse censentur, solidiores maneant, eas paulo accuratius expendere libet. Potest enim aliquis dicere, hunc effectum iustificandi hominem, seu constituendi illum gratum Deo, & sanctum non esse vnius rationis specificæ, sed genericæ, & variari posse secundū speciem iuxta varias formas, per quas potest conferri diuerso modo vnicuique illarum accommodato. Sicut anima Christi est grata Deo, & propter gratiam vnionis, & propter habitualem, & propter sua opera secundum diuersos modos, & rationes taliū gratiarum. Quo supposito facile responderetur, non esse inconueniens, eum, qui ad Deum perfecta dilectione conuertitur, duplici modo gratū, & iustum fieri, quia licet effectus ille communis sit, diuerso modo fit per illas formas, & vterque modus simul pertinet ad perfectionem subiecti. Nam licet talis homo constituatur iustus per actū amoris, non tamen ita perseueranter, sicut per habitū, quo etiam indiget, vt postea cōnaturaliter efficiat similes actus, & ideo non est superflua hæc iustificatio per habitus, non obstante priori, quæ est per actus. Nec etiam obstabit, quod illæ formæ sint diuersarum rationum: nam possunt cōuenire in aliquo formali effectu communi, qui diuerso modo per illas conferatur. Et hinc nihil obstabit, quod vna forma iustificans sit dispositio ad aliam etiam iustificantem, actus videlicet ad habitum, quia cum tales formæ habeant diuersum modum iustificandi, potest vna ratione suæ entitatis, & informationis iustificare, & ratione sui particularis modi actualis disponere ad aliam formā, quæ iustificet etiā habitualiter. Et ita videntur duæ præcedentes rationes prorsus eneruari.

Praeoccupatio alia ad aliam euasionem.

Anima Christi est grata Deo propter vnionem hypost. gratiā habitualē, & opera.

22. Ad excludendā igitur hanc euasionem argumentor quarto. Nam si actus disponendo ad infusionem habitualis iustitię simul ipse formaliter iustificat personam, sequitur habitualem gratiā non esse primam formam iustificantem, & consequenter per infusionem habitualis iustitiæ non fieri hominem ex peccatore iustum, neque ex non iusto iustum, sed ex iusto fieri iustiorem extēsiue, vt sic dicam, seu ex iusto vno modo fieri alio modo iustum: consequens est falsum, ergo. Sequela patet, quia actus disponens ad formā, ordine saltem naturæ, præcedit formam, vt ex principiis philosophiæ constat, quia est vera causa eius. Et præterea probatur ex verbis Concilii Trident. sess. 6. cap. 7. *Hanc dispositionem, seu præparationem iustificatio ipsa ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio, sed & sanctificatio, & renouatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum.* Vbi euidenter loquitur de gratia, & donis habitualibus, cum illa distinguat à tota dispositione actuali, vt in priori puncto ponderatum est, & hanc infusionem dicit Concilium consequi ad illam dispositionem, ergo docet dispositionem præcedere, saltem ordine causalitatis, seu naturæ. Actus autem non disponunt, nec præparant animam, nisi afficiendo, & informando illam, ergo si actus est forma iustificans formaliter, disponendo hominem, iustum illum constituit. Imo si illa duo in effectu talis actus aliquo modo, saltem ratione, distinguenda sunt, prius iustificabit personam, quam illam disponat, quia iustificare est magis absolutus effectus, quam disponere. Nam hic dicit habitudinem ad vlteriorem formam. Sicut calor informans lignum, non intelligitur illud disponere ad formam ignis, nisi quatenus formaliter calefacit illud, & si inter illa duo cogitetur aliquis ordo rationis, prius intelligitur reddere calidum lignum, & ideo illud disponere. Ergo actus amoris disponendo hominem ad receptionem habitus, vel prius ratione, vel saltem omnino simul constituit illum iustum, ergo cum infunditur habitus, iam inuenit hominem iustum, ergo optime sequitur, per infusionem habitualis iustitiæ non fieri ex peccatore iustum, sed ex iusto iustiorem, vel ex iusto vno modo, iustum alio modo.

4. Fundam. contra præcedentem euasionem.

Falsitas autem consequentis probatur ex verbis, 23. quæ Concilium immediate post præcedentia subiungit. *Per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum, vnde homo ex iniusto fit iustus, ex inimico amicus, vt sit hæres secundum spem vitæ æternæ.* Ex quibus verbis cum his, quæ præcedunt, & sequuntur, multis modis roboratur tam hæc ratio, quam assertio. Nam in primis dicens Concilium. *Vnde homo ex iniusto fit iustus*, aperte supponit, omnia, quæ præcedunt ad infusionem gratiæ, & donorum, non constituere hominem iustum, ac proinde actum non formaliter iustificare. Deinde in cap. 4. iustificationem definierat esse translationem ab statu peccati ad statum gratiæ, & adoptionis filiorum Dei, & in discursu cap. 5. 6. & 7. tantum vnam translationem huiusmodi, seu iustificationem interuenire docet in toto iustificationis progressu, ideoq; semper de illa, vt de vna, & singulari iustificatione loquitur. Nam in cap. 5. declarat *ipsius iustificationis exordium* à præueniente gratia sumi, & cap. 6. *disponuntur ad ipsam iustitiam, &c.* vbi & vnicam tantum iustitiam agnoscit, & illam ab omnibus actibus, quibus homo ad illā disponitur, distinguit: inter quos actus etiam dilectionem ponit, & sub dilectione etiam perfectum Dei amorem comprehendit, vt supra tactum est, & in cap. 13. iterum dicetur, & latius in libro sequenti. Ac denique in cap. 7. eodem tenore subiungit. *Hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur.* Et iterum. *Huius iustificationis causæ sunt, &c.* In quibus verbis particulæ illæ pronominis demonstratiui *huius*, & relatiui *ipsius*, vim habent ostendendi semper esse sermonem de vnica, & singulari iustificatione. Quod postea expresse declarat, dicens, *vnicam esse iustificationis causam formalem*, vtique habitualem, cum addat, *vnicuique infundi secundum propriam dispositionem, & cooperationem.* Ergo ex mente Concilii, etiamsi in iustificatione impii actus, & habitus interueniant, vnica est iustificatio, & vnica est causa formalis eius, & hæc est habitus, ergo actus non est causa formalis, nec constituit hominem iustum, vt antecedit habitum, nec per infusionem habitus fit homo ex iusto iustior, sed ex iniusto iustus.

Probatur quod dispositio ad iustitiā, scil. actus non constituat iustum. Trident.

Vnde argumentor vlterius quinto: nam ex con- 24. traria doctrina sequitur in iustificatione impii per se loquendo, & quasi ex natura rei, id est, prout facta fuit toto tempore ante legem gratiæ, & nunc fit extra sacramentum, sequitur, inquam, infusionem primæ gratiæ habitualis nō esse primam iustificationem hominis,

5. Fundamentū superioris resolutionis.

 minis,

minis, ſed ſecundam: conſequens eſt falſum, ergo. Sequela ſatis probata eſt ex dictis, quia talis infuſio non fit, niſi homini contrito, & diligenti Deum ſuper omnia, ac proinde homini iã iuſtificato per ſuum actum iuxta illam ſententiam. Conſequens autem non videtur vllo modo admittendum. Primo quia eſt nouum, & alienum à communi ſenſu Theologorum, quod in re adeo graui cauendum eſt. Secundo quia inde ſequitur aliud abſurdum, nimirum peccatorem, cum conuertitur per contritionem, & amorem ſuper omnia mereri de condigno infuſionem ipſiuſmet primæ gratiæ habitualis, quod eſt contra doctrinam certam, vt ſuppono ex infra tractandis. Sequela patet, quia homo per primam iuſtitiam poteſt mereri de condigno ſecundam, ſic enim meretur augmentum gratiæ, quod etiam vocatur iuſtificatio. Et declaratur æqualitas rationis, quia primus actus dilectionis ſuper omnia de ſe tam meritorius eſt, ſicut ſecundus, ergo ſi per ſe iuſtificat, eo ipſo, quod eſt in homine, & ab homine, eſt à perſona, vel in perſona iuſta, ergo habet omnes conditiones neceſſarias ad meritum de condigno ſubſequentis iuſtitiæ habitualis. Quod etiam à ſimili declaratur: nam iuxta probabilem ſententiã vltima diſpoſitio ad gratiam ſit meritoria primæ gloriæ in illo ſigno, in quo informatur gratia, ergo ita in hac ſententia ſequitur, primum actum dilectionis, ſi per ſe ſanctificat, in illo eodem ſigno eſſe meritorium de condigno, quia eſt actus perſonæ iam iuſtæ, ergo erit eodem modo meritorius primæ gratiæ habitualis, quæ iam erit ſecunda iuſtitia in illa ſententia, vt deductum eſt. Denique ſecundum communem ſententiam vltima diſpoſitio ad gratiam habitualem eſt meritoria illius tantum de congruo ſolum, quia perſona non ſupponitur grata, & iuſta, ergo ſi ipſa diſpoſitio per ſe ipſam confert formaliter perſonæ operanti hanc dignitatem iuſtæ, & gratæ, nihil illi deerit, quominus ſit meritoria de condigno ſubſequentis primæ gratiæ habitualis.

25.
Aliud effugium.

Aliqui putant vitari hoc incommodum, adhærendo ſententiæ aſſerenti, vltimam diſpoſitionem ad gratiam habitualem procedere effectiue ab eadem gratia habituali: nam illo fundamento poſito, non poterit diſpoſitio eſſe meritoria de cõdigno talis gratiæ, quia principium actus non cadit ſub meritum eiuſdem actus. Ita ergo auctores contrariæ ſententiæ, vt ſaluent, gratiam habitualem eſſe primam cauſam formalem iuſtificantem, etiamſi actus gratiæ ſit ſufficiens ad iuſtificandum formaliter, omnino defendunt, vltimam diſpoſitionem ad gratiam habitualem eſſe efficienter ab illa, imo, quod grauius eſt, nullo modo illam præcedere ordine naturæ, neq; eſſe diſpoſitionem præparantem ſubiectum ad formam, ſed omnino conſequentem formam. Vnde colligunt, quod licet actus iuſtificet formaliter, nihilominus de facto prima iuſtificatio eſt per habitum, & quæ ſit per actus, tanquam per fructus iuſtitiæ, erit ſecunda. Et poſſunt etiam dicere, hunc ordinem eſſe connaturalem gratiæ, & iuſtificationi, quia modus connaturalis operandi hos actus eſt, vt ſupponant habitus, per quos fiant.

26.
Confutatio.

Veruntamen ſententia illa, quam hæc euaſio ſupponit, quod vltima diſpoſitio ſit ab habitu, in libro præcedenti impugnata eſt generaliter, & in libro ſequenti, explicando ordinem iuſtificationis, iterum confutabitur. Quod vero vlterius ſumit illa reſponſio, actum contritionis, vel dilectionis ſuper omnia non eſſe diſpoſitionem præparantem ad infuſionem habitualis gratiæ, repugnat Concilio Tridentino cap. 7. dicenti. *Hanc diſpoſitionem ſeu præparationem iuſtificatio ipſa conſequitur per infuſionem gratiæ & donorum,* & in can. 4. *Si quis dixerit, ſine præueniente Spiritus ſancti inſpiratione & eius adiutorio poſſe credere &c. ſicut oportet, vt ei iuſtificationis gratia conferatur.* Vbi & actum perfectum amoris, & pœnitentiæ includit, vt ſupra oſtendi, & particula, *vt ei*, denotat conſecutionem, & habitudinem cauſæ diſpoſitiuæ, impetratiuæ, aut aliquo modo meritoriæ, vt in lib. 3. ex doctrina Auguſtini, & Hieronymi contra Semipelagianos oſtenſum eſt, & in libro ſequenti iterum dicetur. Ergo negari non poteſt, quin iſti actus præcedant aliquo modo infuſionem habitualis iuſtitiæ. Et ideo ſi ipſi ſufficiunt ad formaliter iuſtificandum, in quocunq; ſigno intelligantur præcedere, conſtituent hominem iuſtum, & gratum, & conſequenter aptum ad meritum de cõdigno primæ gratiæ habitualis, quod nullo modo admittendum eſt. Ideoque præferenda omnino eſt doctrina, quæ videtur eſſe clara, Concilii Tridentini, nimirum hos actus præcedere, vt diſpoſitiones, & vt ſic procedere à gratia excitante, & diuino adiutorio (quod etiam ſupponitur eſſe quid diſtinctum ab ipſis habitibus, & prius illis) &, vt ſic, non conſtituere hominem formaliter iuſtum, donec iuſtitia in poſteriori ſigno naturæ ipſi infundatur.

27.
Probatur à priori ſuperiori reſolutio.

Sexto poſſumus à priori rationem noſtræ aſſertionis reddere, quia duæ conditiones ſunt de ratione formæ iuſtificantis, quæ in actu deficiunt, & ideo non poteſt eſſe forma vere, ac complete ſanctificans. Prima eſt, vt ſit forma natura ſua permanens, ac durabilis in homine, etiamſi actu non operetur, quam conditionem non habet actus, vt per ſe notum eſt. Quod autem illa cõditio ſit neceſſaria probatur, primum morali modo ex generali ratione iuſti, & iuſtitiæ, quia non dicitur iuſtus, qui ſemel, aut iterum actum iuſtitiæ facit, ſed qui recte eſt diſpoſitus ad conſtanter operandum iuſte, ita vt nomen iuſti ſtatum potius, quam actionem ſignificet, ergo requirit formam ſtabilem, ac permanentem, & independentem ab actuali operatione, imo quæ conferat modum iuſte operandi. Deinde probatur magis theologice, quia vera iuſtitia apud Deum ita cõſtituit hominem iuſtum, vt licet ab actuali operatione deſiſtat, dummodo non peccet grauiter, vere iuſtus perſeueret: non poteſt autem hunc ſtatum conferre, niſi forma permanens per modum habitus, vt in ſuperiori puncto probatum eſt. Poſſumuſque adiungere veram formam iuſtificantem talem eſſe, vt per actuale veniale peccatum non excludatur, actus autem dilectionis ſuper omnia excluditur per peccatum veniale, ergo ſignum eſt, non eſſe formam iuſtificantem.

Duæ requiruntur conditiones ad formam iuſtificantem.

1. Vt ſit forma natura ſua permanens.

Peccatum veniale excludit dilectionem ſuper omnia actualem.

28.
Subterfugium.

Dicetur forte peccatum veniale excludere quidem phyſice ipſum actum dilectionis propter incapacitatem potentiæ, & aliquam repugnantiam quaſi materialem actuum, non tamen excludere formalem habitudinem potentiæ ad vltimum finem, quam relinquit actus dilectionis morali modo, & ſecundum quandam denominationem, ſeu habitudinem rationis, ratione cuius dicetur talis homo manere iuſtus ex vi actus præteriti. Sed contra primum eſt, quia de ratione veræ iuſtitiæ inhærentis eſt, vt ipſa, vt eſt forma realis, & phyſica, non excludatur per veniale peccatum, quia alias peccatum veniale faceret hominem ex iuſto non iuſtum, quia excluderet iuſtitiam realem, & inhærentem, ſine qua homo non poteſt eſſe vere iuſtus. Vnde ad alteram partem dicitur, denominationem ab actu præterito, vel relationem moralem ab illo relictam non ſatis eſſe, vt homo ſit vere, & ſimpliciter iuſtus, quia non ſatis eſt, vt ſit intrinſece bene diſpoſitus ad operandum iuſtitiam. Vnde quamuis poſſit Deus (vt infra dicetur) remittere peccatum propter ſolum actum, & ſimul acceptare talem hominem ad gloriam, vel ad aliqualem amicitiam, & conſequenter habere illum gratum, & amicum ſine infuſione habitus, iuxta dicta in cap. 5. & 6. Nihilominus etiam tunc talis homo non poſſet dici ſimpliciter iuſtus, quia, vt oſtendi capite præcedenti, denominatio iuſti eſt magis intrinſeca, & non poteſt ſumi à forma præterita, quæ iam eſt extranea, etiamſi aliquando inhærens fuiſſet. Propter quod vera Theologia, magiſque conſentanea prin-

Refellitur.

principiis fidei, non agnoscit formam iustificantem, quæ in homine non permaneat, & inhæreat, quandiu ille vere dicitur, & est iustus apud Deum.

29. *Instantia contra primam conditionem.* Sed instabis, nā actus amoris de se est permanens, & durabilis, vt patet in amore beatifico, vnde non videtur posse negari, quin ille amor cōstituat amantem iustum per se ipsum, etiam si nullus habitus in beato inesset, ergo de se eandem vim nunc habet, nam de se etiam est permanens, licet ex conditione, & statu subiecti facile interrumpatur, quod accidentarium illi est. *Eius solut.* Respondeo in primis, nos loqui de amore libero, non de naturali, seu necessario, qui dissimiles sunt in proprietate perpetuitatis, de qua nunc tractamus, & ideo non recte sumi argumentum ab vno ad alium. Vnde ad summū concluditur, ex hac parte non repugnare amori beatifico esse formā iustificantem. Addo vero, amorem illum beatificum non inde habere perpetuitatem, quod talis actus amoris est secundum speciem, sed ex eo, quod beatificus est, id est, coniunctus visioni Dei. Vnde nō est forma iustificans natura sua, sed potius ex natura sua supponit formā iustificantem, cui illa visio debeatur, & habitualem formam, à qua connaturaliter emanet. Quod si Deus de potentia sua vellet dare visionem, & illū amorem sine habitibus gratiæ, & charitatis, esset quidem ille homo beatifice operās ex necessitate, ac subinde beatus, quia beatitudo consistit in operatione nō morali, sed naturali, id est, necessaria: *Beatus non iustus.* non tamen esset vere, & proprie iustus, quia licet haberet præsentem, & suo modo inhærentem optimam regulam iustitiæ, non tamen haberet intrinsecam facultatem ad iuste operandum moraliter consentanee ad illum finem, sed oporteret semper, per extrinseca auxilia eleuari, & iuuari, & ita non posset connaturaliter operari iustitiam, quod necessarium est ad verum statum iustitiæ. *Concluditur formam iustificantem debere esse permanentem.* Et ideo conditio necessaria ad formam iustificantem est, quod sit de se permanens, non solum vt operatio necessaria, sed etiam vt forma constituens hominem permanenter idoneū ad iusta opera exercenda, quod non habet actus dilectionis etiamsi necessarius, ac proinde perpetuus sit, imo ipsemet natura sua talem formam supponit, vt declaraui.

30. *Cōditio altera ad formam iustificantem.* Altera conditio necessaria ad formam iustificantem est, vt omnem rectitudinem, seu æquitatem necessariam in ordine ad vltimum finem contineat vel formaliter, vel saltē virtualiter, seu radicaliter, eamq; formaliter conferat illi, quem iustum constituit. *Vnde hæc conditio deducatur.* Ratio huius conditionis est supra tacta, quia hæc iustitia constituere debet hominem simpliciter iustum apud Deum, & ideo esse debet vniuersalis iustitia, non per modū totius potentialis, sed integralis, vel quasi integralis, omnem rectitudinem complectentis, vt recte deducit D. Thomas in citatis locis. Hæc autem conditio inuenitur quidem in habituali gratia vel collectiue sumpta, vel aliquo etiam modo simpliciter accepta, vt in capite sequenti declarabo. In actuali vero gratia non potest vna forma iustificans ita continere omnem æquitatem vel formaliter, vel virtute. Nam formaliter nullus est simplex actus, qui omnem honestatem virtutis habeat, vt per se patet, & licet in collectione omnium actuum considerari possit, tamen illa collectio actuum nunquam ita concurrit ad iustificandum hominem, sicut in habitibus inuenitur. Nam licet actus fidei, spei, & charitatis simul possint aliquando concurrere, iustitia simpliciter dicta plus amplectitur in tota collectione sua, vt in sequenti capite dicam. Præterquam quod actus spei, & charitatis perfecti raro fortasse simul concurrunt in eodem puncto, & momento iustificationis, sicut concurrunt habitus, siue tunc simul incipiant, siue simul adsint, & informent, & collectio tantum incipiat per additionem eorum, qui deerant, vt frequentius in fidelibus contingit. Neque est aliquis actus, qui virtute contineat totam rectitudinem, seu æquitatem iustitię, quiá nullus actus virtutis est propria participatio diuinæ naturæ, in qua tanquam in radice, & fonte omnes virtutes particulares contineantur: nec etiam vnus actus particularis virtutis per se disponit ad actus aliarum virtutum, nec illos eminenter continet. *Præoccupatio.* Quod si quis dicat, dilectionem Dei super omnia ex charitate omnes virtute continere. Respondeo, potius continere illos proposito, quam virtute, sunt enim illa duo valde diuersa, vel si aliquo modo dicatur illos continere virtute, illud est valde improprie, & remote, quatenus illos potest imperare, non vero quia per se disponat hominem conuenienter ad omnia opera iustitiæ, ita vt per se influat in illa, vel tanquam proximum illorum principium, vel tanquam fons principiorum omnium operum iustitiæ, & ideo solus charitatis actus non potest esse forma iustificans. Qui discursus ex dicendis in capite sequenti magis elucidabitur.

31. *Tertium quæstionis punctū tractatur.* Ex quibus tandem facile est tertium punctum expedire: nam ex probationibus prioris assertionis cōstat, habitualem gratiam per se solam esse veram, & completam formam simpliciter iustificantem. Nomine autem gratiæ habitualis neque vnū simplicem habitum, neque omnium collectionem intelligimus, hoc enim in capite sequenti videbimus, sed abstracte nunc loquimur: sic autem dicimus, habitualem iustitiam esse sufficientem formam, quia non est de ratione, aut denominatione, vel formali complemento iusti, vt actu operetur iustitiam, sicut nō est de ratione, aut complemento hominis, vt actu ratiocinetur, neque de integritate arboris, vt actu ferat fructum. Vnde iustitia etiam diuina, vt est in homine, eumque iustum constituit, non dicit actū secundum, sed primum, & ideo in habituali gratia sufficienter continetur. Illud autem accipimus ex communi sensu, & vsu talium vocum non tantū morali, sed etiam Ecclesiastico, & sacro, vt iam explicui. Sunt enim infantes iusti, & adulti cū dormiunt, vel nihil operantur, imo etiam dum venialiter delinquunt iusti permanent sine vlla propria diminutione internæ iustitiæ. *Nec partialiter iustificat actus.* Vnde consequenter fit, nullum actum secundum iustificare proprie hominem formaliter, etiā vt partialem causam, tū quia vbi vna causa est totalis nulla alia concurrit vt partialis, tum etiam quia illa conditio permanentis formæ, etiam in partiali causa formaliter iustificante, necessaria est, quia oportet, vt physice tandiu duret, & iusto inhæreat, quandiu totus effectus adæquatus, & formalis iustitiæ in eodem permanet, at homo iustificatus semel permanet iustus, & cum toto effectu formali iustitiæ, etiam cum nihil operatur, ergo nullo modo nec totaliter nec partialiter fuit sic constitutus per actum secundum, qui præcessit. Et eadem ratione nec per actum subsequentem fit formaliter iustior, sed meritorie, vel effectiue, vt in lib. 10. videbimus. Et hoc confirmant omnia supra adducta, quibus ostendimus, eandē formam iustificantem, quæ est integra, & vnica in paruulis, esse in adultis, siue vigilantibus, siue dormientibus, siue amentibus, siue ratione vtentibus, quia effectus formalis semper est idem, ergo & forma integra eius. *Gratia habitualis, quin operetur, constituit hominem filium Dei.* Denique illa forma, quæ constituit hominem filium Dei adoptiuum, est integra forma iustificans, vt ex supra dictis, & ex vsu Scripturæ constat, gratia autem habitualis sola sine consortio actuum constituit hominem filium Dei adoptiuum, ergo illa est tota forma, actus vero est vel dispositio ad iustitiam, vel fructus iustitiæ, non forma, vel integre, vel ex parte iustificans.

32. *Dubium ex Tridentin. soluitur.* Potest vero aliquis hæsitare in quodam verbo Cōcilii Trident. dicto c. 7. vbi ait, *iustificari hominem per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum.* Vnde licet per gratiam, & dona intelligat habitus, non tamen solos illos in adultis requirit, sed etiam quod voluntarie suscipiantur, hoc autem non fit sine actu, ergo completa causa iustificationis in adultis requirit actum. At certe de mente Concilii satis constat,

conſtat, non enim dicit, ipſam iuſtitiam debere intrinſece, ac per ſe eſſe voluntariam, ſed ſuſceptionem eius debere eſſe in adultis voluntariam, vtique in fieri, & per denominationem extrinſecam ab aliquo actu ſuſcipientis. Inde autem non ſequitur, illum actum eſſe partem cauſæ formaliter iuſtificantis, ſed ad ſummum eſſe requiſitum per modum conuenientis diſpoſitionis in tali perſona, quæ iam poteſt ratione vti, decet enim, vt ſine libero conſenſu in diuinam amicitiam non admittatur. Euidenterque hic ſenſus ex diſcurſu Concilii colligitur, cum enim dixiſſet, in adultis conſequi iuſtificationem ad propriam eorum diſpoſitionem, adiungit, inde fieri, vt talis iuſtificatio fiat per voluntariam ſuſceptionem gratiæ, & donorum, quod non habet aliunde, niſi ex diſpoſitione, quia nec Concilium alium actum requirit, nec poteſt intelligi, aut cum fundamento cogitari. Poſtea vero cum deſignat formalem cauſam, neque actus, neque voluntarii meminit, ſed abſolute dixit, vnicam cauſam formalem eſſe iuſtitiam ipſam, quæ datur iuxta diſpoſitionem, & animæ inhæret, quod habet, vt talis forma eſt, non vt voluntarie ſuſcepta eſt: nam hoc (vt dixi) ſolum eſt denominatio extrinſeca reſpectu illius. Cuius etiam ſignum eſt, quia illa ſuſceptio poteſt eſſe voluntaria per actum, qui iam non eſt, cum homo iuſtificatur, ergo non eſt pars formæ iuſtificantis, nam tota illa debet eſſe intrinſece inhærens, cũ homo fit iuſtus, vt idem Concilium plane docet. Et licet interdum ille actus ſimul concurrat, illo tranſacto, manet integer effectus, & conſequenter integra cauſa iuſtitiæ, illa ergo conditio voluntarii ſolum in fieri, & per modum moralis diſpoſitionis poſtulatur.

Mens Trident.

33. *Sententia quædã contra ſecundi puncti quæſtionis reſolutionem.*

Contra ſuperiorem doctrinam nonnulla objici ſolent, quibus aliqui ſuadere conantur, ſaltem eſſe probabile, actũ infuſum dilectionis Dei ſuper omnia eſſe formalem cauſam iuſtificantem ſufficienter. Et inprimis probant, fuiſſe hanc ſententiam Magiſtri ſententiarum, & aliorum grauium auctorum, ac proinde eſſe probabilem. Magiſter enim in 1. diſt. 17. cenſuit, non infundi iuſtis creatum habitum charitatis, ſed ipſummet Spiritum ſanctum infundi, vt per ſe faciat nos dilectores ſui. Vnde neceſſe eſt, vt vel ſenſerit, ipſum Spiritum ſanctum eſſe formam nos iuſtificantem, vel actum charitatis ad hoc ſufficere. Primum non videtur illi tribuendum, cum id expreſſe non dixerit, & multum accedat ad errores huius temporis, ergo ſenſit ſecundum, ſcilicet, actum ipſum dilectionis eſſe formam iuſtificantem. Refertur etiam pro hac ſententia Ruardus artic. 2. contra Lutherum. §. *Grauiter etiam fallitur*, verſ. *Confitemur & nos*, quia dicit *veram, & abſolutam iuſtitiæ regulam eſſe, Deum ex toto corde diligere.* Item refertur Oſius in Confeſſion. cap. 69. quia dicit, charitatem eſſe formalem iuſtitiam.

34. *Probatio 1. ex Scriptura, & Patribus.*

Vnde probationes huius ſententiæ præcipue ſumuntur ex his, quæ Scripturæ, & Patres docent de excellentia charitatis, & de effectibus eius, inter quæ aliqua pertinent ad effectum remittendi peccata, quæ in cap. 13. expendemus, alia vero ſpectant ad effectum vniendi animam Deo, & conſtituendi cum illo vinculum amicitiæ, in quo iuſtificatio animæ conſiſtit. Et ſic inducuntur illo Ioan. 14. *Qui diligit me, diligetur à Patre meo, & cæt.* & quod ad Coloſſenſ. 1. charitas dicitur *vinculum perfectionis*, & 1. ad Timoth. 1. dicitur *finis præcepti*, & ad Galat. 5. *In Chriſto Ieſu neque circumciſio aliquid valet, neque præputium, ſed fides quæ per charitatem operatur.* Quibus adiungunt ſimiles locutiones, præſertim Auguſtini, qui multis in locis charitatem vocat veriſsimam, pleniſsimam, perfectiſſimamque iuſtitiam, præſertim lib. de Natura, & grat. cap. 42. vſque ad vltimum, & lib. 14. de Ciuitat. cap. 7. vbi *propter amorem*, ait, *eſſe homines voluntatis bonæ, quæ in Scriptura charitas Dei dicitur.* Et infra. *Recta voluntas eſt bonus amor.* Idem lib. de Morib. Eccleſ. cap. 11. & ſequentibus, vbi ait, *Hominem per charitatem ſanctificari.* Et tract. 9. in 1. epiſt. Ioannis, vbi charitatem vocat *pulchritudinem animæ.* Quæ omnia de actu charitatis intelligi volunt, quod ex aliis locis Auguſtini ſuaderi poteſt, in quibus ſolet definire, *charitatem eſſe motum animi.* lib. 3. de doctrin. Chriſtian. cap. 10. & lib. 83. Quæſtion. quæſt. 36. ergo etiam in prioribus locis de actu charitatis loquitur. De quo etiam Bernardus ſerm. 83. in Cantic. dicit, *dilectionem deſponſare animam Verbo*, & ſerm. 3. de Timore Dei dicit *charitatem perfectam eſſe perfectam ſanctitatem*, Gregor. homil. 38. in Euang. vocat eam *veſtem nuptialem*, & ſimilia frequentia ſunt in Patribus.

Ratio etiam objici poteſt, quia vera dilectio Dei ſubjicit hominem Deo, & quaſi illum adæquat ſuæ primæ regulæ, & quantum eſt ex ſe mouet, & imperat omnem iuſtitiam, quid ergo illi deeſt, quominus ſit vera forma iuſtificans? Item ille actus vnit voluntatem Deo, vt amico, & conſequenter vnit Deum homini diligenti ſe, & ita facit, vt homo ſit in Deo, & Deus in homine, imo etiam, vt homo ſit vnus ſpiritus cum Deo, vtrique ſecundum affectum, ergo vere conſtituit hominem iuſtum, & amicum Deo. Denique habitus charitatis eſt vera forma ſanctificans, præſertim iuxta ſententiam Scoti, & aliorum, qui alium habitũ gratiæ ſanctificantis negant, ſed actus charitatis Dei ſuper omnia, & infuſus perfectiori modo vnit animam Deo, & ipſam actualem continet iuſtitiam, ad quam habitus inclinat, ergo multo magis erit forma iuſtificans.

Ad priores auctores reſpondeo, in primis Magiſtrum nunquam ſatis declaraſſe, quæ ſit forma iuſtificans hominem formaliter, quod ſi fortaſſe ſenſit, ſolum actum dilectionis ad hoc ſatis eſſe ſine habituali gratia informante animam, falſum in hoc ſenſit, & eius opinio, quatenus negat infuſum habitum charitatis, reprobata eſt. Veruntamen neque Magiſter vnquam dixit, actum charitatis eſſe formam iuſtificantem, neque negauit omnem formam habitualem ſanctificantem, potuitque admittere iuſtificantem gratiam, etiamſi habitum charitatis negarit. Nam per actum charitatis fatetur Spiritum ſanctum ita infundi iuſtis, vt in eis habitet, & maneat ſpeciali modo, etiam quando actu non diligunt. Et in materia de Sacramentis, præſertim in 4. d. 4. fatetur, per baptiſmum dari gratiam, per quam Chriſtus in nobis manet, & d. 17. licet dicat, hominem iuſtificari per contritionem, nihilominus id dicit fieri in ordine ad ſacramentum, & conſequenter in ordine ad gratiam, quæ per ſacramentum infunditur, quæ non poteſt eſſe, niſi habitualis. Ad Ruardum dicimus, immerito allegari, quia & in eo loco tantum dicit, charitatem eſſe iuſtitiæ regulam, quod longe diuerſum eſt, vt per ſe conſtat, & in aliis locis à nobis citatis veritatem perſpicue docet. Oſius vero licet forte ſenſerit, charitatem non diſtingui à gratia, nihilominus loquitur de charitate permanente, & habituali. Et præſertim dicto cap. 69. §. *Charitatem autem*, declarat ſe loqui de charitate, quam Paulus dicit, *diffundi in nobis per Spiritum ſanctum, qui datus eſt nobis. Datus autem* (inquit) *eſt nobis, vt habitet in nobis, tanquam in templis ſuis*, quod certe non fit ſine dono permanente.

Ad teſtimonia Scripturæ reſpondetur, ſolum probare, vel dilectionem eſſe quaſi viam ad iuſtificationem, vel eſſe fructum eius, vtrunque enim habet ſecundum diuerſos ſtatus: & vtrunque eſt valde diuerſum à cauſalitate formali iuſtificationis, imo repugnat illi. Verba ergo Chriſti. *Qui diligit me, &c.* de dilectione præuia, quæ eſt diſpoſitio optime intelliguntur, vnde poſt illam ſignificatur iuſtificatio, cum dicitur, *Et ad eum veniemus.* Secundum vero, & tertium teſtimonium optime intelliguntur de dilectione, quæ eſt fructus iuſtitiæ. Vnde non dicitur eſſe forma iuſtificans, ſed finis, quod longe diuerſum eſt, quod vero dicitur *vinculum*, etiam habitui conuenit.

Denique

Denique quartum ad vtramque potest cum proportione accommodari, quæ omnia clara sunt, & facile legenti constabunt. De testimoniis autem Augustini multa diximus in libro præcedenti cap. 13. quia multa illorum optime de charitate habituali exponuntur, iuxta verba Pauli, *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris*, quibus fere Augustinus vbique vtitur. Vnde etiam dicit, charitatem, quæ nos sanctificat, dare potestatem bene operandi, & quamuis alibi dicat, charitatem esse motum animi, vel intelligendus est causaliter, quia est principium talis motus, vt illum exponit Magister in 1. d. 17. vel sub motu comprehendit virtutem, quæ in animo supponi necessario debet, vt ab illo connaturaliter procedat. Itaque sub illo animi motu totum pondus in Deum, totumque affectum tam actualem, quam habitualem comprehendit. Vel certe licet illis locis vocem charitatis sub illa significatione explicuerit, in aliis docet, nobis infundi virtutem, à qua est ille motus, vt patet in lib. de Morib. Eccles. cap. 11. & cap. 13. Sicut ergo alibi dixit, iustitiam interdum significare virtutem, interdum opus iustitiæ, ita plane in aliis locis de charitate sentit. Vnde etiam fatemur, cum dicit, nos redire ad Deum per dilectionem loqui de actu charitatis, & de eodem dicere potuisse, nos sanctificare, & esse mensuram perfectionis nostræ iustitiæ: hæc vero, & similia recte exponuntur iuxta doctrinam Concilii Trident dicto cap. 7. dicentis, vnicuique dari iustitiam iuxta suam dispositionem: sic ergo dilectio est mensura iustitiæ, tanquam proxima dispositio ad illam, sic etiam sanctificat animam, & cætera, quæ de illa dicuntur. Et simili modo cætera testimonia Gregorii, Bernardi, vel aliorum, quæ adduci possunt, facile exponuntur.

38. *Soluuntur rationes.* Ad rationes respondetur, quod, licet actus charitatis inchoet amicitiam cum Deo, non conferre illud esse diuinum, quo iustus peculiari modo constituitur filius Dei adoptiuus, participando diuinam naturam, & ideo nec constituit hominem sanctum, nec consummat, vt ita dicam, amicitiam cum Deo, quia non censetur Deus perfecte diligere hominem, vt amicum, donec illi infundat participationem suæ naturæ. Item solus actus non est donū de se permanens, & dans facultatem iuste operandi, & ideo non iustificat, vt explicaui. Et ita facile satisfit duabus primis rationibus. Ad tertiam, etiam de ipso habitu charitatis dici potest, per se solū nec sufficienter, nec principaliter hominem iustificare, vt in sequenti capite declarabo. Deinde etiam comparatus ad actum est permanentior forma dans quandam facultatem iuste operandi, & ex hac parte aptior ad sanctificandum. Est etiam proxime coniunctus cum gratia sanctificante, & per vtramque homo altiori, & stabiliori modo fit vnus spiritus cum Deo, quam per solum actum.

CAPVT IX.

Vtrum gratia, qua formaliter iustificamur, sit vnus simplex habitus, vel plurium collectio?

1. *Ratio dubitandi.* QVamuis nomine gratiæ habitualis per antonomasiam significari soleat forma illa supernaturalis, quæ hominem facit Deo gratum, & acceptum, ac filium adoptiuum, generalius tamen loquendo, quilibet habitus infusus est quædam gratia habitualis, & quia isti habitus sunt plures, & ideo superest explicandum, an aliquis illorum per se sumptus sit illa iustitia, quæ est propria forma sanctificans, vel sit plurium collectio, & si est vnus, quis ille sit: vel si est plurium collectio, qui etiam, & quot illi sint. *Primus dicendi modus. Gratiam iustificantem esse habituum collectionem.* Principio igitur, iustitiam hanc non esse simplicem habitum suaderi potest ex Concilio Tridentin. sess. 6. cap. 7. vbi significat, iustitiam includere plures virtutes, seu plura alia dona inquit enim iustificationem fieri *per infusionem gratiæ, & donorum*, & ibidem ait, *in iustificatione simul cum remissione peccatorum hæc tria hominem accipere, fidem, spem, & charitatem.* Secundo Concilium Vienen. in Clement. vnic. de Sum. Trinit. dum eligit tanquam probabiliorem *opinionem asserentem, tam paruulis, quam adultis infundi informantem gratiam, & virtutes*, indicare videtur, neminem iustificari per infusionem gratiæ, & virtutum. Tertio argumentor ratione, quia iustitia, vt constituit hominem simpliciter iustum, non dicit vnam peculiarem rectitudinem in ordine ad Deum, sed dicit integram rectitudinem in omnibus partibus hominis, ita vt inferiora subjiciantur superioribus, & omnia Deo, vt docuit D. Thomas. 1. 2. q. 113. art. 1. sed nulla est virtus singularis, quæ totam hanc rectitudinem possit conferre, ergo non potest hæc iustitia esse vnum simplex donum, sed collectio plurium.

2. *2. dicendi modus Iustitiā esse simplicem formam suadetur.* At vero è contrario iustitiam esse simplicem formam suadere possumus primo, quia gratia sanctificans animam est vna simplex qualitas, vt supra visum est, ergo etiam iustitia infusa est vna qualitas, seu vnus habitus. Probatur consequentia, quia illa gratia, quæ constituit hominem sanctum, est etiam vera iustitia, quia non potest homo esse sanctus, nisi sit iustus. Secundo, quia si iustitia includeret formaliter plura dona, includeret etiam fidem, & spem, vt priora argumenta probare conantur, sed non videtur hoc dici posse, primo quia per peccatum amittitur formalis iustitia, & tamen non amittuntur fides, nec spes: secundo, quia alias homo fidelis esset ex parte iustus vel (vt ita dicam) semiiustus, quando est in statu peccati, quia retineret partialem causam formalem iustificationis. Tertio non maneret in patria eadem iustitia, quæ fuit in via, saltem integre, & adæquate, quia non manet fides, nec spes. Et eadem ratione non iustificaretur homines per formalem iustitiam similem iustitiæ Christi, quia ipse non fuit iustus per infusionem illarum trium virtutum, hoc autem non videtur consentaneum Paulo ad Roman. 8. & aliis locis supra citatis. Vnde possumus argumentari tertio, quia iustitia est quædam forma indiuisibilis, ergo debet esse simplex qualitas, nam si esset composita ex multis, diuidi posset. Antecedens probatur, quia necessario acquiritur, vel amittitur tota simul, ergo oportet, vt sit vnus indiuisibilis habitus.

3. *Prima dictio in primo modo dicendi supra posito.* In hoc puncto multorum sententia esse videtur, iustitiam esse collectionem plurium habituum, variis tamen modis explicatur. Nam in primis Vega lib. 7. in Tridentin. cap. 3. existimat, esse definitum à Concilio in loco citato, formalem iustitiam non esse vnam virtutem, sed collectionem trium, vtique fidei, spei, & charitatis. Cui sententiæ videtur subscribere Bellarminus lib. 1 de Grat. & lib. arb. cap. 6 § *Primo Concilium Tridentinum, &c* Et ad hoc suadendum affert testimonia Ambrosii, & Augustini dicentium, in his tribus virtutibus consistere perfectionem hominis Christiani. Maxime vero id videtur probare testimonium Pauli. 1. ad Cor. 13. vbi hæc tria ponit, tanquam Christianæ vitæ, & iustitiæ essentialia. Suaderi etiam potest, quia Scriptura sæpe tribuit iustificationem his virtutibus: nam de fide sæpe dixit Paulus in epist. ad Rom. hominem per fidem iustificari, & adiungit deinde charitatem in cap. 5. & ad Gal. 5. & 6. dicit, iustificari hominem per fidē, quæ per charitatem operatur, & in eodem cap. 5. ad Rom. addit spem, quæ fidei est coniunctissima, & ideo etiam cap. 4. vt fidem Abrahæ commendaret addidit, *Contra spem, in spem credidit*, & cap. 8. ait. *Spe salui facti sumus*, & Ioan. epist. 1. c. 3. dicit. *Qui habet hanc spem sanctificat se.* Ex quibus potest formari ratio, qua vtitur Vega, quia non est vere iustus, nisi qui vere credit, vere sperat, & vere amat, ergo non est vera iustitia, nisi quæ reddit hominem promptum, & habilem ad hos tres actus præstandos, sed hoc non confert vna virtus, sed illæ tres simul: ergo in illis consistit iustitia. Declarat hoc exemplo beatitudinis, nam putat esse definitum à

Bene-

Benedicto XI. beatitudinem cõsistere simul in visione, & amore, & non in altero tantum, ita ergo iustitia viæ consistit in perfecto ordine intellectus, & voluntatis ad Deum, quem illæ tres virtutes præstant.

4. *Secunda distinctio in primo modo dicendi supra posito.*

Eandem sententiam modo aliquantulum diuerso tradit Soto lib. 2. de Natur. & grat. cap. 18. Ait enim, quatuor esse causas formales nostræ iustificationis, scilicet gratiam, & tres virtutes Theologales. In quo loquendi modo, cum plures causas appellat, de partialibus intelligat necesse est, quia Concilium vnicam esse dixit causam formalem: intelligendum ergo est iuxta opinionem Soti, illam esse vnam collectione, seu quæ coalescit ex illis quatuor. Quod vero attinet ad numerum, ideo differt à priori sententia, quia distinguit gratiam à charitate, quod Vega non admittit, & ita abstrahendo ab illa quæstione, etiam Vega concedit, gratiam, quicquid illa sit, pertinere ad causam formalem iustificationis. Et sic ratio adæquata vtriusq; sententiæ reddi poterit, quia de ratione iustitiæ infusæ est, vt duo in nobis formaliter efficiat: primum est, vt nos constituat Dei amicos, Deo gratos, & acceptos ad gloriam. Secundum est, vt det nobis facultatem bene operandi, sed primum præstat per gratiam, secundum per tres virtutes Theologales, ergo hæ quatuor formæ complent veram iustitiam infusam.

5. *Eneruantur superiora.*

At enim si hæc ratio efficax est, non solum illæ tres virtutes, sed etiam omnes morales infusæ, & dona Spiritus sancti numeranda sunt inter dona, quæ formaliter complent, seu cõstituunt integram formam iustificantem. Vnde vel illi auctores, vt fortasse Vega, non admittunt alios habitus infusos distinctos ab illis virtutibus, vel si illos admittunt, vt Soto, non sufficienter enumerant formas complentes iustitiã. Sequela patet, quia de ratione iustitiæ est, vt det completam facultatem iuste operandi, sed non dat illam sufficienter per illas tres virtutes, nisi reliquæ, & dona adiungantur, vt in superioribus visum est, ergo omnes illæ complent formalem iustitiam, vt bonum sit ex integra causa. Et declaratur ex illo modo argumentandi, quod non potest esse vere iustus, nisi sit vere fidelis, &c. ita enim non potest esse vere iustus, nisi sit verus Dei cultor, & vere pœnitens, & sic de aliis. Ergo iustitia non est tantum collectio illarum trium virtutum, sed omnium. Item argumentum, quod sumitur ex illis locutionibus. *Qui habet hanc spem, sanctificat se*, de aliis etiam fieri potest, nam de agente pœnitentiam dicitur Ezechiel. 18. *Ipse animam suam viuificabit.* Et Ezech. 1. dicitur. *Timor Domini expellit peccatum*, & sic de aliis.

6. *Tertia distinctio circa collectionem habituum iustificationis.*

Est igitur alius modus explicandi hanc sententiam, vt iustitia formalis sit collectio omnium habituum infusorum gratiæ, virtutum, & donorũ, quatenus optimum ordinem, & concentum in anima, & potentiis eius constituunt. Hæc videtur esse aperta sententia D. Thomæ in dicta q. 113. artic. 1. vbi ait, *hanc iustitiam consistere in interiori dispositione hominis, prout, scilicet, supremum hominis subditur Deo, & inferiores vires animæ subduntur supremæ, scilicet rationi.* Et in solutione ad 1. ait, iustificationem non esse nominatam per ordinem ad fidem, vel charitatem, quæ sunt particulares virtutes; *quia importat generaliter totam rectitudinem ordinis.* Eandem doctrinam latius tradit in 4. dist. 17. q. 1. artic. 1. quæstiunc. 1. vbi in corpore ait, hanc iustitiam generalem dici, in quantum cum gratia omnes virtutes includit, non quidem per modum totius vniuersalis, sed per modum totius integralis, & motum ad hanc iustitiam iustificationem vocari. Et in solut. ad 1. ait, *Licet hæc iustitia originaliter sit in voluntate, quia est principium merendi etiam esse in aliis partibus animæ, quasi rectificatis, sicut in subiecto.* Et in solut. ad 3. dicit, gratiam comparari ad charitatem, & cæteras virtutes, vt essentiam ad potentias, & vt mouentem, & perficientem illas, & ideo primam causam iustitiæ esse gratiam, & deinde charitatem. *Et propter hoc* (inquit) *ipsa iustificatio est effectus iustitiæ generalis sicut causæ formalis proximæ sed charitatis, & gratiæ sicut causarum causæ proximæ.* Eandem doctrinam habet q. 28. de Verit. artic. 1. & fundari potest argumentis Vegæ, & Soti cum his, quibus proxime probauimus diminute fuisse loquutos.

Nihilominus esse potest alia sententia dicens, iustitiam hanc, quę nos formaliter, & adæquate iustificat, esse vnam simplicem qualitatem, seu habitum. Quæ in generali potest suaderi rationibus dubitandi secundo loco factis. In particulari vero variis modis explicari potest. Primus est hæreticorum, qui eo modo, quo aliquam formam inhærentem iustificantem admittunt, illam dicunt esse solam fidem. Sic enim, vt refert Bellarm. lib. 2. de Iustificat. cap. 1. Luther. in confessione Augustana fidem dicit esse causam formalem nostræ iustificationis. Et Stapleton. prolegom. 2. ad lib. 5. de Iustificat. versus finem, reuincere conatur hæreticos, quod negare non possint omnem inhærentem iustitiam, cum per fidem nos iustificari dicant. Veruntamen error iste ad hunc locũ non pertinet, tũ quia isti nõ loquuntur de habitu fidei, quem etiam Lutherus negauit, vt refertur, sed tantum de actu. Vnde etiam nõ loquuntur de propria causa formali inhærente, sed de cõditione quadam necessaria, quam veluti manũ esse dicunt, qua Christi iustitiam apprehendimus. Postquam vero semel apprehẽsa est iustitia per actum fidei, etiamsi homo ab illo actu cesset, dummodo non discredat, dicunt manere iustum per imputatam iustitiam: qui error quoad hanc partem satis refutatus est. Quoad alteram vero partem, in qua hæretici solam fidem requirunt, quia de actu, vt dixi, loquuntur, in libro sequenti refellendus est hic error, quia iuxta catholicam doctrinam ille actus est vna ex dispositionibus ad iustitiam non tamen est sufficiens. Vnde etiam si sermo sit de habituali fide, quamuis non sit error, sed probabilis opinio, fidẽ esse quasi partem iustitiæ quasi formaliter iustificantis, iuxta superiorem sententiam, nihilominus error est dicere, illum habitũ solum esse totam formam iustificantem. Nam de fide est, & formam iustificantẽ non esse simul cum peccato mortali, & fidei habitum esse posse cũ peccato mortali. Vtrunque enim est in Concilio Trid. definitũ, ergo de fide est, non esse habitum fidei solum formam iustificantem. Ratio etiam est euidens, quia sola fides non dat homini sufficientem rectitudinem in ordine ad Deum, vt per se notum est, & in loco citato probabitur de actuali rectitudine, & inde euidenter sequitur de habituali.

Omissis ergo hæreticis inter catholicos vnum est certum, nimirum inter habitus operatiuos virtutum, vel donorum supernaturalium, charitate excepta, nullum illorum per se, ac singulariter spectatum esse sufficientem formam iustificantem, ac subinde vel nullo modo esse talem formam, vel ad summum partialiter. Ratio est clara, quia inter virtutes Theologales fides, & spes possunt esse in homine iniusto, & ideo neutra earum potest esse integra forma iustificans, ergo nulla etiam virtus moralis potest esse talis forma, cum sit minus perfecta, quam sit fides, & spes. Præterquam quod incertum est, an tales virtutes infundantur, & supposito, quod infundantur, etiam est incertum, an in peccatore maneant. Prior item ratio procedit etiam in donis, quia etiam sunt habitus minus perfecti, quam fides, vel spes. Et præterea cum solum dentur ad extraordinarios actus, supponunt rectitudinem iustitiæ apud Deum, in his, quæ ad eius amicitiam per se, & ordinarie necessaria sunt. Quapropter de sola charitate inter virtutes, seu habitus operatiuos est opinio dicens, illam solam esse integram, & simplicem formam iustificantem, ac veram iustitiam apud Deum. Quod videtur sentire doctissimus Bellarminus libr. 2. de Iustificat. cap. 16. vbi ait, habitum charitatis, qui omnes virtutes eminenter continet;

tinet, plenissimam iustitiam esse, vt Augustinus dicit in lib. de Natura, & grat.

9. *Habitum charitatis esse totalem iustificationem probatur.* Vnde virtute sic argumentatur. Sola charitas perfecte disponit hominem in ordine ad finem supernaturalem, & omnes leges ad illum ordinatas, quia dat facultatem operandi, & implendi omnes illas leges, quatenus eminenter continet omnes virtutes, & illis imperat: ergo sola sufficienter constituit hominem iustum. Item illa facit hominem pulchrum corā Deo, & consequenter dilectum, & acceptum, ac subinde reconciliat hominem Deo, hic autem est proprius effectus iustitiæ, ergo. Denique illa est propria forma iustificans, quæ formaliter expellit peccatum, sed hoc facit solus habitus charitatis, ergo. Maior supponitur. Minor verò probatur, quia charitas conuertendo animam ad Deum habitualiter, excludit formaliter habitualem auersionem, quam peccatum reliquerat, & quæ maxime habet rationem peccati. Vnde etiam excludit formaliter maculam, & consequēter cætera, quæ ad rationem peccati primario, vel secundario pertinere possunt, ergo est integra forma iustificans. Et huic sententiæ videtur fauere Aug. non solum in loco allegato, sed etiam in cap. 3. eiusdem libri de Natur. & grat. vbi sic ait. *Charitas est, qua vna vere iustus est, quicunq; iustus est* Et in cap. vlt. *Charitas inchoata, inchoata iustitia est: charitas prouecta, prouecta iustitia est: charitas magna, magna iustitia est, charitas perfecta, perfecta iustitia est*, & plura alia similia superioribus allegauimus. Possumus nunc addere Concil. Trident. in dicto cap. 7. nam postquam dixit, formalē causam iustificationis esse iustitiam inhærentem, subdit statim, hoc fieri cū *per Spiritum S. charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atq; ipsis inhæret.*

10. *Reiicitur prior sētentia.* Verumtamen prædictus auctor supponit in iustificatione non infundi nobis aliam formam à charitate distinctam, excellētiorem illa, quæ per antonomasiam gratia dicatur, & ex illa hypothesi probabiliter loquitur. At vero supposita contraria sententia, quā nos defendimus, hęc non potest subsistere, nec consequenter defendi, vt patebit facile discurrendo per rationes illius sententiæ. Nam sola charitas, etiam supposita fide, & spe, non disponit hominem sufficienter ad finem supernaturalem: nam prima dispositio necessaria est, quod finis ille fiat connaturalis homini, non fit autem connaturalis per amorem, sed per formam dantem esse supernaturale, cui ille finis sit connaturalis, & ideo habeat appetitum ad eundem finē tam innatum, quam elicitum. Deinde nec ad media ad illum finē sufficienter disponit, quia nec dat proximas facultates, seu virtutes operandi omnes actus iustitiæ, nec illas eminenter continet, quia neq; potest illas efficere, neq; actus illarum elicere, neq; ad imperandum illis, vel vt illas informet, necesse est, vt illas contineat eminenter, sed satis est, q̀ prò obiecto habeat ipsum finem vltimum, ad quem aliç virtutes referri debent. Vnde etiam spes pōt suo modo inferioribus virtutibus imperare, & religio, vel pœnitentia, licet illas eminenter non contineant. Neq; etiam habitus charitatis comparatur ad alias virtutes vt forma, in qua radicentur, vel cui debeantur, sed hoc est propriū gratiæ, quæ ex hac parte perfectius disponit animam ad omnes actus iustitiæ, quam charitas. Vnde etiam charitas nullo modo est principium per se dans physicam facultatem operandi omnes actus iustitiæ, sed illos tantum, quos potest elicere, gratia autem (vt est probabile) per se influit in omnes actus supernaturales, tanquam principale principium sui ordinis, vt supra dictum est.

11. *Charitatē non posse esse plenam formam iustificantē amplius ostenditur.* Preterea licet charitas det animę pulchritudinem, id solum est in vna potentia, & in ordine ad speciales actus, quod etiam suo modo præstant spes, & alia dona potentiarum, minus quidē perfecto modo quoad speciem virtutis, cum quadam vero paritate in modo limitato ad certū genus pulchritudinis, & operationis: gratia vero ipsam animam sm̄ substātiam eius reddit pulchram, & consequenter gratam, & amabilem Deo altiori modo, sine quo non potest vera recōciliatio cum Deo perfici. Nam prima ratio intrinseca, quæ formaliter facit hominem dilectum Deo, nō est charitas, sed gratia. Alioqui Deus diligeret iustum dilectione amici, quia ab ipso diligitur, quod nō ita est: nam potius Deus diligendo hominem per gratiam facit illum dilectorem sui per charitatem. Quomodo potest probabiliter intelligi illud Rom. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum S. qui datus est nobis*, datur enim per gratiam, per quam facit nos dilectos, & sic datus infundit etiam charitatem, per quā facit dilectores. Deniq; supposita illa sententia, præcipua macula peccati consistit in carētia gratiæ, & ita non potest sufficienter excludi per solum habitum charitatis, ergo ex hac parte non potest sola charitas esse integra, & perfecta forma iustificans. Præter quā quod nec potest per se dare ius filiationis ad vitam æternam, vt idem auctor fatetur, cum tamen Concil. Trident. consentanee ad Scripturam formæ iustificanti tribuat, filium, & hæredem constituere.

Nullo ergo modo admitti potest à nobis, quod aliquis habitus sit sufficiens forma iustitiæ sine consortio gratiæ. Probabile autem est, charitatem cū gratia complere formam iustificantem. Sic enim probabiliter possunt applicari rationes Bellarm. ad illud quasi vinculum duarum formarum, quæ ita sunt natura connexæ, vt vnam moraliter componāt. Nam ita essentialiter concurrunt ad vnum amicitiæ vinculum, & ad plene expellendum peccatum, ergo probabiliter dici potest, complere essentialiter formam iustificantem, nam fides, & spes, licet sint necessariæ, videntur esse potius quædam præparationes ad iustitiam, quam partes eius, & alia dona, vel virtutes, quæ consequuntur, sunt veluti passiones, seu proprietates. Et ad hunc sensum possunt facile accommodari verba Concil. Trident. can. 11. vbi damnando illud dogma, quod iustificatio sit sola peccatorum remissio, addit. *Exclusa gratia, & charitate, quæ per Spiritum S. in cordibus eorum diffundatur, atq; illis inhæreat.* Vbi licet non doceat, gratiam, & charitatem esse distinctas, indicat tamen sub vtraque ratione esse necessarias, & sufficere ad iustificandum impium. 12. *Probabile est charitatem cum gratia cōplere formā iustificantē.*

Addimus vero vlterius, satis probabile esse, iustitiam, quæ est forma iustificans, essentialiter esse vnā simplicem formam, eamq; esse gratiam gratum facientem, quæ substantiam animæ informat. Ad hoc explicandum cōsidero in primis differentiam inter iustitiam hanc infusam, seu diuinam, & acquisitam, seu humanam. Nam acquisita per naturalem rationem, supponit tam primariā, seu radicalem, q̄ proximam facultatem operandi iusta, solumq; addit modū iuste operandi cum prōptitudine, & delectatione, & ideo solum perficit potentiam, quæ est principium proximum talium operationum, quia illi soli potest facilitatē in operando conferre, & quia in illa sola sunt actus, per quos potest talis iustitia generari. At vero iustitia diuina, & infusa nō supponit, sed confert simpliciter facultatem operandi iusta in ordine diuino, quia in ipsa anima, & in potentiis eius, in suis solis naturalibus consideratis, proportionata nō inuenitur. Et quia hæc proportio non tantum in proxima potentia, sed etiam in principio principali, & radicali requiritur, ideo hęc iustitia infusa, non solum in potentiis sed etiam in ipsa anima, prout est principiū principale operationum vitalium, necessaria est. Igitur ex hac parte habet hæc iustitia, quod principaliter perficiat immediate ipsam animæ substantiam, & è contrario gratia, quæ essentiam animæ informat, ac supernaturaliter perficit, inde etiam habet, quod sit vera iustitia, quatenus dat in suo ordine principalem quandam facultatem operandi iusta. 13. *Satis probabile iustitiam iustificantem esse vnam simplicem formam, nempe gratiam.*

Vnde etiam habet hæc gratia, quod ipsa per se spectata sit iustitia vniuersalis, quia est vniuersale principiū operandi iusta. In quo superat omnes virtutes exi- 14. *Gratia est iustitia vniuersalis.*

existentes in potentiis, etiam ipsam charitatē, quia illa etiam non dat facultatem operandi, nisi intra speciale genus virtutis proprie, & per se, licet per modum imperantis possit alias virtutes mouere, & ad suum finem ordinare: at vero gratia, quæ est in essentia animæ, perficit substantiam animæ, quæ per se, & principaliter, & in suo genere immediate influit in oēs & singulos act⁹ vitales, ēt supnaturales suarū potentiarū, & ad hoc p ipsā gratiā pficitur, & eleuatur, hinc ergo habet illa vna q̃litas gratiæ, vt sit q̃dā vniuersalis iustitia. Deniq; hinc ēt habet illa q̃litas, vt secū afferat oēs virtutes dātes ꝓximā facultatē opandi iuste in illo ordine, in q̃ libet modo, & specie virtutis, nā ab illa fluūt aliq̃ modo vt supra visum est, & ideo in illa, tāq̃ in principio, vel radice, cōtinētur: q̃ ēt de charitatis habitu verū est, q̃a sicut amor noster ad Deum nascitur principaliter ex amore Dei erga nos, ita habit⁹ charitatis ex habitu gratiæ tanq̃ passio ex essētia nascitur, neq; est mirum, cum etiam lumen gloriæ, & visio beata in gratia, tanquā in semine contineantur.

15\. *Resolutio cap. gratiā esse formam iustificantē simpliciter.* Hinc ergo cōcludim⁹, hāc simplicē q̃litatē gratiæ p se solā esse formā iustificātē simpliciter in ordine diuino, saltē essentialiter. Probatur ex discursu facto, q̃a p se imediate pficit animā in ordine ad oēm opationē iustā, & secū affert virtutes, & dona, per quæ potētias perficit: nā illi debētur cū omnib. auxiliis necessariis, vt possit iuste opari, & sic cōplet facultatē iuste operandi, ergo hoc satis est, vt ipsa sit absoluta iustitia essentialiter. Itē hoc satis ē, vt ipsa sit sāctitas, & sanitas animæ simpliciter, & vt expellat peccatū, vt infra videbim⁹, ergo ēt ē satis, vt sit ipsa iustitia. Præterea illa forma dicitur p antonomasiā gratia, quia speciali, & essentiali modo, vt sic dicā, facit hoēm Deo gratū, & diuinæ amicitiæ proportionatū; ergo simili ratione erit diuina iustitia, q̃a cōstituit hoēm in eo statu, in q̃ possit operari iustitiā apud Deū, nō solū recte operādo sed etiā ex iustitia merendo, & satisfaciendo apud Deū, q̃ nec charitas ipsa habet, sed à gratia hunc statū participat, & ideo gratia vocatur forma charitatis à D.Th.q.27.de Verit. art.6.ad vlt. vbi ait, q̃ *gratia præparat voluntatē mediante charitate, cuius gratia est forma*, & art.5.ad 5. ait, gratiam esse formam charitatis, & aliarum virtutum, quia omnes habent efficaciam merendi à gratia.

16\. *Resolutio hæc est iuxta doctrinā D.Thom.* Quaꝓpter hic mod⁹ dicendi est valde cōsentaneus doctrinę D.Tho. in citatis locis, & in eodē art.5.ad 17. vbi inq̃t, *Immediatus effectus gratiæ est, cōferre eē spirituale, q̃ pertinet ad informationē subiecti siue ad iustificationē impii quæ ē effect⁹ gratiæ operātis: sed effect⁹ gratiæ mediantib. virtutibus est elicere actus meritorios, &c.* Et in solut.ad 9. ait, *quod vna gratia perficit oēs potētias, nō quidē ita, quod sit in omnib. sicut in subiecto sed in quātū informat omniū potētiarū actus.* Ergo hęc vna gratia dici pōt vera, & essētialis iustitia. Sic n. dicit idē D.Tho.1.2.q.110.art.3.ad 2. omne bonū op⁹ attribui gratię, nō vt virtuti ꝓxime operāti, sed vt radici bonitatis in hōe & ad 3. ait, gratiā supponi virtutibus infusis, sicut principiū, & radix earū quod etiam confirmat art. 4.ad 1.& 2.& q.111. art.2. [illegible]t, *quod habitualis gratia, in quantum animam sanat, vel* [illegible]*cat. siue gratam Deo facit, dicitur gratia operans, non ef*[illegible] *formaliter*, vt in solut.ad 1. declarat.

a. iustificatiue, ... [illegible] iuxta hāc sentētiā optime intelligi [illegible] ꝓpter [illegible] Conc.Trid. Augustini, & aliorum [illegible] Script. [illegible] tribuit iustificationē gratiæ.

17\. *Hæc resolutio est consona script. Conc.& Patribus.* Possun[illegible] locutiones [illegible] Patrū. Nā Scri[illegible] [illegible]ptura sæp[illegible] Ro.3. q̃ optime pōt de [illegible] *gratiam ipsi*[illegible] addit. *Iustificati gratis pe*[illegible] intelligi. Vnde [illegible] *Iesum Christū* gratia gratū faciēt[illegible] *Deū per Dominū nost*[illegible] [illegible]*astam⁹*, *ex fide pacē habeam⁹ ad* [illegible] *per fidē in gratiā istā, in q*[illegible] *per quē & habemus accessū* [illegible] *Dei*, q̃ soli gratiæ gratū *& gloriamur in spe gloriæ filio*[illegible] illa est, q̃ datius g[illegible]loriæ, faciēti ꝓpriissime cōuenit: n. [illegible] declaratū ē. Et infer[illegible] & filios Dei cōstituit, vt supra [illegible] per Spiritū S.q̃ dat[illegible] dicitur charitas infūdi in cordib. [illegible] per gratiā, vt supra po[illegible]deraui. Et cōsonat illud ad Tit.3. *Non ex operibus iustitiæ quæ fecimus nos, sed secundū suā misericordiā saluos nos fecit, per lauacrū regenerationis, & renouationis Spiritus S. quē effudit in nos abūde per Iesum Christū Dominum nostrū, vt iustificati gratia ipsius hæredes simus secundum spē vitæ æternæ.* Vbi per eandē gratiā iustificari dicimur, per q̃ & Spirit⁹ in nos effūdi, & nos saluari, regenerari, & hæredes vitæ æternæ fieri dicimur: regeneratio aūt p se terminatur ad hāc gratiam, per quam diuinam naturam participamus, & filii, ac hæredes constituimur, ergo per eandem dicimur iustificari.

18\. *Conc.Trid. id ipsum* [illegible] Quaꝓpter de eadē gratia optime intelligitur etiā Conc. Trid. q̃ties formā iustificantē gratiā appellat, & licet addat aliquid aliud, semper ponit illam primo loco, tanq̃ primariā, & essentialem formam. Sic sess.5. can.5. *per Iesu Christi Domini nostri gratiā, quæ in baptismate confertur*, dicit, *culpā originalem remitti.* Et sess. 6. c.4. describit iustificationē, *vt sit trāslatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adæ in statum gratiæ & adoptionis filiorū Dei.* Ibi n. nomine gratię non pōt generatim intelligi donū gratis datū, q̃a non sufficit quodlibet tale donū ad iustificationē, intelligitur ergo speciale donū gratificans, ac p hoc iustificās, & cū additur, *Et adoptionis*, satis declaratur esse hæc gratia sanctificans; nā illa est proprie adoptans, vt supra dictum est. Et in c.7. dū dicit *per susceptionē gratiæ, & donorū*, illā ponit vt primā, & essentialē iustitiā, cætera dona, vt illā cōsequentia. Et inter hæc dona numerat inferius charitatē, fidem, & spem, quia sunt præcipua, maxime vero adiungit gratiæ charitatem in can.11. quia nunq̃ separantur.

19\. *Idem sumitur ex doctrina Augustin.* Neq; etiam D. August. ab hac sententia alienus est: nam licet frequenter iustificationem tribuat charitati, & quia illa est nobis notior, & quia per proprios eius actus ad gratiam, & iustitiam comparandam pręcipue disponimur, vel etiam quia per charitatem intelligit vinculum amicitiæ cum Deo, in quo principaliter gratia continetur: nihilominus aliquādo tribuit formalem iustificationem, vel gratiæ, vel iustitiæ, distinguendo illam à charitate. Nā in lib. de Spirit. & lit. c.32. in fine sic inquit. *Charitas Dei dicta est diffundi in cordibus nostris non qua nos ipse diligit sed qua nos facit dilectores suos, sicut iustitia Dei, qua iusti eius munere efficimur, & Domini salus, qua nos saluos facit, & fides Iesu Christi, qua nos fideles facit.* Vbi sicut ponit fidem à charitate distinctam & formaliter constituentem fidelem, ita ponit etiam iustiam ab vtraq; distinctam, & inhærentem homini, eumq; formaliter iustum constituentem, quæ certe non potest esse, nisi gratia. Et in aliis locis sæpe dicit, defendere se gratiam Dei, qua iustificamur, sub qua generali appellatione sine dubio includit omnia gratiæ auxilia, tamen etiam significat, omnia illa dari propter quandam specialem gratiam, *qua in adoptionē filiorum per Iesum Christum transferimur, & qua eruimur de potestate tenebrarum, &c.* vt loquitur lib. de Hæresib. in 88. propria autem gratia, per quam adoptamur, & per quam formaliter à potestate tenebrarū eruimur, est gratia sanctificans. Et con.26. in Psalm.118. *Quis, inquit, facit in hōne iustitiā, nisi qui iustificat impiū, hoc est, per gratiā ex impio facit iustū. Vnde ait Apostolus, iustificati gratis per gratiā ipsius. Facit ergo iustitiā, i. e. opus iustitiæ, qui habet in se iustitiā, i.e. opus gratiæ.* Et similes locutiones possunt in aliis Patribus notari, qui etiam eandem formam dicunt esse iustificantem, & deificantem animam, seu illam diuinæ naturæ participem reddentem, & similia, quæ supra notata sunt, & soli formæ gratiæ propriissime conueniunt. Ea tamen omitto, quia in rigore non sunt efficacia propter æquiuocam significationem nominis, *gratia*. Nam illud de se cōmune est, quia forma gratiæ non habet speciale nomē sicut habet charitas, & aliæ virtutes, ideo ipsum cōmune nomen *gratiæ* per excellentiā illi tributum est, & ideo nō potest cum certitudine constare, in qua significatione nom[illegible] *gratia* in huiusmodi locutionibus vsurpetur, supposita ta[illegible]mē rei probabilitate sine dubio plurimæ illarū proprius de [illegible] hac gratia, quā de aliq̃ virtute speciali intelligūtur. Nam etiam huic gratiæ optime iustitię opera tribuuntur, & tanquam radici, & principali

pali principio, & quia ratione illius dantur auxilia. Vnde illa etiam dici solet necessaria ad seruanda mãdata, & vincendas grauissimas tentationes, vt in lib. 1. & 2. visum est.

20. *Gratia non habet complementum iustitiæ sine aliis infusis virtutibus.* Vt vero rationibus dubitandi in principio positis, & argumentis prioris opinionis satisfaciamus, addendum est, licet vnica gratia sit essentialiter iustitia infusa, nihilominus non habere complementum, seu statum iustitiæ sine aliis virtutibus infusis: vnde quia nomine iustitiæ significari solet forma bene disponẽs hominem ad prompte operandum iustitiam, etiam quoad proximam facultatem operandi, ideo etiam iustitia simpliciter dicta non solet sumi pro vna illa qualitate, sed vt includit etiam alios habitus infusos cum debita proportione. *Respondetur ad 1. dicendi modũ initio cap. positum.* Hoc ad summum probant quæ in priori parte rationum dubitandi ex Conciliis Vien. & Tridentino, & ex ipsa appellatione generalis iustitiæ adducta sunt. Declaraturq; in hunc modum. Nam res certissimã est, habitus virtutum dari homini iam participanti naturam Dei per gratiam, vt sit promptus, & bene dispositus ad operandam iustitiã. Quod vero ad nomen pertinet, etiam est certum ex vsu vocis ad statum, & complementum iustitiæ simpliciter dictæ esse necessariam illam proximam dispositionem recte operandi, ergo recte etiam dicimus, iustitiam vndequaque completam, & perfectam has omnes virtutes includere, & in collectione, concentu, & ordine illarum consistere.

21. *Charitas maxime necessaria est ad hoc complemẽtum iustitiæ* Est autem obseruandum in hoc esse differentiam, & inæqualitatem inter ipsosmet habitus virtutum: nam charitas est proxime coniuncta cum gratia, & ex parte hominis complet vinculum amicitiæ cũ Deo, & respectu aliarum virtutum comparatur vt forma ordinans illas ad supremum finem vltimum, & ideo maxime necessaria est ad hoc iustitiæ complementũ. & ob hanc perfectionem, & connexionem cum gratia solet etiam appellari iustitia. *Fides est fũdamẽtum.* At vero fides necessaria est vt fundamentum iustitiæ, vt Concilium Tridentinum interpretatur. Et ad illam accedit spes, tanquam promouens aliquo modo illud fundamentũ, & robur illi tribuens. Reliquæ autem virtutes & dona sunt veluti instrumenta necessaria ad operandam, & conseruandam iustitiam. Atque hæc omnia, vnumquodque in suo ordine, & gradu, ad iustitiæ cõplementum concurrunt. Et hoc etiam probant quæ circa opinionem Vegæ, & Soti notabamus. Idemque intendit D. Thom. in locis illis allegatis. Et consonãt etiam August. lib. 19. de Ciuitat cap. 27. Vnde non negamus, quin speciali quadam, & maiori ratione numerentur in hac forma iustitię Theologales virtutes, tum quia illæ sunt præcipuæ, tum quia sunt quasi per se primo necessariæ ad tendendum in Deum; tum etiam quia de illis est multo maior certitudo, quod in iustificatione infundantur. Neque contra hoc obstant, quę in rationibus dubitandi secundo loco proponebantur: nam prima, & tertia ad summum probant, gratiam esse iustitiam essentialem. Ad secũdam vero dicitur fidem in peccatore esse mortuam, & informem, & ideo in illo statu non esse, proprie loquẽdo, partem iustitiæ, sed fundamentum eius, vt loquitur Tridentinum, vel inchoationem quandam iustitiæ vt loquitur Aug. q. 2. ad Simplician. Et propterea etiamsi gratia eadem in nobiliori statu beatitudinis, vel in Christi anima sit absque fide, nihilominus iustitia infusa non in essentia, sed in quadam proprietate varietatẽ recipit, & ita facile omnia conciliantur.

CAPVT X.

Vtrum in iustificatione hominis vera peccatorum remissio fiat?

1. HActenus formalem effectum gratiæ habitualis, quatenus aliquid perfectionis in homine ponit, quoad fieri potuit, explicuimus, eamque partem iustificationis, quæ in hominis renouatione consistit, declarauimus: nunc dicẽdum est, de altera parte, quæ ad remotionem mali, seu peccati spectat. *Sensus quæstionis.* Potest autẽ esse sermo vel de peccato iam commisso, vel quod in futuro tempore committi potest, & contra vtrumq; iuuat gratia iustificans (vt ex Concil. Mileuitano, & Cœlestino Papa paulo ante diximus) diuerso tamen modo, nam contra peccatum commissum succurrit, vt gratia operans iuxta modum loquendi D. Thomæ id est, informando contra futurum peccatum ne cõmittatur, iuuat vt gratia cooperans, id est, efficiendo & ideo prior tantum consideratio ad hunc locũ spectat, de posteriori autem in lib. 1. & 6. multa dicta sunt & in lib. 10. ex professo tractanda est. *Diuisio peccati in originale & actuale.* Sub peccato aũt commisso peccatum etiam contractum comprehendimus, nam commissum proprie dicitur actuale, seu personale peccatum: cõtractum autem originale vocatur, quia non propria voluntate fit, sed origine trahitur. *Diuisio peccati actualis in mortale & veniale.* Actuale autem peccatum rursus diuiditur in mortale, & veniale; ex quibus illud prius cum originali conuenit in essentiali culpa, seu macula habituali, & in oppositione ad gratiam, & iustitiam, & ideo sub absoluta peccati appellatione, vtrumq; comprehendimus: nam de vtriusq; exclusione dicturi sumus. Peccatum autem veniale nõ ita opponitur habituali gratiæ, nec per illam formaliter excluditur, & ideo eius remissio per se ad præsentem effectum nõ spectat, aliquid vero obiter attingemus. Denique in peccato commisso duo sunt, scilicet culpa, & reatus pœnæ: & vtriusque remissio fit per gratiam, principaliter tamẽ remissio culpæ: & ideo hæc præcipue consideranda est in præsenti: nam remissio pœnæ magis ad materiam de satisfactione pertinet, attingemus autem ea, quæ cum remissione culpæ connexa fuerint. Primum ergo omnium videndum est, qualis remissio culpæ per Christum fiat; postea quomodo sit effectus gratiæ habitualis, dicemus.

In quæstione igitur proposita hæretici huius temporis, cum totã iustificationem in sola peccatorum remissione constituant, talem peccati remissionem confingunt, vt sola remissio pœnæ, & non culpæ censeri debeat. 2. *Figmẽtum hæreticorũ.* Dixit enim Luther. art. 2 conculcare Christũ, & Paulum, qui negat, in puero baptizato manere peccatum. Aliis vero locis dicit, propter fidem non imputari. *Stapleton. lib. 3. de Iustific. c. 8.* Addidit vero in artic. 10. peccata manere, nisi credantur remissa, in quo videtur è contrario sentire, quod, si credantur remissa, non manẽt: intelligit autem tunc non manere, quia non imputantur. Et sic etiam dixit Chemni is, in baptismo fieri plenam, & perfectam remissionem peccatorum, ita vero declarauit illam, vt dixerit, manere in renato tale malum, propter quod iuste posset à Deo damnari, sed propter Christum non imputari illud ad damnationem, & hanc esse plenissimam remissionem. Vnde alii liberius loquuntur dicentes, peccata nõ ita remitti, vt tollantur penitus; & euellantur, sed vt radantur seu potius tegantur, quatenus Deus per Christi iustitiam homini imputatam illa peccata homini nõ imputat ad condemnationem. Quod profecto syncere, & sine tergiuersatione rem explicãdo, nihil aliud est, quam dicere, peccata remitti, nihil aliud esse quam non puniri ex indulgẽtia, & concessione Dei, & ita remitti quoad pœnam, non quoad culpam. Et hunc errorem, saltem quoad modum loquẽdi, olim docuisse aliquos hæreticos retuli in 3. to. 3. p. disp. 26. vbi etiam aduerti, Pelagianos illum tribuisse Aug ex eodem lib. 1. contr. duas epist. Pelag. cap. 13. Fundamenta hæreticorum postea dissoluemus, nunc veritas catholica stabilienda est.

3. *Veritas Catholica statuitur.* Primo ergo asserimus, Deum hominibus iustis vere, & proprie remittere peccata, ita vt post remissionem nihil, quod veram ratione culpæ habeat, in ipsis maneat. Hanc assertionem fere sub his verbis definit Concil. Trident. sess. 5. c. 5. & licet de peccato originali specialiter loquatur, tamen comprehendit omnia alia, quæ cũ illo possunt esse coniuncta & omnia dicit per baptismum omnino deleri. Quod latius docet in

in sess. 6. Nã in c. 4. definit iustificationẽ esse translationẽ ab statu peccati ad statũ filiorũ Dei, & in c. 7. docet, simul cũ iustitia recipere hominem verã remissionem peccatorum, quia illa est vera, & perfecta iustitia, quæ renouat animam, & in c. 14. addit, idẽ quoad remissionem culpæ, & pœnæ æternæ credendum esse de iustificatione, quæ per pœnitentiæ sacramentum

Probatur 1. Ex Scripturæ testimonijs. in re, vel in voto post baptismũ fit. Et in sess. 14. ca. 2. & 3. & can. 3. & 4. eandem doctrinam tradit. Probari aũt potest primo expressis Scripturæ testimoniis Psa. 50. *Lauabis me, & super niuem dealbabor*, quod nullo modo vere dici posset, si post remissionem peccata remanerent, & ideo ibidem petit Dauid. *Auerte faciem tuam à peccatis meis, & omnes iniquitates meas dele.* Vbi non tam erat solicitus de remissione pœnæ, quam culpæ, tum quia hæc proprie iniquitatis nomine significatur: tũ etiam quia alias Deus remitteret iniuriam sicut homo, & non magis deleret inquitatem, quã deleat homo, qui supplicium remittit. Et idem beneficium agnoscit Dauid Ps. 102. dicens. *Longe fecit à nobis iniquitates nostras.* Similis promissio habetur Isa. 1. *Venite, & arguite me*, vsq; ad illud, *Sicut nix dealbabuntur.* Vnde c. 7. dicitur. *His est omnis fructus, vt auferatur peccatũ*, & c. 43. *Ego sum, ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me*, & ca. 44. *Delebit vt nubes iniquitates tuas, & quasi nebulam peccata tua.* Et multa similia habentur Ezech. 18. & 36. & Mich. 7. *Quis Deus similis tui, qui aufers iniquitatem, & transis peccatum reliquiarum plebis tuæ.* Et infra. *Deponet iniquitates nostras, & proiiciet in profundũ maris omnia peccata nostra.* In nouo autem testamẽto multa sunt similia testimonia. Optimũ illud est, quod adducit Conc. ex epist. ad Rom. 8. *Nihil damnationis est iis, qui sunt in Christo Iesu.* Et 1. ad Cor. 6. post enumerationem peccatorum subdit Apostolus. *Hæc quidem fuistis, sed abluti estis, sed sanctificati estis.* Et ad Ephes. 1. late describitur perfecta munditia, quæ fit per baptismum.

4. Testimonia redemptoris hoc deinde probant. Secundo sunt optima illa testimonia, & ex eis sumitur efficacissima ratio, in quibus Christi redemptio, & finis aduentus eius commendatur. Nam Ier. 31. post illam promissionem. *Fœmina circumdabit virum*, & post illam *Ecce dies veniẽt, dicit Dominus, & feriam domui Israel, & domui Iuda fœdus nouum, &c.* additur. *Propitiabor iniquitati eorum, & peccati eorum non memorabor amplius.* Paulus allegans ad Hebr. 8. & 10. ait. *Quia propitius ero iniquitatibus eorum, & iniquitatum ac peccatorum eorũ iam non recordabor amplius.* Vnde Pet. Act. 10. generatim dixit. *Huic omnes Prophetæ testimonium perhibent, remissionem accipere per nomen eius omnes, qui credunt in eum.* Et ita etiam in nouo testamento finis aduentus Christi ad remittenda peccata fuisse dicitur, vt 1. Ioan. 3. *In hoc apparuit filius Dei, vt dissoluat opera diaboli*, quæ opera non sunt, nisi peccata. Et ad Hebr. 9. dicitur, *Christus mortuus ad multorum exhaurienda peccata:* imo c. 1. dicitur etiam nunc sedere in cœlis, *purgationem peccatorum faciẽs*, & Ioan. 1. de illo dixit Baptista. *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatũ mundi*, & ipsemet Christus de se dixit. *Non veni vocare iustos sed peccatores.* Christus autem vere, & perfecte, imo cum infinita abundantia, & excessu munus suum redemptoris expleuit, ergo impium est cogitare sanguinem Christi non vere, & perfecte mundare homines à peccatis. Alioqui quomodo vera est illa exaggeratio Pauli, *Non sicut delictum, ita & donum, sed excedit beneficii magnitudo.* Delictum enim Adæ vere fecit homines peccatores; ergo multo magis meritũ, & satisfactio Christi facit iustos, & propter illa vere Deus nobis peccata remittit. Vnde eleganter Bernar. epist. 190. in posteriori parte eius, defendẽs Christi redemptionem, inquit. *Subiecit me illa causa secretior peccati, subduxit me illa ratio occultioris iustitiæ. Aut si gratis venundatus sum, gratis non redimar? An peccatum in semine peccatoris, & non iustitia in Christi sanguine? nec patitur ratio æquitatis, vt ex æquo contendant, sed vincat necesse est spiritus carnem, vt sit efficacior causa, cuius est potior & natura, quo plus videlicet prosit generatio secunda, quam prima nocuerit.* Deniq; confirmat hoc Aug. in Enchir. ca. 52. simili anthitesi ex Paulo desumpta dicens. *Sicut in illo vera mors facta est, ita & in nobis vera remissio peccatorum: & sicut in illo vera resurrectio, ita & in nobis vera iustitia*, alludens ad illud Pauli ad Rom. 4. *Mortuus est propter delicta nostra, & resurrexit propter iustificationem nostram.*

Tertio possunt multa ex Patribus referri, sed in re clara, & quæ passim inuenientur, sufficit pauca attingere. Aug. sæpe declarat, iustificare impiũ nihil aliud esse, quam ex impio pium facere, impietatem tollendo, & pietatem per iustitiam conferendo, conci. 1. in Psal. 30. & epist. 120. c. 20. Specialiter vero lib. 1. contra duas epist. Pelag. c. 13. aduersus quẽdam Pelagianum, qui catholicis imponebat, quod dicerent, baptisma non auferre crimina, sed radere, ait. *Quis hoc, nisi infidelis affirmet? Dicimus enim baptisma dare omnium indulgentiam peccatorum, & auferre crimina, non radere.* Similia fere habet Greg. l. 9. epist. 39. circa finem. *Si qui sunt* (ait) *qui dicant, peccata in baptismo superficie tenus dimitti, quid est hac prædicatione infidelius?* Ambr. etiam l. 6. in Lucam in principio sic inquit. *In eo iustificatio Dei est si non ad indignos, & obnoxios sed ad innocentes per ablutionem factos videatur, & iustos, sua munera transtulisse.* Vocat autẽ innocentem, non eum qui nũquam peccauit, vel sub peccato fuit, sed eum, qui per iustitiam fit immunis à peccato. Vnde subiungit. *Ergo is, qui peccat, & confitetur Deo peccatum, iustificat Deum, cedens Deo vincenti, & ab eo gratiam sperans In baptismate igitur iustificatur Deus, in quo est confessio, & venia peccatorum* Similia habet in Psa. 50 *Iustificeris in sermonibus tuis*, & super alia eiusdem Psalmi verba *super niuem dealbabor*, dicit hoc fieri, quãdo culpa remittitur. 5. Ex Patrum authoritate eadem veritas demonstratur.

Similiter Chrysost. Hom. 2. in eundem Psal. *Sola gratia* (inquit) *sordes meas perfecte abstergere, ac niuis candorem mihi conciliare potest.* Et Isa. 1. tractans similia verba, *Sicut nix dealbabuntur. Animam* (inquit) *adeo peccatorum eluuie squalentem, vt excepisse videantur tincturam nequitiæ, non solum ab omni liberam malitia, sed & splendidam reddit, & cum primis illustrem.* Et optime Theodor. in Psal. 31. *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata Ea* (inquit) *liberalitate vtitur Deus, vt non modo remittat, verum etiam peccata obliteret, ita vt neq; vestigia eorũ remaneant.* Quod specialiter tradit de remissione, quæ fit in Baptismo. Et inferius ponderat illa verba. *Et tu remisisti impietatem peccati mei. Quod non dixit. Remisisti mihi peccatum, sed impietatem peccati mei. Hoc est* (ait) *non condigna pœna peccatorum me puniisti, verum excessum quidem peccati remisisti.* Deniq; Bernard. dict. epist. 109. inde hoc confirmat, quod per iustificationem reconciliamur Deo, *iuxta illud reconciliati sumus Deo per mortem filii eius. Vbi reconciliatio* (inquit) *& remissio peccatorum. Nam si, dicente Scriptura, peccata nostra separant inter nos, & Deum nostrum, manente peccato non est vera reconciliatio, in quo ergo remissio peccatorũ? Hic calix, inquit, noui testamenti in meo sanguine, qui pro vobis effundetur in remissionem peccatorum. Itaq; vbi reconciliatio, ibi remissio peccatorum.* Quæ verba & apertis Scripturæ testimoniis, & optima ratione veritatem catholicã confirmant. Solent præterea Patres tractantes de baptismo multis modis exaggerare perfectam remissionẽ peccatorum, quã confert, quos Patres allegaui. 3. to. 3. p. d. 26. sect. 1. & alios hic refert Valentia. Respondendo deniq; sequenti obiectioni hæreticorum, alia Patrum testimonia proferemus. 6.

Vltimo argumentari possumus ratione, & potissima sumẽda est ex gratiæ excellentia, qua homines iustificantur, quæ quidem explicabitur in discursu sequentium capitum, declarãdo modum, quo per gratiam peccata remittuntur. Nunc alia vtor ratione: quia vel peccata non vere tolluntur per remissionem, quia Deus non potest illa destruere, vel quia non vult, neutrum autem dici potest sine magna stultitia, & impietate, ergo. Probatur minor de potestate, quia remittere peccatum, non est facere, vt peccatum commissum non fuerit commissum: nam hoc clare implicat contradictionem, & ideo fortasse dicitur 7. Ratione eadem confirmatur Dilemma. Probatur 1. pars minoris.

& contextum breuiter consideremus. Intendit enim probare, iustificationem, non concedi homini tanquam mercedem suorum operum, quæ nimirum ex se, & viribus sui liberi arbitrii habeat, sed ex gratia, ac subinde per fidẽ, à qua opus gratiæ incipit. Et hoc probat in primis exemplo Abrahæ, de quo dictum est. *Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad iustitiam.* Ponderatque verbum, reputatum est, quod proprie significat aliquid habere acceptum vt sufficiens, quod de se tale non erat, sed ex gratia, & benignitate aceptantis. Et hoc est, quod ait. *Ei, qui operatur,* vtique vt suo labore stipendium Domini mereatur, *merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum. Ei vero, qui non operatur, credenti autem in eum, qui iustificat impium, reputatur fides eius ad iustitiam secundum propositum gratiæ Dei.* Hæc autem imputatio, seu reputatio non in hoc consistit, vt fingunt hæretici, vt homini non infundatur vera iustitia, sed imputetur aliena. Nam Paulus supponit, Abraham fuisse vere iustificatum, id est iustum effectum, licet non ex operibus, sed per fidem, & ideo habuisse gloriam apud Deum, quam certe non habuisset, nisi vere iustus factus esset. Dicitur ergo fides Abrahæ reputata illi ad iustitiam, vtique à Deo obtinendam, non vt mercedem operum, sed vt gratuitum beneficium, reputando, seu acceptando fidem cum obedientia coniunctam, ac si esset sufficiens meritum, & pretium tanti doni.

Sumptam ex verbis Pauli.

18. Vt ergo hoc exemplum confirmet, & ad omnes, qui vere iustificantur, applicet, inducit Paulus Dauidis testimonium, & ait. *Sicut & Dauid dicit, beatitudinem hominis cui Deus accepto fert iustitiam sine operibus,* vbi, *accepto ferre iustitiam,* idem est, quod reputare ad iustitiam. Vnde in græco idem verbũ respondet: λογίζεται, & ideo D. Thomas ibi dicit, accepto ferre iustitiam idem esse, quod gratis dare illam. *Nam acceptum ferre,* latine significat, pro soluto habere debitum, & illud remittere, ac si esset solutum, & ita accepto ferre iustitiam, idem est, quod gratis illam dare, perinde ac si pretium eius esset acceptum. Allegat ergo Paulus Dauidem æstimantem magnam beatitudinem hominis, quem Deus sine operibus gratis iustificat, eiq; quasi accepto pretio iustitiam confert, iuxta illud Isai. 55. n. 1. *Emite absque argento.* Et tandẽ in hunc sensum inducit Paulus verba Dauid, *Beati, quorum remissæ sunt iniquitates, &c.* Et in eis tacite ponderat verbũ, *Beati,* per quod Dauid ostendit, beneficium illud pro vera beatitudine huius vitæ habendum esse, ac proinde hos homines, quos beatos vocat, vere iustos esse, veramque iustitiam, & peccatorũ remissionem à Deo accepisse. Deinde expendit Paulus, tribuisse Dauidem tantum beneficium non hominibus, suis operibus illud promerentibus, sed Deo liberaliter largienti. Nam per hoc docuit, vt exponit Paulus, illud esse beneficium gratiæ, quo Deus accepto fert iustitiam sine operibus. Qualis autem sit remissio peccatorum, quam Dauid magni facit, & pluribus verbis prædicat, & propter quam beatos vocat eos, qui illam recipiunt, Paulus non amplius nobis explicuit, tamen quo illa fuerit perfectior, eo melius colligitur ex illis verbis, Deum acceptam ferre iustitiam homini non operanti. Vnde non est dubium, quin intellexerit Paulus fuisse loquutum Dauid de vera peccatorum remissione, & de vera infusa iustitia, quam beatitudinis nomine significauit.

Mens Pauli amplius declaratur.

19. Ad tertiam partem obiectionis hæreticorum respondetur, totam esse in variis erroribus fundatam, & ex illis male concinnatam. Nam in primis errant in eo, quod non agnoscunt aliam iustificationem, nisi per extrinsecam, & imputatam iustitiam. Et nihilominus inde etiam non recte inferunt, non potuisse Deum peccata tollere quoad omnem rationẽ culpæ. Nam, si iustitia nostra non nobis inhæret, vt ipsi dicunt, peccata nõ priuant iustitia inhærente, ergo sicut per iustitiam Christi non imputantur ad pœnam, possunt etiam remitti quoad culpam, postquam quoad actum transierunt, & sicut ipsi dicunt, tunc remitti, quando creduntur remissa, ita potest vnusquisque dicere, se credere, perfecte, & radicitus esse ablata, ergo per illam fidem talem remissionem consequetur. Quod vero secundo loco addunt, omnia opera hominum, etiam iustorum, esse peccata, euidentissimus, & perniciosissimus error est, vt libro sequenti, & in 9. & 10. ostendemus. De iustitia vero habituali infusa, iam supra ostensum est, esse in se purissimam, & honestissimam, & in sequentibus ostendemus, esse sufficientem ad maculam mortalis peccati excludendam. Quod denique quod vltimo loco dicunt, manente concupiscentiæ fomite, nõ potuisse peccatum perfecte deleri, rectissime in Concilio Tridentino damnatum est. Nam si intelligatur de remissione peccati quoad totum id, quod veram, & propriam rationem peccati habet, omnino falsum est, quod dicunt, & sine fundamento, quia concupiscentia per se spectata non est peccatum, etiam prout habet rationem fomitis, neque motus eius, præcise vt sunt eius, & nullo modo voluntarii, culpæ rationem habent, vt in materia de peccatis late ostensum est, neque possunt efficere, vt cætera opera hominis mala sint, vt postea videbimus. Si vero loquantur de remissione peccati, quoad omnem pænalitatem, sic verum est, relicta concupiscentiâ, non tolli peccatum originale, quoad omnes defectus ratione illius contractos, sed hoc ad rem præsentem nihil spectat.

Solutio. 3.

Varii hæreticorum errores.

CAPVT XI.

Vtrum iustificatio, & remissio peccati idem omnino sint, vel sint duo in re distincta, & inseparabiliter coniuncta?

1. PRiusquam inquiramus, an remissio peccati sit effectus gratiæ habitualis, seu iustitiæ, necessarium est præmittere, quomodo illa duo inter se quoad distinctionem, vel identitatem comparentur. Potest autem remissio peccati accipi vel pro actu voluntatis Dei, quo condonat offensam, & sic remittit peccatum, vel pro effectu, qui inde in homine resultat, & prior dici potest remissio peccati interna, altera externa. Quæ distinctio cum proportione ad iustificationem applicari potest: nam etiam voluntas, qua Deus hominem iustificat, potest dici actiua, seu interna iustificatio, hic de externa præcipue agimus, & illi cum proportione remissionem peccatorum comparamus. Potest tamen etiam inter actus voluntatis Dei comparatio fieri, quam in discursu capitis attingemus. Loquendo vero de externa remissione peccati aduertere oportet ex D. Thom. q. 28. de Verit. artic. 1. ad 7. quod sicut supra distinximus iustificationis nomen, interdum enim significat formalem effectum iustitiæ in facto esse, interdum vero mutationem ad ipsam iustitiam, ita etiam remissio peccati cum proportione distingui potest: nam significare potest mutationem ab statu peccati ad carentiam eius, vel terminum illius mutationis, qui est esse liberum à peccato. Vt ergo formaliter, & cum proportione fiat comparatio, sicut supra egimus de iustificatione, vt est effectus formalis iustitiæ, ita hic agimus de remissione peccati in posteriori sensu, vt dicit hunc effectum formalem, qui est esse sine peccato, & illum cum effectu formali positiuo iustitiæ, quoad distinctionem, vel identitatem comparamus. Veruntamen quia non possunt distingui termini, nisi mutationes etiam distinguantur, ideo simul de illis dicere necessarium erit.

Multiplex remissionis, & iustificationis acceptio.

2. In hoc ergo puncto indubitatum est apud auctores, illa duo saltem ratione distingui, quia, vt ex ipso modo concipiendi constat, illæ duæ voces duos conceptus,

Iustificatio peccatique

remissio ratione distinguuntur.

ceptus diuersos in nobis generant, nam vno concipitur gratia, vt positiua forma animam perficiens, altero solum concipitur anima, vt peccato carens, non concepta perfectione gratiæ. Vnde in mutationibus ad tales terminos vna concipitur tantum cum habitudine ad peccatum, vt ad terminum, à quo receditur, altera cum habitudine ad iustitiam, tanquam ad terminum, ad quem acceditur. Ac denique illa duo censentur inter se habere aliquem ordinem prioris, & posterioris, quod sine aliqua distinctione, saltem rationis, intelligi non potest. Difficultas ergo est, an sit inter illa duo aliqua distinctio in re. Vt autem & quæstionis sensus, & ratio dubitandi intelligatur, aduerto, duobus modis intelligi posse per vnam mutationem acquiri vnum terminum, & expelli alium oppositũ. Vno modo per eandem indiuisibilem informationem, seu mutationem sine distinctione in re, sed rationis tantum, sicut visus expellit cęcitatem, & lumen tenebras, & in vniuersum, priuatio habitũ. Alio modo solet vna forma expellere aliã per quandam consecutionem vnius mutationis ex alia cum aliqua distinctione in re inter mutationes ipsas, eo fallem modo, quo priuatio à positiua forma distingui potest, & sic calor expellit frigus, & albedo nigredinem, & in vniuersum vna forma aliam sibi contrariam, vel incompossibilem, quia tunc vna mutatio est generatio, & alia corruptio, quas necesse est, in re ipsa esse distinctas, vt ex Philosophia suppono. In præsenti ergo est quæstio, quo istorum modorum iustificatio, vt est positiuus iustitiæ effectus ad effectum remissionis peccati comparetur.

Difficultas aperitur.

Duobus modis potest vna forma aliam à subiecto expellere.

3. Prima sententia affirmat, in re esse omnino idem, ita vt remissio peccati nihil prorsus in re sit, nisi infusio iustitiæ. Hanc opinionem, vt probabilem refert, & admittit Richar. in 4. d. 17. art. 4. q. 4. Acriter vero illam defendit Vazquez 1. 2. disp. 204. tribuitq; illam Aureolo, Capreolo, Ruardo, & Soto: non quidem quia id afferant formaliter, sed per illationes, de quibus postea videbimus. Præcipue vero argumentatur Vazquez ex Concilio Trident. sess. 6. c. 4. vbi definit iustificationem impii, *vt sit translatio ab statu peccati in statum gratiæ, & adoptionis filiorum Dei.* Per quæ verba significat, iustificationem impii esse vnicam mutationem, & consequenter sentit, remissionem peccati esse eandem omnino mutationem, quia non fit sine aliqua mutatione, cum per eam homo ex peccatore fiat non peccator, ergo vel est eadem mutatio cum illa, qua homo fit iustus, & hoc est, quod intenditur, vel est alia, & hoc est contra Concilium. Et confirmatur, quia cap. 7. dicit, hominem per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum ex iniusto fieri iustũ, & ex inimico amicum, ergo sentit, hominem per ipsammet gratiæ informationẽ, & susceptionem immediate, & indiuisibiliter, vt sic dicã, obtinere quicquid necessarium est, vt sit iustus simpliciter, & amicus Dei, vt autem homo sit iustus, & amicus necessarium est, vt culpa careat, ergo per ipsam infusionem gratiæ immediate, ac formaliter fit tam consecutio iustitiæ, quam expulsio peccati.

Opinio affirmans.

Primum, & præcipuũ illius argumentum.

4. Secundo reddi potest ratio à priori ex declaratione supra facta, quia peccatum, & gratia opponuntur tanquam priuatio, & habitus, sed carentia priuationis non est in re effectus aliquo modo distinctus ab esse positiuo per habitum, seu per formam collato, ergo neque in præsenti carere peccato, & esse iustum, seu gratum possunt esse duo effectus in re ipsa distincti. Minor cum toto argumento declaratur exemplo lucis, & tenebrarum, nam licet ratione possint distingui esse lucidum, & carere tenebris, non tamen in re secundum aliquam veram distinctionem. Et ratio est, quia priuatio formaliter non expellitur, nisi per habitum oppositum. Vnde nihil aliud est carere priuatione, quam habere habitum. Propterea enim vere dicitur communiter, duas negationes affirmare. Sicut è contrario introductio tenebrarum non potest esse in re aliquid distinctum ab expulsione luminis, quia licet cum dicitur introductio tenebrarum, concipiantur tenebræ vt terminus ad quem alicuius mutationis, re tamen vera non est talis terminus, sed instar illius concipitur, quod satis est ad aliquam distinctionem rationis, non vero ad aliam maiorem. Idem ergo erit in præsenti comparando carentiam peccati ad effectum gratiæ, quia peccatum, & gratia se habent sicut lux, & tenebræ, mors, & vita. Et confirmatur, quia multi censent, illa duo ita esse inseparabilia, vt etiam de potentia absoluta nec possit remissio peccati fieri sine infusione gratiæ, nec gratia infundi existenti in peccato, quin illud expellat, ergo signum est, illa non esse in re distincta, nam quæ in re distinguuntur, possunt saltem per absolutam Dei potentiam separari.

2. à priori probatur.

Declaratur exemplo lucis.

Confirmatur ex sententia asserente nec peccatũ sine gratia remitti posse, nec gratiã cum peccato infundi.

5. Tertio argumentantur ab incommodis, quia si in iustificatione impii sunt in re duæ mutationes, vna acquisitio iustitiæ, alia expulsio culpæ, ergo sunt duo effectus gratiæ: nam quælibet illarum mutationum est supernaturalis, & magna gratia. Consequens est falsum, quia consequenter essent duæ causæ formales talium effectuum, quia vnusquisque effectus postulat suam causam formalem: consequens est falsum, tum quia alias non esset tantum vnica formalis causa iustificationis, quod est contra Concilium, tum etiam quia sic non tota causa formalis iustificationis esset intrinseca, & inhærens, quia si forma expellens peccatum est distincta à forma positiue iustificante, illa non poterit esse à forma intrinseca, & inhærente, quia hæc nulla est, præter iustitiam, ergo erit extrinsecus fauor, seu condonatio Dei, & consequenter illa erit forma conferens hanc partem iustificationis, quæ est carere peccato, ac proinde non tota forma integre iustificans, & reddens hominem purum à peccato, erit inhærens, quod vt dixi, repugnat Concilio. Et præterea est contra excellentiam infusæ iustitiæ, sequitur enim, illam non esse perfectam iustitiam, & sanctitatem, quia per se non excluderet iniustitiam, & immunditiam culpæ, sed ad hoc indigeret nouo fauore extrinseco, quod certe non est consentaneum Concilio Tridentin. sess. 6. cap. 5. dicenti, *Renatos induentes nouum hominem exuere veterem hominem, & innocentes, immaculatos, puros, & innoxios, ac Deo dilectos fieri.* Et confirmatur, quia si vna iustificatio duos effectus gratiæ includeret, bis etiam fieret in iustificatione applicatio meritorum Christi, semel ad remissionem peccati, & iterum ad infusionem iustitiæ, quia vtraq; fit ex meritis Christi. Consequens autem non consonat eidem Concilio Tridentino cap. 7. dicenti. *Quanquam nemo possit esse iustus, nisi cui merita passionis Domini nostri Iesu Christi applicantur, id tamen in hac impij iustificatione fieri, dum eiusdem passionis merito per Spiritum sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhæret.*

Suadetur 3. ab incommodis.

Confirmatur ex duplici applicatione meritorum Christi.

6. Nihilominus dico primo, remissionem peccati esse aliquid in re ipsa distinctum à iustificationis effectu positiue tantum considerato, non eo modo, quo inter res, aut inter rem, & modum positiuum eius potest in re distinctio inueniri, sed eo modo, quo inter formam positiuam, & priuationem potest esse distinctio, vel quo res physica potest à morali modo distingui. Hæc assertio quoad substantiam eius, quæ in priori eius parte posita est, videtur satis communis: illam docet expresse Scot. in 4. d. 16. q. 2. Gabriel. dist. 14. q. 1. Ocham. in 4. q. 3. eamque probabilem censet Richard. in 4. d. 17. art. 4. quæst. 4. & omnes, qui censent illa duo esse in re ipsa separabilia, saltem de potentia absoluta, ita vt remissio peccati sine positiuo effectu alicuius formæ fieri possit, profecto aperte supponunt, illa duo in re esse distincta, quia quæ in re non distinguuntur, quomodo possunt in re ipsa separari? Deinde auctores moderni scribentes contra hæreticos sæpe distinguunt duas partes in effectu adæqua-

Assertio 1. communis.

Ruar. art. 8. §. Manifestum est.

dicitur Nahum. 1. quod, *Deus mundans, non facit innocentem*, vt multi exponunt, licet aliam posset habere sensum. Intelligendum ergo est, quia peccatum transit actu, manere reatu, vt sæpe loquitur Aug. remittere peccatum, nihil aliud esse, nisi tollere seu destruere id quod manet ex actu peccati, quicquid aliud sit: constat autem, posse Deum auferre id, quod actus peccati potuit introducere, tum quia non est potētius peccatum, quam Deus, tum etiam quia in hoc nulla repugnantia excogitari pōt. Alioqui peccatum semel cōmissum etiam in beatitudine maneret contra illud Apoc. 21 *Non introibit in illam aliquid coinquinatum*: tum denique quia homo peccādo potest in se delere iustitiā à Deo inditam, ergo multo magis Deus iustificando poterit delere iniustitiam, quam in se fecit homo.

8. *Probatur 2. pars minoris.* Altera vero pars Minoris de voluntate probatur, quia est contra veritatem & iustitiam Dei, qui hominibus peccatoribus remissionē promittit (si ad ipsum conuertantur) & cum omni exaggeratione, qua explicari potuit vera remissio cum destructione peccati. Est etiam cōtra misericordiam Dei, quæ tunc magna ostenditur, quando magna peccata remittit, iuxta illud Psa. 5. *Miserere mei Deus secundum magnam misericordiam tuam*, vt ibi Ambr. & Theod. exponunt. Est præterea contra veram, & copiosam Christi redemptionem, nō enim venit Christus solum, vt nos à pœnis peccatorum liberaret, sed maxime, vt malitiam ipsam, & iniquitatem peccati à nobis auferret, vt testimonia superius adducta cōuincunt, & illud maxime ad Coloss. *Eripuit nos de potestate tenebrarum & transtulit in regnum filij dilectionis suæ in quo habemus redemptionem per sanguinem eius remissionem peccatorum*, & ca. 2. *Et vos cum mortui essetis in delictis & præputio carnis vestræ, conuiuificauit cum illo donans vobis omnia delicta*. Et similia frequenter leguntur, quæ in rigore vera non sunt, si Deus non vere, & ex animo peccata remittit, neque id Christus ab ipso promeruit. Accedit, quod nullo vel apparenti fundamento possunt duci hæretici ad negandum habere Deum istam volūtatem vere remittendi peccata, cum in eius libertate posita fuerit, & nullibi contrariam voluntatem reuelauerit.

9. *Hæreticorū falsitas.* At vero hæretici doctrinam suam putant necessario consequi ex alio suo dogmate iam improbato, quod homines non iustificantur per infusionem iustitiæ propriæ, sed per imputationem alienæ. Specialiter autem hoc confirmant quoad remissionem peccatorum ex verbis Psal. 31 *Beati quorum remissæ sunt iniquitates & quorum tecta sunt peccata beatus vir cui non imputauit Dominus peccatum*. Vbi tria ponuntur verba videlicet *Remittendi tegendi*, & *non imputandi*, & super eadem peccata cadere, & idem significare intelligunt hæretici, addita vero esse ad maiorem explicationem id est, vt per verbum tegendi explicetur verbum remittendi, quia scilicet, illa remissio non fit auferendo peccatum, sed tegendo ipsum sub Christi iustitia. Quomodo autem tegatur, per verbum *non imputandi* declaratur, quia nihil est aliud, nisi ad pœnam, & dānationem nō imputari. Sicut etiam Ezech. 33. de peccatore agente pœnitentiam dicitur, *Omnia peccata eius quæ peccauit non imputabuntur ei*. Hanc autem esse vim verbi non imputandi in verbis Dauid, suadēt ex Paulo Rom. 4 dicente *Ei vero, qui non operatur, credenti autē in eum qui iustificat impium reputatur fides eius ad iustitiam secundum propositum gratiæ Dei*. Vbi verbum, *reputandi*, idem esse videtur cum verbo imputandi. Vnde colligunt iustificationem fieri per imputationem iustitiæ Christi ex diuino beneplacito, & fauore, quem nomine gratiæ intelligunt. Ad hoc autem confirmandum inducit Paulus verba Dauid, dicens: *Sicut & Dauid dicit, beatitudinem hominis, cui Deus accepto fert iustitiam sine operibus Beati, quorum remissæ sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata, Beatus vir, cui non imputauit Dominus peccatum*. Sensit ergo Paulus, nihil aliud esse remitti peccata, nisi propter imputatam iustitiam Christi nō imputari ad damnationem. Et inde etiam colligunt, sensisse Paulum, totā iustificationem nostram in huiusmodi remissione, & in sola illa positam esse. 10. *Vnde suum errorem colligant hæretici.*

Denique quod hic remissionis modus sit consequens ad modum iustificationis per iustitiam imputatam, collegisse videntur: vel ex eo, quod iustitia aliena & extrinsecus imputata sicut non potest hominem vere, & intrinsece bonum reddere, ita nec potest intrinsecam malitiam ab illo auferre, sed ad summum pot valere, vt ad nouum nocumentum, malum scilicet pœnæ, ille non imputetur: vel ex eo, quod putant omnem iustitiam nostram, seu in nobis existentem esse defectuosam, & peccaminosam. Ibi enim censent, omnia opera nostra esse mala, & de se pœna digna, nisi propter fidem non imputentur. Præter hanc enim iustitiam operum vel non cognoscunt aliam internā inhærentem habitualiter, vel nolunt esse magis purā, quam sint ipsa opera, ideoque concludunt, non posse valere ad remissionem peccati perfectam, & (vt ita dicam) per eradicationem eius, sed necessariam esse externam iustitiam per fidem applicatam, vt ipsamet opera ad vltionē non imputentur. Vnde ad dilemma propositum à nobis, an hæc remissio sit imperfecta, vel quia Deus no potest concedere perfectiorem, vel quia non vult, respondere possunt, potuisse quidem Deum plene tollere peccatum, & hominem ad statum originalis iustitiæ, vel alium perfectiorem restituere voluisset, tamen ex suppositione, de qua nobis constat, quod noluit ab eo auferre concupiscentiā & peccati fomitem, hoc ipso necessario noluisse peccatum radicitus tollere, quia relinquendo concupiscentiam, & peccatum reliquit & radicem, vnde cætera opera inficiuntur, & fiunt peccata, vnde consequenter fit, vt etiam priora peccata radicitus euelli non possint, quād iu concupiscentia in nobis manet. *Responsio hæreticorū ad dilemma suprapositū.*

Ad primam huius obiectionis partem in primis dicimus, cum in verbis Dauid vnum sit proprium, & aliud metaphoricum, potius esse verbum proprium in sua proprietate accipiendum, & ad illam trahendam esse alterius verbi metaphoram, quam è contrario ex vno methaphorico verbo sumendam esse licentiam ad omnia metaphorice, & improprie interpretanda: cum sit regula generalis, interpretādam esse Scripturam cum proprietate, quoad fieri possit. Cum ergo verbum *remittendi* proprium sit, & in rigore significet ablationem peccati, hoc intelligendum est significatum esse à Dauid in illis primis verbis *Beati quorū remissæ sunt iniquitates*. Et ita intelliguntur communiter à Patribus, vnde reliqua duo verba ita accipiuntur ab eisdem, vt prioris verbi proprietatē non euertant. Vnde August ibi exponendo sequentia verba, *& quorum tecta sunt peccata* statim admonet *Nec sic intelligas, quod dixi, peccata cooperta sunt, quasi ibi sint, & viuat*. Et Basil. ibidem dixit, in benignitate Deum vti cū peccatoribus, *vt non solum peccata remittat sed etiam contegat*, sentiens verbum tegendi non solū non minuere veritatem remissionis, sed aliquid etiam illi addere, quid autem hoc sit non declarat. 11. *Dauidis verba exponuntur.*

Duobus ergo præcipue modis illa tria verba exponuntur à Patribus, & in vtroque modo est inter eos aliqua varietas. Prior modus exponendi est, vt illa tria verba *remittendi tegendi, & non imputandi*, non ad eadē, sed ad diuersa peccata, & opera referantur: & ita diuersos effectus in eis significent. Alter vero modus est, vt in eadem peccata illa tria verba cadant, & diuersos gradus, seu effectus remissionis indicent, ita vt secundum verbum non solum non minuat, verum etiam prius augeat, & tertiū addat aliquid super vtrumque. Priorem modū exponendi indicat, & sequitur Basil. orat. 40 de Sancto baptismate: nam primam partem verborum his verbis exponit. *Hoc plena, & accumulatæ purgationis est*. Vnde illa intelligere videtur de peccatis commissis ante baptismum quorum plenissima remissio per baptismum datur. Secundam partem ita exponit. *Hæc tis congruit, quorum intima animi partes nondum purgatæ sunt*. Vnde Nicetas ibi de peccatis post 12. *Prima Patrum expositio in verba psal. citata.*

baptismum commissis, & de remissione illorum, quę per pœnitentiam fit, interpretatur: quia per illā licet tollātur peccata quoad culpam, & pœnam æternam, non tamen quoad omnem reatum pœnæ temporalis, nec quoad venialia omnia, regulariter loquendo. Quia vero Dauid de remissione peccatorum in omni tempore loquutus est, non possunt verba limitari ad remissiones, quę nunc fiunt per sacramenta baptismi vel pœnitentiæ. Igitur sentētia Nazianzeni est, vt per illas duas partes, duæ remissiones peccatorum significentur, vna plenissima, altera minus perfecta, non vero talis, vt relinquat peccata, quæ tegere dicitur quoad culpas eorum, sed solū quoad aliquem reatū, vel aliquas peccatorum reliquias. Tertiam vero partem exponit de quibusdam operibus, quæ secundum se sunt peccata, tamen propter intentionem bonam operātis, & probabilem ignorantiam excusantur. Et ita accipit verbum, *non imputandi*, in omni proprietate quia non significat remissionem, sed excusationē, illa enim non imputantur, quæ alicuius culpæ non ascribuntur. Aliter Innocentius III. in exposit. Psal. 2. primam partem intelligit de vera remissione peccati originalis, & extendi debet ad mortalia, quæ vere remittūtur. Secundam exponit de venialibus peccatis, quæ homini non remittuntur, cum iustificatur, quæ tegi dicuntur ratione gratiæ, & charitatis, per quas postea facile expiari possunt. Tertiā vero partē intelligit de quibuscunque peccatis, à quib. homo præseruatur, ne illa committat, ita vt non imputari sit nō permittere, vt illa committantur, quæ est dura significatio. Hæc vero, & similia optima sunt ad doctrinā piam & moralem non videntur tamen ad literam intenta.

13. *Secūda expositio.* Alter igitur modus exponendi est, vt ad eandem peccatorum remissionem illa tria verba referantur, siue enim per tria nomina peccatorum, vel iniquitatum, aut iniustitiarum, quæ in Hebræo sunt diuersa, significentur varii gradus peccatorum, siue indefinite quælibet peccata (nam in hoc etiā est varietas expositionum) semper illa tria verba possunt ad eadem peccata, vel ad quemcunque cumulum peccatorū cuiuscunque ordinis referri. Quod inprimis tradit Ambr. (vel quicunque sit expositor) ad Rom. 4. dicens: *Ad laudē gratiæ prolixius loquitur, vt amplificet donum Dei. Tres enim gradus fecit propter delictorum varietatem Quorum primus est iniquitas, vel impietas, dum agnoscitur creator. Secundus grauium peccatorum. Tertius leuium, hos tamen omnes in baptismo obliterari. Tribus his gradibus totius peccati corpus significauit.* Et nihilominus de tribus verbis ait, *Remittere, tegere, & non imputare, vna ratio, & vnus est sensus, omnia enim vno motu obtinentur.* Et infra. *Vnius autem significationis sunt verba, quia & cum tegit, remittit, & cum remittit, non imputat.* Quæ expositio certe satis probabilis est, nam quod proprie significat remittere, metaphorice dicitur Deus tegere, nam Deus maculam, & offensionem relictam ex peccato tollit, cum illud remittit: quia vero peccatum semel commissum non potest nō esse commissum, dicitur tegi, quia iam non videtur à Deo, vtique puniendum, vt ibi exponit Aug. seu quia iam non videtur vt præsens, sed vt præteritū & velamine gratiæ occultatum, vt iam dicam. Et eadem ratione dicitur non imputari, vtique ad pœnam, saltem æternam, quod in omni proprietate verū est, etiamsi peccata quoad culpam radicitus tollantur. Imo iuxta debitū prouidentiæ ordinē nō posset illud aliter esse verum, quia si peccatū in homine maneret, non posset Deus, cum sit iustissimus, illud nō punire.

14. *Tegēdi metaphoram amplius Patres explicant.* Quamuis autem hæc responsio sufficeret, omittēdum non est, quod multi Patres addunt circa metaphoram verbi *tegendi.* Aiunt enim peccata tegi, quia non solum quatenus durabant, excluduntur, sed etiam quatenus commissa fuere, & iam non possunt non esse commissa, saltem virtutibus, & sanctis actionibus operiūtur. Quod potest intelligi fieri, vel in ipsomet iustificationis momento, quia simul ac remittuntur peccata, infunduntur virtutes, & præsertim charitas, quæ operit multitudinem peccatorum, vt dixit Greg. in Psal. 2. Pœnit. Et sic dixit August. qu. 108. in Exod. *fieri confessionem peccatorum, vt per gratiā aboleantur, hoc est tegantur.* Et statim adiūgit verba Psalmi. Et Ambr. in Apolog. Dauid. 1. p. c. vlt. *Remissionem* (inquit) *meruit peccatorum, & texit charitate.* Et nomine eius Victor. in lib. de Pœnit. c. 6. in to. 5. operum Ambrosii, *Vult cordis tui nudare secretum, vt indulgentiæ suæ dono operiat turpitudinis nuditatem,* Tantum ergo abest, vt verbum tegendi remissionem peccati minuat, vt potius alium positiuum effectum iustificationis indicet, eiusque perfectionem. Vnde optime Chrysologus, ser. 3. de Filio Prodig. *Delicta* (inquit) *non videt vis amoris, & ideo pater peccata filii redemit osculo, clausit amplexu: ne nudaret pater filii crimina: pater filium ne fœderat pater sic curat filii vulnera, ne filio cicatricem. næuum filio ne relinquat.* Et subdit. *Beati* (inquit) *quorum remissæ sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata.*

15. [illegible] Alii vero non referunt verbum tegēdi ad gratiam primæ iustificationis, sed ad subsequentia opera, ita vt beati dicantur, non solū quibus remissa fuere peccata, sed etiam quibus datum est, vt per opera subsequentia ita illa tegant, vt eorū memoria prorsus deleatur, & ita occultentur. Sic Origen. ad Roman. 4. atque etiam Ambros. in dict. Apolog. & in lib. de Noe, & arca capit. 31. & lib. 2. de Pœnit. cap. 5. & Philo Carpathi. Episcop. in Cantic. capit. 4. ad finem, & addit verba Apocalyp. 16. *Beatus qui vigilat, & custodit vestimenta sua, ne nudus ambulet. vt videatur turpitudo eius.* Et similia sunt in capit. 3. *Suadeo tibi emere à me aurum ignitum, probatum: vt locuples fias, & vestimentis albis induaris. vt non appareat confusio nuditatis tuæ.* Illa autem vestimenta, vt omnes recte exponentes intelligunt non sunt, nisi vel opera bona, vel virtutum habitus, sine quibus homo coram Deo nudus, & turpis appatet. Illa ergo sunt vestimenta, quibus peccata tegi dicuntur, non quia sub illis lateant, sed quia nuditas, quam ipsa induxerant, charitate, & virtutibus tegitur.

At vero non imputatio peccati, cum negatio sit, non potest effectum positiuum, etiam metaphorice, significare. Proprie igitur indicat condonationem pœnæ. Potest autem intelligi vel de pœna æterna, vt ita in omni prima iustificatione, & peccati remissione illa non imputatio locum habeat, vt ibi exposuit Lyra, vel si non de quacumque iustificatione, sed de perfecta, & plena, qualis fit in baptismo, & qualis fieri potest per ardentem charitatem, vt in Magdalena, intelligatur sic *non imputare peccatum,* vltra remissionem culpæ, & pœnæ æternæ (quæ quasi eadem censetur (& præter infusionem iustitiæ, qua teguntur peccata, addit integram remissionem pœnæ temporalis. vel certe etiam quandam plenissimam indulgentiam, & talem reconciliationem cum Deo, vt non solum in gratiam admittatur peccator, sed etiam ad antiquam familiaritatem, & peculiares fauores, & auxilia admittatur æque, ac si semper innocens fuisset. Et hoc significare videtur Auctor libri de Dilig. Deo cap. 12. nomine Augustini, cum dixit. *Sic ex toto indulsit, & tam liberaliter omnem donauit iniuriam, vt iam non damnet vlciscendo, nec confundat improperando, nec minus diligat imputando.* Vbi tres gradus remissionis magis, & magis, perfectæ indicat, qui illis tribus verbis optime respondent. Et idem indicare videtur Theodoretus in verbis supra citatis. *Erga peccatores tali liberalitate vtitur, vt non modo remittat, verum etiam obliteret, vt ne vestigia quidem horum remaneant.* Ex quibus constat (ideo enim illa adduximus) communem consensum Patrum fuisse, non solum peccata vere tolli, & deleri, cum remittuntur, sed etiam veritatem hanc prædictis verbis Dauid confirmari potius, quam infirmari. 16. *Quomodo peccata dicantur non imputari.*

17. [illegible] Hinc facile est ad secundam partem obiectionis ex verbis Pauli desumptam respondere: non enim contraria sunt his, quæ diximus, sed illis maxime cōsonant. Quod facile ostendemus, si Pauli intētionem & con-

adæquato nostræ iustificationis, nimirum remissionem peccati, & positiuam animæ renouationem per infusionem iustitiæ, & in hoc reprehendunt hæreticos, quod totam iustificationem ponunt in sola remissione peccati. Præterea videtur hæc expressa sententia Diui Thomæ, prima secundæ, quæstion. 113. articulo primo, vbi distinguit duplicem iustificationem, vnam per modum simplicis generationis, vel mutationis, quæ est ex priuatione ad formam, sicut fuit in Adam, & aliam, quæ est per modum motus à contrario in contrarium, & talem dicit esse iustificationem peccatoris. Vnde sentit, in priori esse tantum vnam simplicem mutationem ad talem formam, in posteriori vero esse transmutationem, & quasi motum compositum ex duplici partiali mutatione, scilicet, acquisitione iustitiæ, & exclusione peccati, tanquam contrarii. Quod expressius declarauit artic. 6. ad 2. vbi proponit argumentum à nobis in contrarium factum, & illud soluit, vt postea videbimus.

Vide Stapleton. in Prologo. 1. ad 5. lib. de Iustificat.

7. Latius vere, & rem in terminis disputans quæstione 28. de Verit. articulo primo, in corpore, ait, si iustificatio sumatur, vt est quidam motus à contrario in cõtrarium, sic idem in re esse cum remissione peccatorum, solumque ratione differre, quatenus iustificatio dicit illum motum cum habitudine ad terminum ad quem, remissio autem peccati dicit eundem motum cum habitudine ad terminum à quo. *Si autem* (inquit) *iustificatio sumatur per viam mutationis, sic aliam mutationem significat iustificatio, scilicet, iustitiæ generationem, & aliam peccatorum remissio, scilicet remissionem culpæ. Sic autem iustificatio, & remissio peccatorum non erunt idem, nisi per concomitantiam.* Et in artic. 8. ex professo probat, illas mutationes esse in re distinctas, & non tantum ratione. Ac proinde comparari, non tantum sicut transitum à priuatione ad habitum, sed sicut transmutationem ex vno cõtrario in aliud, vt ex albo in nigrum, in qua sine dubio intercedunt duæ mutationes in re distinctæ, vt ibidem dicit, & eodem tenore ait esse duas mutationes in transitu à peccato ad iustitiam.

D. Thom. expresse opinionẽ hanc profitetur.

8. Præterea sententiam hanc vel supponit, vel certe docet Concilium Trident. nam semper loquitur de remissione peccatorum, vt de mutatione, vel effectu in re ipsa distincto ab illa positiua renouatione, quã cõfert iustitia, quod patet primo in verbis illis, sess. 6. cap. 7. *Hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio, sed & renouatio, &c.* Hic enim modus loquendi aliquam distinctionem inter illa duo indicat, nam in pura mutatione à priuatione ad formam oppositam nemo ita loquitur, *per illuminationem non solum expelluntur tenebræ, sed etiam lumen efficitur*, quando vero mutationes sunt diuersæ, recte dicetur, *per calefactionem non solum fit calor, sed etiam expellitur frigus.* Accedit quod paulo inferius dicit Concilium. *Vnde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo*, vbi particula illa coniunctiua, *cum*, distinctionem indicat inter ea, quæ coniungit, remissionem vtique peccatorum, & infusionem iustitiæ. Et similia repetit in canon. 11. Et eundem loquendi modum imitata est Synodus Moguntina vlt. c. 7. dicens, iustificari homines, *cum per Christi meritum peccatorum suorum remissione impetrata renouantur Spiritu Dei per Christum secundum interiorem hominem, &c.* Et infra, postquam descripsit modum, quo homines, vel per baptismum, vel per pœnitentiam iustificationem obtinent, addit. *Quæ* (nimirum iustificatio) *cum peccatorum remissione etiam sanctificationem, & interni hominis renouationem confert: quatenus per meritum passionis Christi, quod iam credenti communicatur, cum venia peccatorum homo etiam Dei gratiam, & per Spiritum sanctum vna cum fide simul charitatem in corde diffusam, ac spem accipit.* Quos omnes effectus, tanquam distinctos ponit, licet integra iustificatio ex omnibus coalescat.

Tridentina Synodus idem docet.

Innocentius etiam III. in c. *Maiores*, de Baptismo, 9.
referens antiquam opinionem, quod paruulis per baptismum remittitur peccatum originale, non tamen infunditur gratia, supponit distinctionem inter remissionem peccati, & infusionem gratiæ, quam illi Theologi etiam supponebant, & non reprobat, sed probabile ducit. Et Conc. Vienen. in Clement. vnic. de Sum. Trinit. licet probabilius duxerit, simul infundi iustitiam, & remitti peccata etiam paruulis, nõ fundatur in identitate, vel inseparabilitate vnius effectus ab alio, quantum est ex parte distinctionis eorum inter se, sed in efficacia meritorum Christi. *Nos autem* (inquit) *generalem efficaciam mortis Christi* (*quæ per baptisma applicatur pariter omnibus baptizatis*) *opinionem, quæ dicit, tam paruulis, quam adultis informantem gratiam, & virtutes, & cæt. duximus eligendam.* Et ad hunc modum loqui solent Patres de his effectibus, tanquam de beneficiis aliquo modo distinctis, vt videre licet in his, quos supra allegauimus, & in materia de Baptismo. Et notari potest locus Chrysostomi Homil. 20. in Genes. *Contritionem vult cordis, compunctionem mentis, & non solum largitur vulnerum curam, & à peccatis mundos ostendit, sed & eum, qui innumeris peccatorum sarcinis grauabatur, iustum fecit. O misericordiæ magnitudinem, o bonitatis excellentiam? Qui peccauit, quando confitetur peccata, & veniam petit, accipit posthac securitatem, repenteque iustus apparet.* Ac denique iuuat sententia Pauli ad Rom. 4. *Traditus est propter delicta nostra, & resurrexit propter iustificationem nostram*, & c. 6. *Quicunque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus, &c.* vbi remissionem peccati ait repræsentatam esse in morte Christi, gratiæ vero infusionem in eius resurrectione, vt supra cum Augustino, & aliis Patribus declaratum est. In quibus omnibus aliqua distinctio inter illa duo vel supponitur, vel indicatur.

Canonico iure probatur. Cap. Maiores. Clement. Vnic.

Tandem possumus argumentari ratione. Prima sit, quam indicauit D. Thomas supra, quia iustificatio impii non est simplex mutatio à carentia formæ ad positionem eius, sed est tanquam motus à contrario in contrarium, sed in motu à contrario in contrarium fiunt duæ mutationes partiales, vna consistens in exclusione vnius formæ, alia in inductione alterius, ergo eædem interueniunt in iustificatione impii. Et declaratur ratio incipiendo à contrario statu. Nam quando iustus peccat, & peccatum expellit gratiam, necesse est, vt præter effectionem peccati, siue vt est ab homine, siue vt est à concursu Dei quoad materiale eius, intercedat ex parte Dei ad destructionem gratiæ suspensio illius influxus, quo gratiam conseruabat, & hac ratione distincta est mutatio partialis, qua homo ex non peccatore fit peccator, ab illa per quam ex iusto fit non iustus. Et ibi clare cernitur proportio ad mutationem physicam à contrario in contrarium, quam D. Thomas posuit. Nam cum lignũ v.g. calefit, vt excludatur frigiditas necesse est, vt præter cõcursum, quẽ Deus præbet ad efficiendũ calorem, suspendat cõcursum, quo conseruabat frigiditatem, alias non potuisset excludi. Et ideo ibi sunt duæ mutationes partiales priuatiua, & positiua, similesque inueniuntur in transitu ab statu iustitiæ ad statum peccati, ergo similes etiam interueniunt in contrario transitu ab statu iniustitiæ ad statum gratiæ. Probatur hæc vltima consequentia, tum quia oppositorum eadem est ratio, tum etiam quia non minus repugnat peccatum gratiæ, quam gratia peccato.

10. *Ratio S. Thom.*

Responderi potest, non esse similem rationem, est enim duplex discrimen, vnũ est, quod mutatio, quæ in homine, quando peccat, antecedit ordine naturæ exclusionem gratiæ, est mutatio actualis, committendo actuale peccatũ, post illam vero inductio maculæ, seu habitualis culpæ non est mutatio distincta ab exclusione gratiæ, & in hoc tantũ debet fieri comparatio, quia per remissionem peccati non tollitur actuale peccatum, sed habituale. Nam ante remissionem ne-

11. *Euasio aduersariorũ.*

nem necesse est supponere, hominem cessasse peccare, imo & aliquam mutationem actualem in sua voluntate fecisse, quæ distincta est à renouatione interna per iustitiam, imo & à propria remissione peccati, vt infra dicam. Igitur argumentum non fit cum debita proportione, imo si hæc seruetur, potest in contrarium retorqueri. Aliud discrimen est, quod gratia pendet à Deo in fieri, & conseruari, & ideo, vt homo illa priuetur, necesse est, vt Deus suspendat concursum, quo gratiam conseruat, & inde resultet in homine specialis mutatio priuatiua. At vero peccatum sicut non fit à Deo, ita neque ab illo pendet in conseruari, & ideo ex eo capite non est necessaria specialis mutatio. Et in eo etiam peccat exemplum de transitu à calore ad frigus, quia calor est positiua forma pendens in conseruari à Deo.

12. *Responsio, & impugnatio ad 1. illius partē.* Respondeo ad priorem partem in homine transeunte ab statu iustitiæ ad statum peccati nō esse considerandum solum actuale peccatum, neque ab illo esse argumentum sumendum, quia re vera nō est solidum, vt obiectio recte ostendit, sed considerandus est status, qui ex vi talis actus in homine mutatur, quia ex non peccatore fit peccator, non solum actualiter, sed etiam permanenter, licet actus cesset. Hanc enim mutationem inducit peccatum vi sua, etiamsi nulla ibi esset gratia per peccatum excludenda, vel licet præscindamus à suspensione physici influxus, quo Deus gratiam conseruat, & ita inducit mutationem ordine naturę priorem physica mutatione, seu amissione gratiæ, vnde cessat obiectio prior, & optime procedit ratio. *Responsio ad 2. partem.* Ad alterā partem respondemus, non esse similitudinem cum æqualitate sumendam, sed cum proportione, quia non oportet exemplum esse simile in omnibus, sed in eo, ad quod adducitur. Et ita D. Thom. supra vsus est exemplo de motu à contrario in contrarium, solū vt explicaret iustificationem non esse omnino simplicem mutationem à priuatione ad habitū, sed esse aliquo modo à forma contraria: & quoad hoc vere tenet similitudo. Nam sicut vna forma contraria est aliquid distinctū ab alia opposita, & ideo aliud est priuari vna forma, & aliud contrarium induci, ita in præsenti peccatum etiam habituale aliquo modo distinctum est à gratia, & aliter illi opponitur, quam mera priuatio, & ideo exclusio peccati, & inductio gratiæ etiam sunt partiales mutationes distinctæ. Neq; quoad hoc obstat, quod culpa habitualis non pendeat in conseruari à Deo, vtique positiue, quia culpa non habet esse physicum, satis enim est, quod in exclusione pendeat à voluntate Dei, sine qua expelli nō potest, & quod expulsio illa sit formaliter in re ipsa ab infusione gratiæ distincta.

13. *Altera ratione à priori confirmatur.* Vnde ad hoc declarandum addimus secundam rationem, quæ in hac materia videtur esse à priori, quia peccatum, etiam quoad habitualem maculam, quæ transacto actu manet, nō est mera priuatio physica gratiæ, sed includit aliquam moralem deordinationem, quæ formaliter constituit rationem peccati. Ergo sola, & præcisa physica infusio gratiæ nō est formalis exclusio peccati quoad totum id, quod est de ratione peccati. Antecedens probatur, quia posset Deus priuare iustum qualitate gratiæ nullo interueniente peccato, quia libere illam conseruat, ergo priuatio gratiæ est separabilis à propria ratione peccati, est ergo in re ipsa aliqua distinctio inter hæc. Item è contrario posset esse peccatum inducens culpam habitualem, & non priuans gratia, vt in homine in puris naturalibus, vel de facto in peccatore carente gratia, quando iterum peccat vel etiam de potentia absoluta in homine habente qualitatem gratiæ, quam Deus vellet in illo conseruare etiamsi ipse peccaret, quod non repugnare infra ostendemus, ergo signum est peccatum, vt tale est, non consistere in mera physica priuatione gratiæ. Vnde facile probatur prior cōsequentia, quia ex vi physicæ infusionis gratiæ nō expellitur formaliter, nisi priuatio physica gratiæ, ergo ad expellendum id, quod est proprie, & formaliter peccatum, necesse est intelligere ibi fieri aliam partialem mutationem, quæ consistat in expulsione, & remissione peccati. Vnde, quia illa forma, vt sic, est moralis, ideo ex hac parte etiam illa est mutatio moralis, ac subinde etiā ex parte Dei necessarius est aliquis moralis influxus, efficiens illam mutationem, vel expulsionem, & hunc influxum significamus verbo remittendi peccata, seu per remissionem peccati actiue sumptam, à qua prouenit hæc mutatio, quam vocamus remissionem passiuam peccatorum, vt supra distinximus.

Tertio argumentor in hunc modum, quia iustificatio duplex est, vt supra distinximus cum D. Thom. 1.2.q.113.art.1.& aliis locis, vna est, quæ cōfertur personæ carenti omni culpa, vt fuit in Angelis, vel Adam in statu innocentiæ: alia est per transitum à statu peccati ad statum iustitiæ. Tunc sic. In priori iustificatione mere positiua est vna simplex mutatio sola, in qua inductio gratiæ, & expulsio carentiæ eius in re non sunt duo, sed tantum ratione: sed in altera iustificatione impii inuenitur hoc totum, & aliquid vltra in re ipsa additur, ergo necesse est, hoc, quod additur, esse aliquid in re distinctū à priori simplici mutatione, cùm illa possit sine hoc inueniri. Illud autem additum non est, nisi alia partialis mutatio, quæ est expulsio peccati, ergo illa est aliquo modo distincta in re à positiua renouatione, quam confert iustitia. Et confirmatur, quia ex parte Dei maior intercedit misericordia in hac posteriori iustificatione, quam in priori (iuxta illud Aug. tract. 72. in Ioan. versus finē) *Iudicet, qui potest, vtrū maius sit, iustos Angelos creare, quam impios iustificare: certe si æqualis est vtrunque potentiæ, hoc maioris est misericordiæ.* Huic autem maiori misericordiæ necesse est, vt in re aliquod maius beneficium respondeat, quod per iustificationē impio conferatur, & alteri iusto non tribuatur, & consequenter fit in re distinctum beneficium ab illo beneficio, quod fit iusto, qui nunquam peccauit.

Possumus autem hoc discrimen explicare vel ex parte hominis recipientis, vel ex parte Dei conferentis. Priori modo differunt, quia in priori iustificatione vna simplex mutatio physica, & positiua fit in homine, quæ dici potest simplex beneficium: in secundo autem modo iustificationis duplex mutatio partialis in homine fit, & duplex beneficium recipit, vel vnum quasi compositum ex perfectione iustitiæ, & ablatione peccati, vtrunque enim necessarium est in tali homine, vt sit purus sanctus, & ex vtroque suo modo conflatur integra, & perfecta iustitia. Ac denique vtrunque suo modo est intrinsecum homini, & in ipso receptum. Quod in positiua renouatione satis notum est ex dictis, in ablatione autem peccati patet, quia macula peccati in ipso homine est suo modo inhærens, vnde Concil. Trident. sess. 5. cap. 3. dixit, peccatum originis inesse vnicuique homini proprium: ad eundem ergo modum destructio, & ablatio culpæ inhærentis homini est beneficium illi intrinsecum, & inhærens, quia excludit malum in illo præexistens, & ideo hæc posterior dicitur esse maior Dei misericordia, quia conferendo idem positiuum bonum, à maiori miseria hominem liberat.

Ex parte vero Dei declaratur discrimen dictum, quia in priori iustificatione solū intelligimus in Deo voluntatem conferendi gratiam informantem hominem, in posteriori autem iustificatione intercedit illa voluntas, & altera ratione distincta, nimirum remittendi homini culpam, & debitum æternæ pœnæ: quarum prior est actiua gratiæ infusio, posterior vero dici potest actiua remissio peccati, & ratione huius posterioris voluntatis dicitur esse illa maior misericordia, quam Deus habere, nō potest erga hominem, qui non peccauit, quia obiectum illius voluntatis in tali homine nō inuenitur. Vnde ex distinctione ratio-

rationis, quæ inter illas voluntates intelligitur, colligi potest diuersitas in obiectis, seu effectibus earũ, seu in mutationibus partialibus, quæ in tali modo iustificationis interueniunt. Et è contrario sicut ex illa duplici mutatione coalescit vnus motus iustificationis, ita ex illa duplici voluntate ratione distincta modo nostro concipimus vnum adæquatum diuinæ voluntatis actum, quo intendit peccatori infundere iustitiam, per quam efficaciter ab illo expellatur peccatum, vt iam explicabimus.

17. *Assertio. 2. qua ratione iustificatio dicatur remissio peccati.*

Dico secundo. Infusio iustitiæ infallibiliter, ac necessario habet coniunctam remissionem peccati, & ita iustificatio dicitur esse remissio peccati, vel quia illam includit, vel quia ad illam cõsequitur, sicut generatio vnius dicitur corruptio alterius. Prior pars intelligitur de lege, & secundum statutam à Deo prouidentiam: quomodo vero sit hæc lex intelligenda, & quanta sit hæc necessitas, postea videbimus. Sic ergo illa pars certissima est, & de fide, loquendo, vt dixi, de remissione peccati mortalis. Eamq; in primis probant omnia illa Scripturæ testimonia, quibus in superioribus, & inhærentem iustitiam, & veram remissionem peccatorum probauimus. Nam illa omnia, si attente ponderentur, semper illa duo cõiungunt, tanquam intrinsece connexa, ita vt vnum sine alio non conferatur. Hinc ait Paulus ad Rom. 8. *Nihil damnationis est iis, qui sunt in Christo IESV*, quia si sunt Christo per fidem viuam vniti, etiam sunt à peccato, & damnatione liberi, & c. 6. Qui moriuntur peccato, dicuntur resurgere ad vitam gratiæ. Et ad Tit. 3. qui lauantur à peccato per baptismum, etiam renouari dicuntur. Et similiter Ezech. 18. *Vita viuet, & non morietur Omnium iniquitatum eius non recordabor, in iustitia, quam operatus est, viuet.* Idem cap. 33. & apud Isai. & alios, quos supra retuli. Et ideo Dauid Psal. 50. illa duo simul petit. *Auerte faciem tuam à peccatis meis &c. & cor mundum crea in me Deus, &c.*

Probatur 1. assertio, quoad priorẽ partem.

18. *Robur. Trident.*

Secundo hoc docet Concilium Tridentin. sess. 6. can. 11. dum definit, homines non iustificari sola remissione peccatorum, supponit enim, quoties consequuntur remissionem peccatorum, iustificari, docet etiam nunquam talem remissionem fieri solam sine infusione iustitiæ. Hoc etiam probant omnia, quæ prior sententia in eodem Concilio ponderabat, vt ad illa respondendo magis declarabitur. Idem etiã confirmant quæ nos adduximus. Nã in illis locis expresse docet Concilium peccatores simul semper accipere remissionem peccatorum cum infusione donorum. Nunquam ergo recipit vnum sine alio, ergo semper, ac necessario sunt illa duo coniuncta. Ex quibus concluditur ratio assertionis, quia nemo est vere iustus, & sanctus, nisi careat culpa mortali, & è conuerso nemini remittitur culpa mortalis, in qua iacebat, nisi in gratiam Dei redeat, sed per iustificationem fit homo vere iustus, & sanctus: ergo cum illa est coniuncta remissio peccati mortalis, & è conuerso. Denique in omni motu inter contraria recessus à termino à quo semper est coniunctus cum accessu ad terminum ad quem, sed in iustificatione peccatum, & iustitia sunt termini oppositi, & per remissionem peccati receditur ab vno termino, per renouationem autem acceditur ad alium, ergo hæc duo semper sunt coniuncta.

Vis rationis.

Cõcluditur infusionem iustitiæ necessario habere cõiunctam remissionem peccati.

19. *Dubiũ circa hanc assertionem.*

Quæri autem potest circa hanc assertionem, quidnam sit præcipuum maximeque intentum in iustificatione peccatoris, an remissio peccati, vel renouatio interior? Nam quod remissio principalior sit, videtur sumi ex Augustin. lib. 19. de Ciuit. cap. 27. dicente. *Nostra iustitia, licet vera sit propter veri boni finem, ad quem refertur, tanta est in hac vita, vt potius remissione peccatorum constet, quam perfectione virtutum.* Et confirmatur, quia id, quod fuit præcipue intentum in generali redemptione Christi, est etiam cum proportione præcipue intentum in iustificatione impii, cui applicatur redemptio, sed Christi redemptio principaliter ordinata est ad liberationem à peccato, iuxta illud Ioan. primo. *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi.* Et illud primę Ioan. tertio. *Scitis, quia ille apparuit, vt peccata nostra tolleret.* Et infra. *In hoc apparuit Filius Dei, vt dissoluat opera diaboli*, ergo in eundem finem principaliter tendit iustificatio. Quod inde etiam confirmari potest, quia ipsamet gratia infunditur, vt per eam expellatur peccatum, ergo ipsa expulsio peccati est primo, ac principaliter intenta.

20. *Resolutio dubij ex D. Thom.*

Nihilominus dicendum est ex D. Thoma dicta q. 113. artic. 1. infusionem iustitiæ esse principalius intentam, si ad remissionem peccati præcise comparetur. Nam re vera vtraque illa pars est per se, ac primario intenta, tanquam simpliciter necessaria ad veram, & absolutam iustificationem, & sanctitatem. Vnde si compararetur integra iustificatio ad singulas partes, quibus constat nostro loquendi modo, principalior est, magisque intenta absoluta iustificatio, quam quælibet partialis mutatio in illa inclusa, tum quia est maius bonum, cum quamlibet partem, & aliquid vltra singulas includat, tum etiam quia totum semper est principalius intentum, quam vna, vel alia pars. At vero præcise comparando partes inter se, dico principaliorem esse infusionem iustitiæ, quia in omni motu ex mutationibus partialibus composito potior, magisque intenta est tendentia ad terminum ad quem, quam recessus à termino à quo, hic autem renouatio per infusionem iustitiæ est terminus, ad quem tendit iustificatio, remissio autem peccati est quasi recessus à termino, à quo: ergo. Item quia maximum Dei beneficium inter creata est filiatio diuina adoptiua per singularem participationem diuinæ naturæ, sed infusio gratiæ est huiusmodi participatio: ergo illa magis est intenta in iustificatione, quam remissio, quæ est quid consequens ad illam. Denique remissio peccati est secundarius effectus formalis iustitiæ, renouatio autem animæ est primarius, vt in sequentibus dicemus: ergo hic est præcipuus, magisque intentus.

21. *Augustin. exponitur.*

Ad Augustinum ergo respondeo, illum non loqui in eo loco de prima iustificatione comparando infusionem iustitiæ cum remissione peccati, quæ per illam fit, sed loqui de iustitia nostra pro statu huius vitæ, & de illa dicere, magis constare remissione peccatorum, quam perfectione virtutis, quia quoad durationem, & conseruationem raro est constans, perficiendo, & exequendo virtutem, quoniam homo sæpe cadit, & iterum resurgit, & ideo dicitur magis constare remissione peccatorum, quam perfectionẽ virtutis, Et quamuis multi illam conseruent, non tamen puram, sed multis venialibus peccatis admixtam, & ideo quoad hanc perfectionem puritatis, & sanctimoniæ magis constat, & acquiritur eius perfectio, remissione talium peccatorum, quam perfectione virtutis. Quantumuis enim alias studiose homo operetur, semper est imperfecta iustitia, & remissione, vel purgatione indigens. Ad secundum respondetur, Christum quidem mortuum esse principaliter propter remissionem nostrorum peccatorum obtinendam, principalius vero venisse, vt nos filios Dei faceret, iuxta illud Ioan. 1. *Dedit eis potestatem filios Dei fieri*, & illud ad Ephes. 1. *Sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, vt essemus sancti, & immaculati in conspectu eius in charitate*, & illud, *Qui prædestinauit nos in adoptionem filiorum per IESVM Christum*, & alia similia, quæ passim leguntur. Vnde in operibus Christi distingui potest ratio satisfactionis, & meriti, & quatenus satisfactoria erant, principaliter ad remissionem nostrorum peccatorum ordinabantur, quatenus vero meritoria erant, propter vitam gratiæ, & gloriæ nobis obtinendam præcipue offerebantur. Et hic fuit finis primarius aduentus Christi respectu nostri, remissio autem peccati fuit secundarius, & tanquam remotio impedimenti, iuxta illud, *Mortuus est propter delicta nostra, & resurrexit*

Secundi solutio.

propter

propter iustificationem nostram. Vnde ad vltimam confirmationem dicendum est, gratiam, & remissionem peccatorum quodammodo esse sibi inuicem causas secundum rationis ordinem: nam ablatio peccati considerari potest, vt dispositio ad gratiam, & vt effectus eius in genere causæ formalis. Et priori ratione constat, remissionem peccati esse propter gratiam potius, quam è contrario, & consequenter gratiam esse magis intentam, & principaliorem, sicut forma excedit dispositiones ad illam, posteriori autem ratione verum est, gratiæ infusionem esse propter remissionem peccati, vt tamen propter effectum secundarium, & consequenter se habentem, & ideo non sequitur esse principalius intentam.

22. *Satisfit obiectioni ex Trident. adductæ.* Ad fundamentum principale contrariæ sententiæ, quod ex Concilio Tridentino sumebatur, dicimus in primis, satis ostensum esse, verba, quæ in Concilio formaliter, & expresse habentur, nostræ fauere sententiæ, alia vero, quæ per illationem inducuntur, non multum habere momenti. Nam ex descriptione iustificationis data à Concilio in capite quarto solum colligitur, quod Diuus Thomas docuit, iustificationem esse vnum motum à contrario in contrarium terminum, ac subinde esse expulsionem vnius, & introductionem alterius: inde vero non sequitur, esse vnam mutationem simplicem: nam talis motus solet esse compositus ex duabus mutationibus partialibus inter se ita connexis, vt vna necessario alteram consequatur inseparabiliter. In capite autem sequenti explicabimus, in quo illa connexio fundetur, & ita vnitas illius motus composita ex duplici mutatione simplici magis declarabitur. Vnde ad alia verba inducta ex cap. 7. facile dicitur, ex eo quod homo per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum fiat ex iniusto iustus, & ex inimico amicus, solum sequi, illum esse vnum motum completum, seu vnam mutationem compositam à contrario in contrarium, sicut per susceptionem caloris in ligno fit lignum ex frigido calidum, & tamen non propterea intercedit ibi vna tantum simplex mutatio, sed vnus motus compositus, seu includens duas mutationes, quarum vna ex alia resultat, vel aliquo alio modo cum altera connexa est. *Exemplum.*

23. *Exemplum aliud eiusdem Synod. Trident.* Aliud exemplum optimũ sumitur ex eodem Concilio sess. 13. cap. 4. & canon. 2. vbi transubstantiationem, quæ in consecratione Eucharistiæ fit, declarat, & definit per modum vnius singularis conuersionis, & vnius transitus à substantia in substantiam, quam transubstantiationem appellat, & tamen certum est, ibi interuenire duas partiales mutationes, vna per modum positionis, seu productionis Corporis Christi sub speciebus, & aliam per desitionem panis. Imo fortasse in illa conuersione non est tam naturalis, & intrinseca conexio inter introductionem vnius termini, & expulsionem alterius, sicut est inter duas formas physice contrarias, & nihilominus iuxta subiectam materiam sufficit illa connexio ad veritatem, & vnitatem conuersionis. Multo ergo magis in præsenti sufficiet, vt sit vna transmutatio à peccato ad gratiam, quamuis ex partialibus mutationibus constet. Ex quibus concludo incredibile prorsus esse, voluisse Conciliũ aliquid contra doctrinam propositam docere. Nam cum illa doctrina sit D.Thom. & frequens inter Scholasticos, si Concilium aliquid ab illa diuersum docere voluisset, clare, & expresse id declarare debuisset. Eo vel maxime quod ad errores, quos damnare volebat, cõfutandos, hoc necessarium nõ erat: nam, vt retuli, hæretici huius temporis, & circa infusionem gratiæ, & circa remissionem peccati errant, quia infusionem, vel omnino negant, vel ponunt iustitiam, quæ infunditur, esse ita imperfectam, vt neq; ad satisfaciendum legi Dei, neq; ad opus rectũ, & sine macula faciendũ sufficiat: remissionem autem peccati ita ponunt imperfectam, vt negent esse veram, sicut iam confutauimus. Concilium ergo vtrunque damnat, & in contrario sensu definit, dari nobis veram, & perfectam iustitiam, & veram remissionem peccati: quod autem hæc duo sint omnino idem, neque ad confutandos errores spectabat, neque ad doctrinam fidei conducebat.

24. *Diluuntur rationes à priori.* Ad rationes à priori satis responsum est. Negamus enim totã rationẽ peccati consistere in physica carentia gratiæ, & iustitiæ, cũ possit induci, & subsistere talis carentia sine macula culpæ, vt iam probatũ est. Illa ergo priuatio physice tantũ spectata est quasi materiale quid in peccato habituali, completur autem in ratione culpæ per aliquã aliam rationem, seu habitudinem moralem, & secundũ eam rationẽ indiget peculiari mutatione morali, per quã excludatur. Quomodo autẽ illa moralitas, eiusq; remissio, seu destructio intelligi debeant, dicemus infra tractando quæstionem, an de potentia absoluta possit existere iustitia inhærens in eo, qui permanet in statu peccati: vbi etiam explicabimus, an opinio negans hoc esse possibile, necessario debeat consequenter negare in iustificatione impii illas duas partiales mutationes, quas defendimus. Ad primũ autem inconueniens cõcedo interuenire in iustificatione impii duos effectus gratiæ quasi partiales, vnũ positiuum, & alium priuatiuum, seu exclusiuum peccati, quos Paulus vocauit mortem peccati, & resurrectionem ad vitã, ex vtroq; autem coalescit integra iustitia, & sanctitas, à qua homo habet, vt sit, & nominetur simpliciter iustus, & sanctus. Neq; est inconueniens, in vna iustificatione includi plures gratias quasi partiales, cum ipsa iustitia integra in quadam collectione consistat, & quot sunt virtutes, ex quibus cõsurgit, tot sint gratiæ positiuæ partiales. Quod ergo inconueniens est, illi connumerari peculiarem gratiam expellendi peccatum, quæ (vt dicemus) non est minus connexa cum habituali gratia, quam sint ipsæ virtutes infusæ? *Respondetur ad primum incõueniens.*

25. *Nõ dantur plures causæ formales iustificationis.* Neque hinc sequitur dari plures causas formales iustificationis, quia formalis causa non est, nisi positiua forma, priuatio enim formæ cõtrariæ potius est effectus secundarius eiusdem causæ formalis, vt in transitu à frigido in calidum non sunt duæ causæ formales, vna constituens calidum, alia constituens non frigidum, sed idem calor vtrunque formaliter confert: ita ergo est in præsenti. Quod si quis de nomine contendat, vocando priuationem frigoris formam constituentem lignum in non esse frigidum, eodem modo loqui potest de carentia peccati, & tunc respondebit facile Concilium fuisse loquutũ de forma positiua, & de illa dixisse esse vnicam. Iuxta hunc autem loquendi modum consequenter dicendum est, illam priuationem eo modo, quo concipitur vt forma, esse inhærentem subiecto, quia vere homo ipse caret peccato per infusionem iustitiæ, sicut lignũ caret frigore per calefactionem. Vnde non sequitur hominem carere peccato per fauorem extrinsecum, sed per veram peccati destructionem. Quod si fauor dicatur illa voluntas Dei, qua vult remittere peccatũ, ille non est fauor formalis, vt sic dicam, sed effectiuus: illo autem modo etiam positiua iustitia est ex fauore extrinseco, nimirum ex amore gratuito Dei, quo gratiam infudit. Imo supposito hoc amore, quo iustitia infunditur, alter expellendi culpam non est proprie nouus, & quasi extrinseco fauore additus, sed ex natura rei coniunctus cum altera voluntate, vt capite sequenti explicabo. *Quæstio de nomine.*

26. *Occurritur 2. incommodo.* Ad secundum inconueniens de imperfectione iustitiæ, & sanctitatis gratiæ negatur sequela, nimirũ, iustitiam inhærentem esse imperfectam, quia nõ pertinet ad perfectionem formæ, vt per eandem indiuisibilem mutationem, & informationẽ excludat formam contrariam sine alia mutatione proportionata destructioni formæ, ad quam potest esse necessarius influxus proportionatus ex parte Dei, nam calor est forma perfecte constituens calidum, & excludens esse frigidum, quamuis hæc exclusio non fiat sine *Declaratur exemplo caloris.*

sine speciali corruptione, & suspensione diuinæ conseruationis. Sic ergo in præsenti vt iustitia sit perfecta, satis est quod natura sua expellat malum contrarium, quamuis hoc non fiat sine aliquali mutatione quasi consequente, concurrente etiam Deo suo modo, remittendo, & condonando culpam, vt in sequentibus explicabimus. Denique ad vltimam confirmationem de duplici applicatione meritorum Christi respondetur inprimis, sicut est vna integra iustificatio, ita esse vnam integram, & adæquatam applicationem meritorum Christi, non quia sit ad vnum indiuisibilem effectum, sed quia est ad vnam perfectam spiritualem transmutationem. Vnde licet Concilium dicat, applicari nobis merita Christi, cum infunditur charitas, non tamen dicit tunc solum, vel ad illum solum effectum applicari. Nam etiam applicantur, vt nobis dentur inspirationes, auxilia, & fides, quæ iustificationem præcedunt, & fit etiam ad infusionem aliarum virtutum, & donorum, & simili modo fit ad remissionem peccati quoad culpam, vel etiam quoad pœnam. Quocirca sicut in vna integra iustificatione sunt plures effectus gratiæ, qui sunt veluti partes eius, ita concedi posset, pluries applicari meritum Christi quasi partialiter, applicantur enim inprimis, vt infundatur fides, & deinde, vt detur spes, & iterum, vt infundantur gratia, & charitas coniunctim, &, simul cum ipsis, vt remittatur peccatum, totum tamen fit per modum vnius adæquati effectus.

Satisfit dupliciter confirmationi adductæ ex duplici applicatione meritorum Christi.

Vel etiam dici potest, in iustificatione peccatoris applicari satisfactionem, & meritum Christi, satisfactionem, vt remittatur peccatum, meritum, vt gratia infundatur. Et hoc modo duplex applicatio sine vllo inconuenienti admitti potest.

Secundus respondendi modus.

CAPVT XII.

Vtrum remissio mortalis peccati sit effectus formalis, & connaturalis iustitiæ inhærentis.

1. *Status quæstionis.*

DIximus ad veram remissionem peccati necessarium esse, vt homo vere, & integrè iustificetur, & ideo talem remissionem coniunctam esse cum infusione iustitiæ, vnde consequenter sequitur explicandum qualis sit ista coniunctio, & an ex sola Dei voluntate, & institutione, vel etiam ex naturali connexione inter illa duo, fundata in formali causalitate gratiæ oriatur? Multorum enim opinio esse videtur, remissionem peccati solum ex lege Dei esse coniunctam cum gratiæ infusione, ac proinde gratiam non expellere formaliter peccatum ex ipsa rei natura, sed adsummum ex institutione Dei, qui decreuit nulli permanenti in statu peccati illam formam infundere, seu ad præsentiã talis formæ semper expellere peccatum. Huius sententiæ necessario esse debet Scotus, Gabri. & alij nominales, qui dicunt, iustitiam infusam non esse ex natura sua formam sanctificantem, seu constituẽtem hominem gratum Deo, nam si hoc ita est, non habet, vnde ex natura sua peccatum expellat. Item qui negant, peccatum formaliter excludere gratiam, consequenter etiam negant, gratiam expellere peccatum formaliter, vt videre licet in Sot. in 4. d. 1. q. 6. §. *Contra*, & seq. & d. 16. q. 2. §. *Ad argumenta*. Gab. d. 14. q. 1. art. 2. in dubio post 5. concl. Ocham. in 4. q. 3. Medina Cod. de Pœnit. qu. 12. Citatur etiam Richard. in 3. d. 31. art. 1. q. 1. vbi de charitate loquitur, dicitque non expelli per peccatum formaliter, vel effectiue ex sola rei natura, quæ est res longe diuersa, & non habens connexionem cum ea, quam nunc tractamus, vt infra in lib. 11. dicturi sumus.

Opinio 1.

2. *1. Huius opinionis fundamentum.*

Potest hæc opinio suaderi primo ex auctoritate falsa tem negatiua Concilij Trident. nam in sess. 6. c. 7. solum dicit, in iustificatione cùm venia peccatorum dari etiam gratiam, & virtutes; hæc autem verba solum significant concomitantiam, non causalitatem. Imo si remissio peccati esset formalis effectus gratiæ, videri posset superfluum dicere cum venia peccati dari gratiam: nam clarum est, data forma, dari effectum formalem eius. Secundo argumentor ratione quia gratiæ solum opponitur formaliter priuatio physica illius, non enim habet positiuam formam contrariam; ergo per gratiam solum excluditur formaliter illa priuatio; at priuatio physica gratiæ non est peccatum, vt ostensum est, quia priuatio gratiæ est à Deo puniente peccatum; à Deo autem non est peccatum: ergo per formam gratiæ, saltem ex natura rei, non expellitur formaliter peccatum, vt peccatum est. Tertio argumentor, quia peccatum, quod manet transacto actu, non est aliquid physicum, sed morale; gratia autem est qualitas physica: ergo non sunt ita opposita, vt vnum formaliter excludat peccatum: nam ea, quæ sic repugnant, debẽt esse eiusdẽ ordinis: physicum autem, & morale diuersos ordines constituũt. Quarto quia peccatum non expellit formaliter inhærendo gratiam ex natura sua: ergo neque forma inhærens gratiæ expellet formaliter peccatum ex natura sua, nam contrariorũ eadẽ est ratio. Antecedens patet, quia physica carentia gratiæ non est de intrinseca ratione peccati: nam si sit sermo de peccato actuali, consistit ratio peccati in defectu debitæ rectitudinis actualis: si vero sit sermo de habituali culpa, consistit in relatione quadam rationis, vel morali ad culpam præcedentem, & non retractatam, quod totum esse potest sine physica priuatione gratiæ. Et ideo posset Deus non priuare inhærente iustitia hominem actu peccantem. Et eadem ratione posset dare gratiam inhærentem peccatori, non remittendo illi peccatum ergo signum est remissionem peccati non esse effectum formalem iustitiæ inhærentis, alioqui esset ab illa inseparabilis.

4. Fundamentum.

Nihilominus dicendum est primo, remissionẽ peccati mortalis esse effectũ formalem inhærentis gratiæ seu iustitiæ: ita vt simpliciter dicendum sit, per inhærentẽ iustitiã, & ad introitũ eius excludi peccatum, quia illa duo sunt quasi duæ formæ simul incompossibiles in anima. Hanc assertionem censeo certam hoc tempore. Eamque docet D. Th. 1. 2. q. 111. ar. 2. in corpore, & ad 1. ait enim gratiam, quatenus animam sanat, esse gratiam operantem, non effectiue, sed formaliter: dicitur autem gratia sanare animam, quatenus illam ab infirmitate peccati liberat. Et qu. 109. art. 7. docet maculam peccati excludi per decorem gratiæ formaliter. Et idem docet q. 113. fere per totam, vt in sequẽtibus late videbimus. Tenet etiam Richard. in 4. dist. 14. art 7. q. 1. & latius d. 17. ar. 4. q. 4. Aureol. in 1. d. 17. q. 1 art. 2. & ibi Capreolus q. 1. art. 3. ad argum. Gregorij contra 1. & 2. conclus. Petrus Soto lectio. 11. de Pœnit. circa finem. Alter Soto in 4. d. 15. q. 1. art. 2. & libr. 2. de Natur. & grat. cap. 18. Ruard. art. 8. §. *Manifestum est*, cum sequentibus, Valentia tom. 2. disput. 8. qu. 6. punct. 5. Bellarminus toto fere libr. 2. de Iustificat. & Stapleton. lib. 5. & alij communiter hoc tempore scribentes contra hæreticos. Eamque docuit Catechismus Roman. in tract. de Baptism. dicens, *Est autem gratia, quemadmodum Tridentina Synodus ab omnibus credendum pœna anathematis proposita decreuit, non solum per quam peccatorum fit remissio, sed diuina qualitas in anima inhærens, ac velut splendor quidam, & lux, quæ animarum nostrarum maculas omnes delet.* Quibus verbis satis formalem causalitatem expressit, & quoniam præcipue nititur doctrina Concilij Trident. ab illius auctoritate initium probationis sumemus.

3. *Prima Conclusio circa titulum quæstionis*

Primo ergo Concil. sess. 5. ca. 5. docet, per gratiam, quæ in baptismo nobis confertur, remitti reatum originalis peccati, eademque ratio est de omni peccato, quod diuina gratia priuat, & mortem animæ affert. Loquitur autem Concilium de iustitia inhærente, cum dicat, gratiam illam nobis per baptismũ conferri, & particula, *Per*, causalitatẽ formalem significat, nam hæc est significatio eius maxime propria, & iuxta

4. *Suadetur 1. Conclusio ex Concil. Trid.*

iuxta subiectam materiã non potest aliud significare. Quia gratia per baptismum infusa non habet aliam causalitatem, quoad remissionem peccati, vt maxime videre licet in paruulis. Deinde sess. 6. c. 4. definit iustificationem, esse translationem ab statu iustitiæ ad statum filiorũ Dei: ex quo intelligimus, formam, quæ acquiritur per illam mutationẽ, formaliter excludere statum iniustitiæ, seu peccati, quia in omni mutatione terminus ad quẽ formaliter excludit terminum à quo. Atq; eodem modo idem probat testimonium Pauli ad Colos. 1. quo Cõcilium vtitur. *Qui dignos nos fecit in partem sortis Sanctorum in lumine, & eripuit nos de regno tenebrarum, & transtulit in regnum filij dilectionis suæ*: illa ergo forma, per quã homo fit dignus sorte Sanctorũ, est, quæ transfert hominẽ à peccato ad Christũ; ergo vtrumq; pertinet ad effectũ formalem illius formæ. Præterea idem Conc. sess. 6. c. 7. dicit, per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum hominem ex iniusto fieri iustum, & ex inimico amicum, & in hac transmutatione iustificationem cõstituit. Et paulo inferius addit formalem causam iustificationis, i. illius transmutationis esse iustitiam Dei, qua nos iustos facit; ergo aperte intellexit Conc. eandem iustitiã esse causam formalẽ ablationis peccati.

5.
2. Ex Patribus & Scriptura.

In qua doctrina virtute declarauit Conciliũ Scripturæ testimonia, quibus eadem veritas cõfirmatur. Qualia sunt illa in quibus gratia, & peccatum comparantur vt lux, & tenebræ, ad Ephes. 5. *Eratis aliquando tenebræ, nunc autẽ lux in Domino*. Vnde est illud 2. Corinth. 6. *Quæ participatio iustitiæ cum iniquitate? quæ societas lucis ad tenebras?* Similis est comparatio, qua peccatum, & gratia conferuntur, sicut ægritudo, & sanitas: nam sicut sanitas formaliter excludit ægritudinẽ, ita gratiam peccatum. Quod argumentum indicauit August. de Spirit. & liter. c. 30. dicens. *Per gratiam sanatio animæ, ablatione peccati.* Et idem argumentum vrget contra Pelagium lib. de Natur. & grat. ca. 19. & sequentib. Et similis est comparatio de morte peccati, & vita animæ, quæ per iustificationem fit, quam facit August. in Enchirid. ca. 52. & sumit illam ex Paulo in epist. ad Rom. Dixerat enim in c. 4. de Christo. *Mortuus est propter delicta nostra, & resurrexit propter iustificationem nostram*, & in c. 5 addit. *Sicut regnauit peccatum in mortem, ita gratia regnet per iustitiam*, & c. 6. *Quicunq; baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus, consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem, vt quomodo Christus surrexit à mortuis per gloriã Patris, ita & nos in nouitate vitæ ambulemus. Vt intelligamus* (ait August.) *nihil aliud esse in Christo baptismũ, nisi mortis Christi similitudinem, nihil autem aliud mortem Christi crucifixi, nisi mortu peccati similitudinem, vt quemadmodum in illo vera mors facta est, ita in nobis vera remissio peccatorum, & quemadmodum in illo vera resurrectio, ita & in nobis vera iustificatio*: ergo sicut in Christo resurrectio expulit mortem, ita in nobis iustificatio peccatum.

6.
Tandem ratione confirmatur.

His ergo modis sufficienter probata relinquitur conclusio auctoritate tam Ecclesiæ, quam Scripturę, & Patrum, & plura circa sequentem assertionem afferemus. Ratio autem sumenda est ex principijs positis in præcedentibus capitulis: nam illa forma, quæ hominem filium Dei constituit, & hæredem regni cœlestis necesse est; vt formaliter peccatum expellat; sed iustitia inhærens constituit hominem filium Dei adoptiuum, datque illi ius hæreditarium ad vitam æternam; ergo expellit etiam formaliter peccatum. Consequentia est optima, & minor in superioribus probata. Maior autem probatur, quia peccatum mortale facit hominem reum æternæ pœnæ, & consequenter priuat illum iure regni cœlestis; ergo priuat etiam filiatione diuina. Nam sicut recte argumentatur Paulus, *Filij ergo hæredes*; ita è contrario, licet à posteriori, recte infertur, si non hæres; ergo nec fili⁹. Et similiter colligitur optime, si indignus regno, imo dignus carentia eius; ergo non filius: nam illa duo valde opposita sunt, & inter se repugnantia. Et similes rationes sumi possunt ex effectu iustitiæ constituendi hominem Deo gratum, & amicum, & sanctum, quas in sequenti assertione proponemus, & magis vrgebimus, quamuis plena earum intelligentia, & efficacia pendeat ex his, quæ in capitibus sequentibus dicenda sunt, quæstiones de absoluta Dei potentia tractando.

7.
2. Conclusio iustitiam inhærentem vi sua expellere peccatum.

Secundo dicendum est, iustitiam inhærentem, & infusam non ex fauore extrinseco, sed ex intrinseca sua vi, & natura, seu dignitate habere hunc effectum expellendi peccatum mortale, propter connaturalem repugnantiam, quam cum illo habet. Hanc assertionem satis aperte docet de forma gratiæ D. Thomas in locis allegatis, præsertim 1. 2. q. 113. art. 1. 2. & 6. & de charitate idem sentit 2. 2. q. 24. art. 10. & ex antiquis scholasticis illam præcipuè docent Aureolus, & Capreolus supra, & indicat etiam Richardus; ex modernis citari potest Soto in 4. dist. 15. q. 1. art. 2. circa finem, §. *Ex his ad propositum*, quatenus dicit, *esse in peccato, & esse in gratia opponi, vt duo ex natura sua contraria*, & idem habet lib. 2. de Natur. & grat. c. 18. Et licet vtroque loco explicet, se non loqui de esse grato, vt est à qualitate gratiæ, sed abstractè, vt esse potest per solam extrinsecam dilectionem Dei: nihilominus indicat, qualitatem gratiæ, quæ nunc datur, natura sua constituere hominem dilectum, ac proinde repugnare peccato ex natura sua. Clarius, & fusius id docent in locis supra citatis Ruard. Bellarminus, & Valentia, maxime vero P. Vazq. dicta q. 204. licet in sensu nimium rigoroso, vt capite præcedenti attigi, & in sequentibus dicam.

8.
Temeraria videtur opposita sententia iuxta Trident.

Et sine dubio Concilium Tridentinum attente consideratum ita huic fauet sententiæ, vt iam sine magna temeritate negari non posse videatur. Et in primis ponderanda sunt verba eius in sess. 5. capit. 5. Nam primum asserit, per gratiam, quam baptismus confert, *tolli totum id, quod veram, & propriam rationem peccati habet*. Deinde infra subiungit. *Veterem hominem exuentes, & nouum, qui secundum Deum creatus est, induentes, innocentes, immaculati, puri, innoxij, ac Deo dilecti effecti sunt, hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi, ita vt nihil prorsus eos ab ingressu cœli remoretur.* Quæ omnia tribuit Concilium iustitiæ inhærenti, tanquam formæ, nam ratione illius dicuntur iusti nouum hominem induere, qui secundum Deum creatus est, sicut exposuit Paulus ad Ephes. 4. addendo, *Qui secundum Deum creatus est, in iustitia, & sanctitate veritatis.* Vnde Dauid Psal. 50. orans, *Cor mundum crea in me Deus*, adiungit. *Et spiritum rectum innoua in visceribus meis*: quis autem est spiritus rectus visceribus inditus nisi spiritus iustitiæ, & sanctitatis animæ inhærentis? Dicit autem Concilium, induendo hunc hominem nouũ exui veterem, & excludi ab homine quicquid esse potest obiectũ diuini odij, & sic effici purum, & innocentem; ergo sentit hoc fieri ex vi illius internæ innouationis, quæ in homine fit. Et hunc sensum valde confirmat tota doctrina sessionis 6. ca. 7. cuius verba iam satis ponderauimus.

9.
1. Pro hac secunda conclusione argumentum.

Ratione possumus argumentari. Primo quia si iustitia inhærens non conferret hunc effectum ex natura sua, non posset vere dici causa formalis eius, sed ad summum dici posset, ex lege ac promissione Dei ad præsentiam talis qualitatis in anima expelli à Deo peccatum, quod non est satis ad veram causalitatem formalem. Sicut, si Sol non haberet virtutem illuminandi effectiue, licet Deus ex lege ad præsentiam solis illuminaret, non posset vere dici sol causa efficiens luminis. Vnde philosophi, qui dixerunt, causas secundas non habere virtutem agendi ex natura sua, sed Deum ad præsentiam illarum agere consequenter dixerunt, causas secundas non esse veras causas efficientes, sed conditiones necessarias ex lege Dei, & solum imputatiue (vt sic dicam) putari causas, quia ex pacto quodam tacito diuinæ prouidentiæ, Deus ad illarum præsentiam operatur: ita ergo qui dicunt,

Optimum exemplum.

Philosophorum placitum.

dicunt gratiam non expellere peccatum natura sua, sed ex lege Dei, coguntur profecto dicere, non ipsam expellere formaliter peccatum, sed Deum ad præsentiam eius. Neque potest quis fingere, quod, licet gratia natura sua non habeat vim expellendi peccatum, à Deo eleuetur, vt tanquam vera causa formalis illud expellat, est enim talis eleuatio incredibilis, tum quia non habet locum in genere causæ formalis, sicut neque causalitas instrumentalis, vt ex Metaphysica suppono: tum etiam quia circa effectum negatiuum, qualis est expulsio peccati, multo minus potest intelligi talis eleuatio, seu causalitas instrumentalis.

10. *Effugium non audiendum.* Posset autem aliquis contentiosus effugere, dicendo, iustitiam inhærentem non esse causam physicam formalem expulsionis peccati, nihilominus tamen esse causam formalem moralem: nam sicut in efficientibus distinguuntur hæc duo causandi genera, ita distingui possunt sine inconuenienti in causa formali. Vt autem iustitia dicatur causa formalis expulsionis peccati, satis esse, quod ex pacto Dei ad informationem talis formæ non minus infallibiliter sequatur expulsio peccati, quam ex informatione caloris sequi solet expulsio frigoris. Talem enim causandi modum aliqui tribuunt sacramentis in suo genere, & sufficere putant, vt causæ, & instrumenta gratiæ dicantur. Nihilominus tamen audienda non est, neç permittenda talis euasio, quia solo nomine sustinet causalitatem hanc formalē, re tamen vera illam è medio tollit, quia sine influxu aliquo non est vera causalitas, tunc autem gratia inhærens nullo modo influeret in expulsionem peccati, sed ad summum esset conditio necessaria ex voluntate Dei, & se haberet vt signum ad placitum mouens Deum ex vi solius promissionis eius ad remittendum peccatum, quod non est satis ad veram causalitatē, etiam moralem. *Deinde improbatur effugium.* Multum ergo repugnat illa euasio proprietati, & veritati verborum Concilij Tridentini, & testimoniorum Scripturæ, ex quibus Concilium suam doctrinam sumpsit. Et simili modo dici posset, inhærentem iustitiam non esse formam physice sanctificantem, & iustificantem, sed moraliter ex pacto Dei, quod falsissimum est, parumque differt ab imputatiua iustitia, vt supra ostensum est.

11. *Secundum argumentum.* Vnde adhibenda est secunda ratio sumpta ex effectibus positiuis, ac primarijs inhærentis iustitiæ, nam fere ex singulis collatis ad effectus peccati potest ratio efficax formari. Primo enim iustitia ratione gratiæ ex natura sua constituit hominem filium Dei per participationem, & consequenter hæredem regni: ergo etiam ex intrinseca sua natura habet expellere peccatum, quod facit hominem indignum regno, & à Deo alienum. Item illa gratia, præsertim vt includit etiam charitatem, natura sua habet constituere vinculum amicitiæ inter Deum, & hominem: peccatum vero dissoluit amicitia, & cōstituit inimicum ex intrinseca sua natura: ergo talis forma ex natura sua repugnat peccato intrinsece & immediate. Præterea gratia inhærens constituit in homine perfectum iustitiæ ordinem, nam & voluntatem hominis perfecte subijcit Deo, vt vltimo supernaturali fini, & potentias conuenienter disponit ad opera iustitiæ: peccatum autem ex natura sua euertit hunc ordinem, & auertit hominem à Deo: ergo est connaturalis repugnantia inter hæc duo, quæ sufficit, vt gratia informando animam connaturaliter expellat peccatum, & hoc est excludere formaliter ex natura sua. Quod aliter explicatur: nā iustitia infusa natura sua est perfecta iustitia, & consequenter est forma, quæ constituit hominem simpliciter iustum: peccatum autem mortale constituit simpliciter iniustum: ergo ex natura rei habent inter se repugnantiam, ratione cuius talis iustitia culpam formaliter excludit. Tandem idem argumentum sumitur ex effectu sanctificandi, & ex ratione sanctitatis: nam iustitia infusa est sanctitas animæ, vt constat ex Concilio Tridentino citatis locis, & ex illo Luc. 1. *Vt seruiamus illi in sanctitate, & iustitia coram ipso*, & similia sunt infinita loca Scripturæ, sed sanctitas formaliter secum adducit munditiam à peccato, nam illud est sanctum, quod est mundum, & immaculatum. Vnde Dionys. cap. 12. de Diuin. nominib. *Sanctitas*, inquit, *est absque labe intemerata puritas*, & Paulus Orosi. libr. de Liber. arbitr. circa finem. *Sanctitas*, inquit, *est viuere sine peccato*, & Augustinus concion. 1. & 2. in Psalm. 31. circa illa verba, *Pro hac orabit ad te omnis sanctus*, dicit, sanctum appellari, cui sunt remissa peccata. Et ideo Paulus ad Ephes. 1. illa duo coniungit. *Vt essemus sancti, & immaculati*, & 1. ad Thessal. 4. opponit sanctitatem immunditię dicens. *Vocauit nos nō in immunditiam, sed in sanctificationem.* Ergo sanctificatio formaliter excludit immunditiam peccati: sanctificatio autem fit formaliter per gratiam, & est effectus connaturalis illius: ergo etiam est illi connaturale excludere formaliter peccatum.

Dico tertio. Nihilominus per iustitiam inhærentem, & informantem animam non expellitur peccatum sine peculiari voluntate quasi cooperatiua Dei ad remissionem peccati. 12. *3. Conclus. Ad expulsionem peccati etiam requiritur peculiaris voluntas Dei.* Hæc assertio sequitur ex dictis capite præcedenti, diximus enim remissionem peccati passiuam, & prout habet in homine effectum priuatiuum peccati, esse mutationem aliquo modo distinctam à receptione gratiæ, & effectu positiuo eius. *Probatur primo.* Hinc ergo sic argumentamur: Omnis mutatio facta in homine, cuiuscunque generis sit, non fit sine immediato influxu Dei actiuo aliquo modo proportionato effectui, quia omnis mutatio creaturæ pendet à Deo, vt à prima causa immediate: ergo etiam illa mutatio, quæ fit in homine per exclusionem peccati est immediate à Deo, & per specialem influxum, seu causalitatem proportionatam. *Occursus euasionis.* Nec dici potest sufficere influxum physicum, quo infundit gratiam, & voluntatem, qua illum vult: quia ostensum est, expulsionem peccati addere mutationem aliquo modo distinctam, respectu cuius ille influxus gratiæ est quasi remotus: ergo est necessarius immediatus influxus in talem mutationēm, & consequenter etiam specialis voluntas proportionata.

13. *Exponitur & probatur secundo eadem cōclus.* Secundo declaratur, & probatur assertio, quia effectum aliquem, qui est formaliter, & connaturaliter à forma creata, pendere simul ab immediata voluntate, & cooperatione Dei, non solum non repugnat, verum etiam est necessarium, & in omni effectu formali cum proportione inuenitur: ergo neque in hoc effectu destructionis peccati repugnat, sed potius omnino est cum proportione seruandum. Antecedens probatur generali ratione, quia effectus formalis formæ creatæ est aliquid creatum, & consequenter pendet immediatè ex voluntate, & influxu Dei. *Inductione roboratur idem antecedens.* Inductione item declaratur, quia si effectus est positiuus, ac realis, pendet in fieri, & cōseruari à Deo vt esse calidum, quod est à calore formaliter, est à Deo effectiue per se, & immediate, & modus ipse inhærentiæ, vel informationis, qui est causalitas formæ, pendet essentialiter, & immediatè à Deo, & ab speciali voluntate eius: si vero effectus sit priuatiuus, pendet à Deo cum proportione saltem, vt suspendente concursum, vt quando ad ingressum caloris in aquam expellitur frigus necesse est, vt Deus consequenter velit suspendere influxum, quo frigus conseruabatur, nam si ipse nollet suspendere, non expelleretur, quia nulla causa est potens contra voluntatem eius. Vnde simili modo, si effectus formæ est primarius, pendet per se primo ex cooperatione Dei immediatè, ac per se debita connaturaliter tali formæ. Si vero effectus est secundarius, pendet quidem ex nouo influxu proportionato (sub influxu suspensionem eius comprehendendo) & consequenter ex speciali voluntate Dei, licet connexa cum voluntate primarij effectus, & consequente ad illam, sicut decla-

raui in effectu secundario priuatiuo expellendi formam contrariam. Positiui autem effectus formales secundarij, & in re ipsa distincti à primario non inueniuntur sine resultantia quasi effectiua vnius effectus ex alio, sicut passio resultat ex essentia, vel relatio ex fundamento (si ab illo in re distinguitur) & tunc & ipsamet resultantia, & effectus resultans pendent ab speciali, & immediata cooperatione Dei propter generalem dependentiam à prima causa.

Secundum fundamentum pergit.

14. Prima vero consequentia totius argumēti, & quod hæc doctrina fit cū proportione obseruāda in hoc effectu excludendi peccatum, probatur, quia est effectus secundarius iustitiæ inhærentis: nam est distinctus à primario, vt in capite præcedenti ostensum est, & est consequens illum connaturaliter, vt proxime diximus, & est talis effectus, qui in nobis vere fit, vt c. 11. ostensum est: ergo per se, & immediate pendet ex aliquo influxu Dei, quamuis debito tali formæ ex vi primarij effectus, quia est ad aliquid naturaliter consequens ad illam, sicut calori debetur suspensio influxus, quo frigus conseruabatur. Imo in hoc effectu remissionis peccati interuenit noua, & specialissima ratio dependentiæ à Deo, quia ille fuit per peccatum singulariter offensus, & ideo ab illo maxime pendet peccati remissio, sine qua non potest peccatum excludi, vt in capite sequenti latius dicemus. Hic autem influxus Dei esse debet proportionatus effectui. Nam quia destructio peccati præcise sumpta non est positiua mutatio, sed expulsiua, ideo ad illam non requiritur specialis influxus Dei per modum cōcursus realis, & positiui. Deinde peccatum habituale, seu, esse in peccato, prout addit aliquid vltra priuationem gratiæ, seu iustitiæ inhærentis, non est esse physicum, sed morale per relationem ad actum præcedentem, & ideo vt expellatur, non est necessaria suspensio alicuius diuini concursus, seu influxus physici, quo peccatum conseruaretur, quia habituale peccatum, maxime quoad formale eius, non conseruatur à Deo. Igitur ille concursus Dei solum per modum moralis actionis, & remissionis intelligendus est, consistitque ex parte Dei in sola voluntate destruendi peccatum in homine, ex qua moralis mutatio in homine resultat, per quam ab illo expellitur peccatum. Neque inde fit, hunc esse fauorem extrinsecum Dei, quia licet, vt est actus voluntatis Dei, sit extrinsecus, tamen immediatus effectus eius est in homine, vt supra declaraui. Et illemet actus voluntatis Dei est ex natura rei connexus cum voluntate infundendi iustitiam, & debitus connaturaliter eidem iustitiæ, & ideo non reputatur nouus fauor extrinsecus, sed tanquā idem cum voluntate infundendi iustitiam. Et ita omnia & inter se, & cum doctrinis Patrum, & Conciliorum optime consonant.

Concursus Dei ad tollendum peccatum est moralis.

Satisfit tacitæ obiectioni.

Respondetur ad fundamenta oppositæ opinionis, & 1. ad Concil. Trident.

15. Ad argumenta contrariæ sententiæ facilis est responsio. Ad verba enim ex Concilio Tridentino inducta inprimis dicimus, esto in illis non declaretur hæc causalitas inhærentis iustitiæ, tamen per illa non excludi, & per alia sufficienter indicari. Deinde, licet remissio peccati sit effectus formalis inhærentis iustitiæ, est tamen secundarius, & distinctus aliquo modo à primario, & ideo recte dictum est, cum vno effectu dari alium, vel cum infusione iustitiæ dari remissionem peccati, quibus verbis insinuata est distinctio, vt supra notaui, & specialiter posita fuerunt contra hæreticos dicentes, iustificationem in sola remissione peccatorum cōsistere, & ideo optimè dictum est, cum illa infundi dona. Ad secundum respondetur, peccatum quidem non dicere formam realem positiuam gratiæ contrariam, nihilominus tamen vltra priuationem physicam gratiæ addere moralem deformitatem, iniuriam, & auersionem à Deo permanentem in homine, quandiu gratia caret, quia licet gratia physicè, & immediate opponatur ipsius priuationi, tamen consequenter, & secundario opponitur deformitati peccati, quia sicut actus peccati habet deformitatem moralem annexam, ita etiam iustitia infusa habet ex natura sua simul cum effectu physico aliquos effectus morales, ratione quorum opponitur statui peccati, etiam secundum moralem rationem eius. Vnde fit, vt licet iustitia infusa, & inhærens immediate expellat physicam priuationem gratię, consequenter etiam expellat formaliter totum id, quod propriam rationem peccati habet.

Solutio secundi fundamenti.

Et ita responsū est ad tertiam rationem: nam licet 16.
esse physicum, & morale sint diuersæ rationis, & ordinis, nihilominus sæpe sunt inter se connexa vinculo etiam connaturali, & inde fieri potest, vt forma physica habeat ex natura sua repugnantiam cum aliquo esse, seu defectu morali. Et inde facilis etiam est responsio ad quartum, in quo postulatur, quomodo peccatum gratiam, vel charitatem corrumpat, quod solet tractari præcipue de peccato actuali, non pertinet tamen ad præsentem locum, sed in libro 11. disputandum est. Nunc autem sermo est de peccato habituali, sed quod permanet transacto actuali, & de illo dicimus ex natura sua repugnare formaliter inhærenti iustitiæ, quatenus auertit hominem à Deo, ad quem conuertit iustitia. Est tamen diuersitas, nam iustitia primario confert formaliter physicam conuersionem, consequenter vero etiam moralem. Peccatum vero formaliter, ac per se primo consistit in auersione morali, consequenter vero, & quasi materialiter etiam physicam auersionem includit. Et hoc satis est, vt peccatum, & gratia se se inuicem formaliter excludant, licet diuerso ordine, vt sic dicam, nam peccatum inducendo auersionem moralem, consequenter inducit priuationem physicam gratiæ, iustificatio vero è conuerso inducendo physicam conuersionem. & perfectionem iustitię, consequenter excludit etiam moralem auersionem peccati. An vero hæc consecutio tam necessaria sit, vt de potentia absoluta possit vnus effectus ab alio separari, infra est disputandum.

Solutio tertij.

Solutio quarti.

Discrimen inter iustitiam habitualem, & peccatum quoad effectus.

CAPVT XIII.

Vtrum actus inhærentis iustitiæ, saltem perfectæ dilectionis Dei, vel contritionis ex natura sua formaliter excludat peccatum sine alia remissione Dei.

Ex dictis in præcedentibus capitibus facile colligi 1.
potest, formam inhærentem, ac formaliter excludentem peccatum esse habitualem iustitiam infusam, tamen quia de actuali est hoc tempore specialis controuersia, illā prius expediemus, vt ita melius concludamus vnicam formam, etiam quoad effectū expellēdi peccatum, esse habitualem iustitiam, & per se solam ad id sufficere. Circa actum vero iustitiæ infusę duplex occurrit quęstio, vna est, an sit aliqs actus gratiæ ita perfectus, vt sola sua vi, aut physica informatione sine alia remissione Dei expellat peccatum? alia est, an huiusmodi actus saltem sit talis forma, quę connaturaliter expellat peccatum, interueniente remissione Dei sibi debita, seu connaturaliter adiuncta? Hanc posteriorem quæstionem tractabimus in capite sequenti, in hoc priorem disputandam proposuimus; quia licet ex parte sit iam definita, & in 1. to. 3. partis disp. 4. ex professo eam tractauerim, nihilominus ad complementum huius materiæ, & ad respondendum nouis obiectionibus, magisque veritatem confirmandam, necessaria visa est. Aduerto autem, quæstionem hanc diuersam esse ab illa, quam c. 8. & 9. tractaui, quia licet supponamus, solum actum charitatis nō conferre animæ formaliter illam internam renouationem, quæ ad iustificationem simpliciter necessaria est, adhuc potest esse quæstio, an saltem conferat eam rectitudinem, quæ ad expellēdum forma-

Quæstionis explanatio.

Necessitas huius quæstionis.

Aduertendum.

formaliter peccatum sufficiat, & in hoc sensu tractatur hæc quæstio in præsenti.

In qua est quædam opinio affirmans, quendam a-
2. ctum iustitiæ erga Deum nimirum actum dilectionis
Affirmans opinio. Dei super omnia, & perfectam contritionem, quæ illam includit, esse formam ita per se sufficientem ad expellendum peccatum, vt sola sua informatione physica peccatum excludat sine alia cooperatione, vel remissione libera Dei. Quia impossibile est, talem actũ esse in homine, & peccatum non excludi, ideoque nulla alia remissio necessaria est. Hanc sententiam late defendit P. Vazquez 1. 2. disp. 203. per totam, & tamen in fine suam sententiam dupliciter limitat, cum ait, se solum contendere, *esse probabile, contritionem formatam dilectione Dei super omnia, ex se tantæ virtutis esse, vt sine gratia habituali, & sine nouo fauore ei accedente, nos possit iustificare de potentia absoluta, si separaretur ab habitu.* In quib. verbis nec illam simpliciter affirmare audet, sed tantum esse probabilem; nec dicit de facto ita fieri, sed de possibili, seu ex hypothesi, si separaretur ab habitu. Vnde adiungit, *quia de facto hominibus iustificatis infunditur habitus gratiæ (secundum veram,* ait, *& communem sententiam, licet hactenus non sit definitum) multo melius illi tribui emundationem à peccato, quam actui, vt in omnibus iustificatis per eandem formam iustificatio fiat,* quamuis, vt supra notaui, hanc ipsam limitationem in 3. p. disp. 2. c. 6. retractauerit, nam etiam de facto vult certius esse in adultis, qui iustificãtur extra sacramentum, emundationem à peccato fieri per contritionem, vt formã, quam per gratiam habitualem. Et certe omnia, quę allegat, vel hoc probant, vel nihil, vt infra ostendam.

3. Vt ergo suam sentẽtiam probabilem faciat, plures
Auctoritas. refert auctores, nonnullos ex his, qui scripta sua typis mandarunt, plures vero ex alijs grauibus Theologis nostri temporis, quos vel illam sententiam docuisse, vel illi subscripsisse dicit. Sed de his posterioribus Theologis quid senserint, vel quid, aut quomodo docuerint, nihil certi dicere possum, quia nec illorum verba audire, nec scripta legere licuit, nec deest recentior illo scriptor, qui eorum sententiam partim aliter referat, partim aliter interpretetur. Ex prioribus autem Theologis duos tantum inuenio, qui aliquid ad causam faciunt, vnus est Iansenius, qui negat, actum dilectionis esse causam disponentem ad obtinendam remissionem peccati, & consequenter indicat esse causam formalem; an vero in eo sensu loquutus sit, quem nunc tractamus, vel in alio examinando capite sequenti, mihi non constat, quia ipse non declarat, parum autem refert, nam de illius sententia satis in dicto cap. 8. dictum est. Alius auctor est Ioannes Vincentius, qui sententiam suam in alio sensu diuerso, & non minus singulari explicat, & ideo distinctius illam tractare visum est, quod capit. 15. præstabimus.

4. Fundamenta primæ sententiæ consistunt primo
Primum fundamentum ex Scripturæ testimonijs. in testimonijs Scripturæ sacræ, in quibus per varios loquendi modos hic effectus expellendi peccatum dilectioni, seu charitati tribuitur. Et præter ea, quæ supra capit. 8. retulimus, adduntur alia, in quibus de remissione peccatorum fit specialis mentio. Quale est illud 1. Petr. 4. *Charitas operit multitudinem peccatorum,* idem autem est *operire,* quod tegere, & tegere quod remittere. Loquitur autem Petrus de charitate continuo habenda, ad quam exhortatur, quæ actualis sine dubio est. Item Luc. 7. dilectio dicitur causa remissionis peccatorum, *Remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum.* Et Ezechiel. 18. dicitur, *Si impius auerterit se ab impietate sua, &c. ipse animam suam viuificabit,* vtique suo
2. Concil. Trident. actu, tanquam forma expellente mortem peccati. Secundo allegatur Concilium Trid. sess. 14. cap. 4. quatenus dicit, *contritionem charitate perfectam hominem*
5. *Deo reconciliare.*
Tertium authoritate Patrum. Tertio afferuntur similia testimonia Sanctorum, primo Gregor. homil. 33. in Euang. dicentis, dilectionem esse ignem, & peccatum rubiginem, quam ignis charitatis consumit, & loquitur de actu, nam exponit illa verba, *remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum.* Secundo, eadem metaphora ignis purgantis omnia, explicat vim dilectionis Chrysostomus hom. 7. in 2. ad Timot. Tertio, Hieronym. epist. 27. de contritione dicit. *Quæ peccata fletus iste non purgat? quas inueteratas maculas hæc lamenta non abluant?* Quarto, nomine Augustini dicitur serm. 11. ad fratres in eremo. *Accipite compunctionem, quia sanitas animarum est, remissio peccatorum est, sacrificium spirituale est.* Et infra dicitur *animam sanctificans,* & infra. *Peccatorum morbum expellens.* Quinto, Augustinus lib. de Morib. Eccles. cap. 12. *Qui separatur à Deo, dilectione redit in Deum,* & infra dicit, *charitate sanctificari,* & tract. 9. in 1. canon. Ioann. *Diligendo* (ait) *amici facti sumus, sed inimicos ille dilexit, vt amici efficeremur.* Et infra, *Anima nostra fœda est per iniquitatem, amando Deum pulchra efficitur;* vt alia multa loca omittam, in quibus charitatem Augustinus vocat animæ pulchritudinem, & iustitiam, qua sanctificamur, quæ in superioribus tractata sunt. Sexto, Ephrem. libr. de Iudicio, & compunct. circa finem to. 1. inquit. *Compunctio sanitas animæ est, illuminatio mentis est.* Septimo allegatur Bernard. in lib. de Modo bene viuen. serm. 10. quia dicit, *Compunctio cordis sanitas est animæ, compunctio lacrymarum remissio est peccatorum,* & similia. Octauo addere possumus Ambrosiũ in Psal. 50. ad illa verba, *Peccatum meum cõtra me est semper,* dicentem. *Charitas abscondit errorem, & operit multitudinem peccatorum. Multa quoque charitas remittit etiam ipsa peccata sicut scriptum est. Remissa sunt ei peccata multa,* &c. Et in Psal 118. octonar. 15. vers. vlt. *Charitas culpam & omnia peccata mortificat, charitas mortis ictus interimit. Denique morimur flagitijs, atque peccato, dum Domini mandata diligimus.* Et octonar. 16. vers. vlt. tractans illud. *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini. Si immaculatus est,* inquit, *is, qui in lege Dei ambulat, vtique conuertitur, qui diligit Dei legem: ergo lex immaculatum facit, recte charitas operit multitudinem peccatorum, quia plenitudo legis charitas est.* Denique epist. 37. in fine. *Ædificatio charitatis* (ait) *rimam offensionis excludit, & obstruit.* Et similia in Patribus passim inueniuntur.

Quarto principaliter adducuntur rationes, quæ 6.
ex duobus capitibus, seu principijs præcipuè sumuntur. Vnum est, actum amoris esse veram sanctitatem, & iustitiam; aliud est, actum contritionis, seu dilectionis Dei super omnia respectu Dei esse satisfactionem ad æqualitatem pro peccato, & in homine reparare omnia damna, quæ peccatum intulerat. *Primum rationum caput.* Prima ergo ratio principalis est, quia forma sanctificans animam expellit peccatum; sed actus charitatis sola sua vi, & natura sanctificat animam: ergo. Maior probata est capite præcedenti. Minor autem rationibus capit. 8. adductis suadetur. Altera via principalis argumentandi est, quia actus amoris Dei super omnia satisfacit Deo, quantum peccatum offendit, & in homine reparat omnem inordinationem. Prior pars probatur, quia dilectio Dei super omnia formaliter opponitur peccato quoad potissimam eius deordinationem contra Deum, quia peccatum mortale consistit in auersione à Deo per conuersionem ad creaturam, dilectio autem Dei est cõuersio ad Deum cum recessu à creatura: ergo tantum bonitatis est in amore ad placandum Deum, quantum fuit malitiæ in peccato ad offendendum illum: ergo est satisfactio tam efficax ad expellendum peccatum, quam fuit iniuria Dei per peccatum ad expellendam gratiam. Probatur prima consequentia, tum quia non potest summa malitia actus peccati excedere summam bonitatem contrarij actus, vtique dilectionis, cum non sit nisi priuatio: tum etiam quia sicut peccatum habet infinitatem ex parte Dei offensi, ita dilectio habet similem infinitatem ex parte bonitatis Dei dilecti. Secunda item consequentia probatur, quia altioris ordinis est dilectio charitatis, quam pecca-

peccatum, cum hoc fit ex defectu naturę, & illa ex excellentia, & virtute gratiæ, saltem auxiliantis: ergo est in actu amoris proportio, vel etiam excessus, vt Deo satisfaciat.

7. *Caput alterum probationis.*

Altera vero pars, nimirum, actum dilectionis reparare in homine omnem inordinationem, quam peccatum induxit, probatur ex eodem principio, quod actus dilectionis formaliter opponitur peccato, vt peccatum est, & non est minus efficax ad reordinandum hominem, quam fuerit peccatum ad deordinādum illum. Vnde sicut actus peccati, cum cessat, relinquit in homine auersionē habitualem à Deo (quæ nō est habitus physic⁹, sed ipsemet actus morali modo permanens per modum habitus, & ideo dicitur formaliter expellere habitualem conuersionem ad Deum, si antea inerat) ita è conuerso actus amoris, cum intermittitur, relinquit habitualem conuersionē ad Deum, quam vi sua, & formaliter imprimit moraliter, etiamsi alius habitus physicus non infundatur. Vnde colligit Vazquez supra cap. 5. ratione 5. n. 47. iustificationem, quæ fit per actum, firmiorem, & stabiliorem esse (vt sic dicam) quam illam, quæ fit per habitum: nam si Deus iustificaret peccatorem per solum habitum sine actu eius, & postea auferret illi habitum sine culpa eius, ille non maneret iustus, quia Deus abstulisset ab eo totā iustitiā; at vero si fuisset iustificatus per dilectionem, etiamsi priuaretur habitibus sine peccato, maneret iustus, quia illa moralis rectitudo, quæ manet ex actu præterito non retractato non potest à Deo ipso auferri. Sicut non potest non esse iustior, qui plura iustè operatus est, etiamsi priuetur augmento habitus.

8. *Duplex cōfirmatio.*

Confirmatur primo: nam saltem in homine adulto, qui solum habeat peccatum originale, erit hic actus sufficiens ad expellendum peccatum illud, quia efficacior est propria conuersio per voluntatem propriam, quam auersio per voluntatem capitis. Confirmatur secundo, quia si homo existens in peccato immediatè eleuaretur ad vidēdum Deum, & amandum sine vllo habitu, eo ipso maneret iustus, & innocens à peccato, quia impossibile est, esse beatum, & manere in peccato: ergo tunc ille actus amoris formaliter excluderet peccatum: ergo etiam nunc excludit illud, quia amor viæ in substantia est æquè perfectus; imo eiusdem rationis cum amore patriæ.

9. *1. Assertio. Nullus actus ex gratia procedēs se ipso sine speciali Dei auxilio expellit peccatum.*

Nihilominus dico primo. Nullus est actus voluntatis operantis ex auxilio gratiæ, qui per se ipsum, & ex sola inhæsione, seu informatione reali, & physica peccatum ab homine expellat, nisi Deus speciali, & noua misericordia illud remittat. Hanc assertionem tractaui latè in 1. tomo tertiæ partis disp. 4. sect. 8. & ideo hic non repetam ibi dicta, sed breuiter, & per capita fundamenta perstringam, & si quid noui occurrerit, adiungam. Et aduerto assertionem positam esse

Assertio procedit de lege ordinaria.

rantum de facto, nam de possibili dicemus in secunda. Deinde probatio restringenda est ad actum contritionis perfectæ, seu formatæ per dilectionem Dei super omnia, & ad ipsam dilectionem: nam si

Aduertendum.

alicui actui potest tribui illa causalitas, maxime tali contritioni, vel dilectioni, vt etiam auctores contrariæ sententiæ supponunt, & est per se notum. Si ergo de his actibus probetur assertio, erit sufficienter de omni actu, & absolutè, vt proposita est, confirmata.

Primum assertionis fundamentum.

Primum ergo fundamentum assertionis est, quia in Scriptura diuina contritio, & remissio peccatorum numerantur, & distinguuntur vt duo beneficia, quorum primum est medium ad obtinēdum secundum, & secundum promittitur habenti primum, & intuitu illius, licet ex noua gratia, & misericordia. Hæc aũt omnia vera esse non possunt, si actus contritionis, vel dilectionis existens in voluntate eo ipso necessario excluderet ab homine peccatum: ergo affirmari non potest secundum Scripturas, contritionem per se habere talem vim. Consequentia optima est, & certa. Minor vero ex terminis est euidens, quia infundere formam, & dare intrinsecum, ac physicum effectum eius, non sunt duo beneficia, neque in collationē talis effectus noua misericordia cernitur; imo, cum talis forma fiat dependenter à subiecto, neque noua efficientia Dei ibi cernitur: ergo è contrario, cum remissio peccati sit nouum Dei beneficium, & specialis misericordia etiam supposito tali actu, manifestum est, actum illum de se, & ex vi suæ informationis non excludere peccatum.

Superest ergo, vt primum fundamentum, ac principium assumptum probemus ex diuinis Scripturis. 10.
Primum testimonium sit illud Zachar. 1. & Ioel. 2. *Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos.* Vbi Deus vnum ab homine postulat, & aliud promittit. Postulat autem ab homine liberum motum in Deum, & ideo dixit Concilium Trident. sess. 6. capit. 5. quod per illa verba *libertatis nostræ admonemur*; ille autem motus nō est, nisi cōtritio perfecta, tum quia nullus alius actus est vera conuersio in Deum, maxime in illo homine, qui antea erat auersus: tum etiam quia nulli alteri motioni in Deum promissa est per se remissio peccatorum, nisi contritioni charitate formatæ, vt tradit Concilium sess. 14. capit. 4. Et ideo Leo Papa epist. 91. ad Theodor. hanc vocat veram conuersionem dicēs: *Misericordia Dei nec mensuras possumus ponere, nec tempora definire, apud quem non patitur veniæ moram vera conuersio, dicente Propheta, cum conuersus ingemueris, tunc saluus eris.* Vnde etiam constat, quid Deus promittat, cum dicit, *Ego conuertar ad vos*, promittit enim veniam peccatorum ex sua misericordia, vt Leo Papa tacite declarat, & ex loco Isaiæ, quem allegat, colligitur, & expresse Isai. 35. *Reuertatur ad Dominũ, & miserebitur eius, quia multus est ad ignoscendum.* Et in eodem loco Ioelis 2. satis explicatur, cũ additur. *Quia benignus, & misericors est, & præstabilis super malitia* Dñs *Deus noster.* Idē sumitur ex illo Ierē. 3. *Cōuertimini filij reuertētes, & sanabo vos.* Et Eccles. 17. *Quā magna misericordia* Dñi, *propitiatio illius conuertentibus ad se*, id est, his, qui conuertuntur ad ipsum vtiq; per veram contritionem. Propter quod de Deo dicitur Ps. 146. *Qui sanat contritos corde.*

Assumpti Scriptura probatio.

Solent autem hæc, & similia testimonia multis modis eludi tam ex parte conuersionis, quæ ab homine postulatur, quam ex parte promissionis. Primo enim dicunt aliqui, vbicunque Scriptura promittit remissionem peccatorum propter pœnitentiam, non loqui de pœnitentia perfecta, sed de alijs actionibus minus perfectis, quæ solent remotè antecedere ad impetrandam à Deo veniam, vt sunt oratio, eleemosyna, ieiunium, timor aliquis, & dolor de peccatis, vel etiam amor saltem imperfectus. Et ad hoc suadendum inducunt illa Scripturæ testimonia, in quibus plura ex his operibus postulantur, vt ieiunium Ioel. 2. obseruatio mandatorum Ezechiel. 18. & opera misericordiæ Isai. 1. Sed hæc responsio, si testimonia omnia attente considerentur, nullo modo potest satisfacere. Primo quia est extra communem sensum Patrum, & Theologorum, vt in materia de Pœnit. late dixi, & videri potest Bellarminus lib. 2. de Pœnitentia capit. 12. Secundo ex vi verbi, *conuersionis*, ad Deum, præsertim quia Ioel. 2. additur *Conuertimini ad me in toto corde vestro, & scindite corda vestra*, &c. quibus verbis solet in sacra Scriptura significari perfecta conuersio per contritionem, vel amorem super omnia, vt est cōmunis sensus Theolog. & ex propria materia suppono. Accedit, quod alijs locis illa conuersio nomine contritionis significatur, vt dicto Psal. 146. & Psal. 50. *Cor contritum, & humiliatum Deus non despicies.*

11. *Euasio duplicitur refutata.*

Tertio ex infallibilitate promissionis, quæ tam est certa, vt posita illa conuersione hominis, venia ex parte Dei nullas moras patiatur, vt dixit Leo Papa, & sumitur ex verbis, quibus similis promissio fit Isai. 1. *Et venite, & arguite me, dicit* Dominus, *si fuerint peccata vestra, vt coccinum, quasi nix dealbabuntur.* In illo tamen loco plures actiones ante illam promissionem postulantur, quæ ad obseruationē mandatorũ Dei, & vitæ mu-

12. *Insufficientia euasionis tertio apparet.*

mutationem pertinent, quod etiam Ezechiel. 18. & 33. obseruare licet. Sed illæ non proponuntur, quia necessario in vsu, & exercitio antecedere debeant ante peccatorum veniam, sed vt distincte ostendatur, qualis conuersio postuletur, nimirum, quæ virtute, & proposito omnes illas actiones contineat. Est ergo sermo de perfecta conuersione, & ideo respectu illius absoluta est, & infallibilis promissio, vt ex aliis verbis Isaiæ Leo Papa colligit. *Cum conuersus ingemueris, tunc saluus eris*: nam illæ particulæ *cum*, & *tunc* indicant immediatam consecutionem sine mora. Denique ibi promittitur immediate salus, & vita animæ, & peccatorum remissio, sed hæc non promittuntur, nisi conuersioni perfectæ, nam imperfecta non sufficit, vnde respectu illius nō poterat illa promissio esse infallibilis. Quia nec immediate, vt per se constat, nec mediate, quia propter nullam pænitentiam imperfectam facta est promissio certa, & infallibilis dandi statim pænitentiam perfectam, seu auxilium efficax ad illam, ergo nec remissio peccatorum, nec vita animæ. Quapropter, posita quacunque imperfecta conuersione, non potest Deus argui, quod in promissione deficiat, etiam si iustificatio non sequatur, quia illi pænitentiæ non est venia promissa, & quod illa non sit perfectior, non ex Deo, sed ex libero arbitrio prouenit. Negari ergo non potest, quin illa promissio fiat homini contrito, seu perfecte ad Deū conuerso. Vnde Patres de pænitentia tractantes, illi dicunt esse promissam remissionem peccatorum, vt videre licet in Hiero. epi. 4 ad Ruffin, c. 3. Aug. in Enchir. c. 64. Ambr. lib. 1. de Pænit. c. 4. & aliis. Incredibile autem est, eos de sola imperfecta pænitentia esse loquutos, cum soli perfectæ sit hæc remissio peccatorum absolute promissa, & ideo ipsi perfectam cordis pænitentiam maxime persuadeant.

13. *Altera euasio.* Secundo ex parte promissionis respondent alii dicentes, in huiusmodi locis non promitti remissionem peccatorū, sed declarari vim, & efficaciam, quam cōtritio ex se habet, ac si diceretur, si sol illuminauerit aerem expellentur tenebræ, vel si iustitia alicui infundatur, erit rectus, & amabilis Domino. Ita enim dicitur Ezech. 18. *Si auerterit se iustus à iustitia sua, morietur*, quod tamen formaliter ex vi ipsius auersionis consequitur. Sic ergo cum dicitur. Cum homo conuertitur ad Deum, Deum conuerti ad ipsum, solum explicatur effectus formalis conuersionis ad Deum, nā illamet intrinsece includit conuersionem Dei ad hominem, quia non posset homo conuerti ad Deum, nisi Deus esset conuersus ad ipsum. Vnde Bern. serm. 83. in Cantic. *Animæ* (inquit) *reditus, conuersio eius ad Deum*, vtique per dilectionem charitatis, per quam fit Deo conformis, vnde subiungit. *Talis conformitas maritat animam Verbo.* Et infra, *Sic amare nupsisse est, quoniam non potest sic diligere, & parum dilecta esse.* Talis ergo conuersio hominis ad Deum includit conuersionem Dei ad ipsum, & hoc est, quod per illa verba declaratur, non noui beneficii promissio. *Modo alio effugitur.* Aliter potest hoc ex Augustino declarari lib. 50 Homiliar. in 34. cap. 4. circa eadem verba, *Conuertimini ad me &c.* dicente, *Non enim Deus conuertitur, & auertitur, manens corripit, incommutabilis corripit. Auersus est, quia tu te auertisti. Tu ab eo fecisti casum, non ipse à te fecit occasum. Audi dicentem, Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos, hoc est enim, conuertar ad vos, quia conuertimini ad me.* In quibus verbis significat Augustinus, nihil aliud esse Deum conuerti ad hominem, quam hominem conuerti ad ipsum, nam eadem forma, quæ intrinsece conuertit hominem ad Deum, extrinsece denominat Deum conuersum, quia ex parte hominis tollit auersionem, quæ sola faciebat vt Deus non esset conuersus ad ipsum.

14. *Reiicitur euasio.* Sed hæc euasio inprimis est contra communem Patrum expositionem, qui in similibus locis intelligunt contineri promissionem, vel decretum diuinæ voluntatis dandi indulgentiam vere pænitentibus, ex quibus Augustinus in id Ps. 144. *Misericos, & miserator Dominus, longanimis, & multum misericos. Deus* (ait) *conuersioni tuæ indulgentiam promisit, sed dilationi tuæ diem crastinum non promisit.* Et optime Fulgent. epist. 7. cap. 7. de Deo inquit, *sicut per iustitiam damnat auersum, ita per misericordiam sanat conuersum.* Eodemque modo alii Patres loquuntur, quos in dicta sect. 8. retuli, & plures refert Bellarminus supra, & videtur etiam communi sensu, & prædicatione Ecclesiæ ita receptum. Deinde verba ipsa cogunt, nam sicut hominem conuerti ad Deum est peculiari amore prosequi Deum, ita Deum conuerti ad hominem est illum nouo modo diligere, eo quod illum ad se conuersum videat, quod bene explicuit Augustinus supra per illam causalem, *Conuertar ad vos, quia conuertimini ad me*, & subdit inferius. *Fugientis dorsa persequitur, faciem redeuntis illuminat.* Differentia vero, quam assignat, est, quod homo conuertitur ad Deum per sui mutationem, Deus autem sine sui mutatione eo ipso, quod homo mutatur, nouo modo diligit hominem, ei benefaciendo, vel remittēdo culpam, addito solo nouo respectu rationis. Idem ergo est dicere, *Ego conuertar ad vos*, quod ego vobis propitius ero, & in meam vos gratiam recipiam. Hoc ergo promittit Deus sub illa conditione, si homo ad ipsum conuertatur. *Discrimen inter conuersionem peccatoris ad Deum, & Dei ad peccatorem.*

15. *Amplius euertitur.* Et ideo dixit idem Augustinus libro 23. Quæstion. q. 68. quod licet peccator *magno gemitu, & dolore pœnitendi misericordia Dei dignus fuerit, non ipsius est, qui si relinqueretur, interiret, sed miserentis Dei, qui eius precibus doloribusque subuenit. Parum est enim* (ait) *velle, nisi Deus misereatur, sed Deus non miseretur, qui ad pacem vocat, nisi voluntas præcesserit, quia in terra pax hominibus bonæ voluntatis.* Quem locum recognoscens libro 1. Retractat. capitul. 26. inquit. *Hoc dictum est post pœnitentiam, nam est misericordia Dei etiam ipsam præueniens voluntatem, &c.* Nihil profecto clarius dici poterat. Quocirca, quod Bernardus ait, per conuersionem ad Deum desponsari animam Deo, vtique ex parte sui consensus, & dispositionis intelligendum est, nihilominus tamen necesse est, vt Deus etiam sua peculiari dilectione conuertatur ad hominem remittendo culpam, & infundendo gratiam, per quam vinculum illud completur. Denique in aliis locis euidenter promittitur specialis Dei misericordia, quam confert homini, cū ad ipsum ad se reuersum conuertitur, vt Ioel. 2. *Conuertimini ad Dominum Deum vestrum, quia benignus, & misericors est, & præstabilis super malitia. Quis scit, si conuertatur, & ignoscat Deus, & relinquat post se benedictionem?* Vbi tā noua misericordia, & distincta conuersio ex parte Dei esse censetur post hominis conuersionem, vt etiā sub quadam incertitudine prædici videatur, quod paulo post exponemus. Item in verbis illis Ieremiæ, *Conuertimini, & sanabo vos*, manifeste promittitur nouum beneficium, & nouus effectus ab ipsa conuersione distinctus. Et aliis testimoniis paulo post hoc ipsum confirmabimus.

16. *Tertia euasio.* His enim non obstantibus, adinuenta est alia expositio, nimirum, in illis locis solum promitti auxilium ad ipsammet conuersionem, ita vt perinde fuerit dicere, *Conuertimini, & conuertar*, ac dicere, *si volueritis conuerti per me non stabit*, nam ego vos iuuabo, & ita propitius ero, auxilio meo vos ad me conuertendo. Non potest enim homo conuerti ad Deum, nisi prius Deus conuertat ipsum, iuxta illud. *Conuerte me Domine, & conuertar*: quando autem Deus conuertit hominem, iam conuertitur ad ipsum, nam ipsum diligere incipit, & ab illo suam iram auertit, iuxta illud *Conuerte nos Deus salutaris noster, & auerte iram tuam à nobis*, vtique conuertendo nos, ergo cum Deus offert conuersionem ad hominem conuertentem se ad ipsum, non est necesse, vt aliam conuersionem, vel aliud beneficium illi promittat, præter opem, & auxilium ad ipsam contritionem, nam sicut homo cooperando contritioni conuertitur ad Deum, ita Deus iuuando peccatorem, vt conteratur, conuertitur ad ipsum, eumque diligit, eiusque miseretur.

Qui sensus videtur maxime indicari in verbis illis Ecclesiastici. 17. *Quam magna misericordia Domini, & ptopitiatio illius conuertentibus ad se:* nam conuertere illos est magna misericordia, & propitiatio, nec ex vi illorum verborum alia est necessaria. Et hanc expositionem tradit Alens. 4. p. q. 13. memb. 2. ad argumenta.

17. *Tom 4 in 3. p. disp. 4. sect. 5. disp. 8. sect. 1. & 2.* *Expellitur.* Verumtamen neque isto modo eneruantur prædicta testimonia: nam (vt in materia de Pœnitent. animaduerti) duo sunt dogmata diuersa, vnum est, posse peccatorem agere pœnitentiam cum diuina gratia, aliud est, si veram pœnitentiam agat, peccatorum veniam obtinere. Vnde vtrunque est in Scriptura sacra promissum, seu reuelatum. Quapropter non sunt confundenda testimonia: in quibus vnum, aut alterum reuelatur, cum res sint diuersissimæ. Et licet aliquis locus patiatur ambiguitatem, & vnum, ac alium sensum admittat, tamē negari non potest, quin multa sint, in quibus, supposita potestate, & auxilio ad conuersionem, imo etiam supposita ipsa actuali conuersione, seu dilectione, ratione illius remissio affirtur, seu promittitur tanquam per dilectionem, vel contritionem obtinenda. *Optima ratio diluens tertiam euasionem.* Vnde conficitur euidens argumentum: nam auxilium ad aliquem actum non potest dari sub conditione eiusdem actus, vel propter ipsum actum, cum, posito actu, iam supponatur datum auxilium, ergo id, quod promittitur, aliquid est distinctum, & posterius ipso auxilio. Atque hoc argumentum confirmant testimonia, quæ adduximus, & multa alia, quæ in dictis disputationibus de Pænitentia cum testimoniis, & expositionibus Sanctorum allegaui. Maxime vero conuincunt illa testimonia, in quibus nouum gratiæ beneficium, & posterius tali auxilio, vel per illud impetratum verbis satis expressis declaratur. Vt cum dicitur Ierem. 3. *Conuertimini, & sanabo vos.* Et 1. Ioann. 1. *Si confiteamur peccata nostra, fidelis, & iustus est, vt remittat nobis peccata nostra, & emundet nos ab omni iniquitate.* Vbi Ioannes de vera confessione loquitur siue interna, siue etiam externa, & ad illam dicit consequi remissionem peccatorum ex fidelitate Dei, tanquam distinctum beneficium, & posterius auxilio, quod ad concessionem illam faciendam datum supponitur. Et hoc etiam satis conuinci potest ex verborum proprietate: aliud est enim in rigore, & proprietate verborum remittere peccata pænitenti, aliud iuuare illum ad agendam pænitentiam, quæ distinctissimè tradidit Concilium Mileuitanum cap. 3. ergo non sunt confundenda ad proprium Scripturæ sensum eludendum. Et hoc etiam confirmant verba illa Isai. 1. *Et venite, & arguite me, &c.* & illa Psal: 50. *Cor contritum, & humilitatum Deus non despicies.* Item illa Ioann. 14. *Qui diligit me, diligetur à Patre meo,* vbi supponitur dilectio ex parte hominis, & consequenter etiam supponitur illa dilectio Dei erga hominem, per quam illum ad se diligendum mouit, & auxiliatus est, & nihilominus promittitur alia dilectio Dei maioris amicitiæ, & stabilioris, vnde adiungitur, *Et ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus.*

18. *Quarta euasio, & illius refutatio.* Occasione autem horum verborum, & similium dicunt aliqui, propter contritionem, vel dilectionem super omnia promitti quidem gratiam habitualem, & renouationem internam, atque adeo propriam, ac permanentem iustitiam, non tamen propriam remissionem peccati, quod per ipsam dilectionem supponitur exclusum. Sed hoc facile refutatur: nam licet in vno, vel alio loco non fiat expressa mētio remissionis peccatorum, sed specialis dilectionis Dei inhabitantis per gratiam, vt in illis verbis Christi Ioannis. 14. tamen etiam peccatorum remissio in aliis locis expresse promittitur, vt patet ex verbis citatis. 1. Ioan. 1. Vnde sicut in his non excluditur gratia, licet taceatur, ita in aliis non excluditur peccatorum remissio. Vel certe in aliis locis promittitur gratia sanans animam, vt Ierem. 3. Isai. 30. Psalm. 146. dicitur autem sanans, quia & dat salutem, & ægritudinem peccati excludit. Denique (vt supra dixi) infusio iustitiæ, & remissio peccati mortalis, vel originalis ita sunt in iustificatione impii connexa, vt sint inseparabilia, & ideo sub vnius promissione aliud comprehenditur, & è contrario.

Tandem conantur alii vim testimoniorum effugere dicentes, quoties remissio peccatorum proponitur, vt beneficium distinctum promissum, vel oblatum vere pœnitentibus, aut diligentibus Deum, intelligendum id esse de remissione quoad pænam, non quoad culpam, & quia pæna æterna necessatio tollitur, ablata culpa, oportet, vt id intelligant de remissione pænæ temporalis. Et potest hæc responsio suaderi primo, quia sæpe in Scriptura significatur, remissionem illam non dari certo, & infallibiliter post veram conuersionem, vel contritionem, ergo signū est, non esse remissionem culpæ. Antecedens patet ex verbis Ioel. 2. *Quis scit si conuertatur, & ignoscat Deus,* & Actor. 8. *Pœnitentiam age ab hac nequitia tua, & roga Deum, si forte remittatur tibi hæc cogitatio cordis tui.* Secundo quia sæpe fit talis promissio potius operibus satisfactionis, quam contritioni, vel certe non fit huic sine illis, vt videre licet Isai. 1. vbi prius postulantur illa duo in genere, scilicet, *vitare malum, & facere bonum,* & deinde in particulari multa opera misericordiæ, & postea subditur. *Et venite, & arguite me, dicit Dominus, si fuerint peccata vestra, vt coccinum, sicut nix dealbabuntur.* Et similia leguntur Ezechiel. 18. & 33. Tertio sumi potest argumentum ex eo, quod sæpe post contritionem postulatur hæc venia peccatorum, vt postulabat David Psalm. 50. *Amplius laua me ab iniquitate mea, & à peccato meo munda me,* & alia, quæ prosequitur. 19. *Vltima ... Probatio ...*

Sed neque responsio hæc sustineri potest vniuersaliter. Primo quia cum Scriptura loquitur absoluta, & simpliciter de remissione peccatorum, de remissione culparum intelligenda est præcipue, nisi ad aliam interpretationem vel grauis auctoritas, vel circumstātia literæ necessario cogat. Quia hoc exigit verborum proprietas, quæ non est peruertenda, maxime in materia tam graui, & ad salutem necessaria. Alias cum dicitur baptismus dari in remissionem peccatorum, vel Christum dedisse Ecclesiæ potestatem remittendi peccata, posset quis illa de solis pœnis peccatorum interpretari, quod absit. At in allegatis testimoniis multa sunt verba non minus expresse, in quibus promittit Deus vere pœnitentibus, ac se ad ipsum conuertentibus, vel peccatorum remissionem, vel sanare, aut saluare, vel viuificare illos: quomodo ergo possunt hæc, & similia de remissione pœnarum temporalium exponi? Præsertim cum Ecclesiæ, & Patrum auctoritas contrarium sensum confirmet, vt ex allegatis, & citandis manifestum est. Præterea hæ promissiones fiunt hominibus existentibus in statu peccati, vt excitentur, & ad suam conuersionem animentur, ergo non potest illis promitti remissio pœnarum temporalium, nisi supponatur remissa æterna & consequenter culpa, ergo respectu talium personarum necessarium est, vt prius promittatur remissio culpæ, & pænæ æternæ. Vnde recte Ambrosius li. 1. de Pœnit. c. 4. obiter exponens verba Isai. 30 *Si conuersus ingemueris saluus eris,* ait. *Expectat gemitus nostros sed temporales, vt remittat perpetuos: expectat lacrymas nostras, vt profundat pietatem suam, expectat conuersionem nostram, vt reuertatur & ipse ad gratiam.* 20. *Reiicitur ... responsio ...*

Denique ex vsu ipso possumus exemplis ostendere, ita se gerere Deum cum hominibus remittendo illis peccata propter dilectionem, vel pœnitentiam, nouam misericordiam illis conferendo, non tantum in remissione pœnarum temporalium, sed primo, ac præcipue in remissione culparum; ergo ita sunt intelligenda alia loca, in quibus de futuro sub tali conditione remissio peccatorum promittitur. Assumptum ostendi potest in facto Magdalenæ Luc. 7. de qua Christus dixit. *Remittuntur ei peccata multa, quoniam di-* 21. *Illustratur exemplis superior solutio.* *1. exemplum.*

am dilexit multum. Vbi sine dubio Christus loquutus est de remissione peccatorum, præcipuè quoad culpam:nam, vt dixi, hoc propriè verba significant, & illam veniam maximè Magdalena quærebat, & propter Dei offensam flebat maxime, & illam maxime obiiciebat Pharisæus, cum dicebat, *Sciret vtique quia peccatrix est:* nam hoc nomen ex peccatis vt peccata sunt, comparauerat, & tamen remissio illa dicitur data propter dilectionem, vt verba Christi præ se ferunt, & exposuit Augustinus lib. 50. Homil. in 23. & in libro sequenti ostendemus esse intelligendam de causa materiali, seu dispositiua.

Aliud exemplum sumimus ex facto Dauidis 2.
22. Reg. 12. vbi post reprehensionem Prophetæ dicit
2. Exēplum *Peccaui Domino*, quæ verba fuisse ex vera contritione indubitatum est, & tamen subiungit Nathan. *Dominus quoque transtulit peccatum tuum*, manifeste ostendens, hoc fuisse speciale beneficium, & magnam Dei misericordiam, quæ maxime fuit in remissione culpæ. Et hanc ipse Dauid præcognoscit Psalm. 31. dicens. *Dixi Confitebor aduersum me iniustitiam meam Domino, & tu remisisti impietatem peccati mei.* Quæ verba ita expendit Ambrosius in Apolog. Dauid. p. 1. capit. 2. *Confessus ingemuit culpæ dolore. Denique Dominum dolor intimi mouet affectus, vt Nathan diceret. Quoniam pœnituit te, & Dominus abstulit peccatum tuum.* Quod & ibi, & capit. 7. in fine latius prosequitur. Et eodem modo illa verba ponderat Basilius Homilia. 29. ex variis, quæ est de pœnitentia, vbi inducens hoc exemplum Dauid, de illo ait. *Ad pharmacum properauit, vidit vulnus confugit ad medicum. Peccaui, inquit, & mox adhibita est medicina,* vbi clare distinguit inter medicinam adhibitam, & ipsius Dauidis dispositionem, Et in ipsum Psalm. 31. eundem Dauid introducit dicentem. *Ex mea accusatione multum fructum collegi, dedisti enim mihi peccatorum remissionem.* Idemque sentiunt ibi Augustinus, & Gregorius in Psalm. 2. Pœnitent. & alii expositores, qui non solum specialem, sed etiam promptam misericordiam Dei obseruant in parcendo, vt propositum cordis statim comitaretur venia:
3. Exēplum. Denique quasi generale exemplum per parabolam de filio prodigo à Christo propositum est Luc. 15. quam ita etiam ponderat Ambrosius libro secundo. de Pœnitent. cap. 3. vbi inter alia dicit, *cito veniam meruisse*, manifeste significans, veniam esse datam à Deo ratione contritionis, esse tamen beneficium distinctum ab ipsa.

Neque certitudini huius sensus obstat, quod interdum videatur talis remissio peccatorum cum dubio
23. proponi, vel sperari. Primo quidem, quia vt diximus in Prolegom. 2. explicando particulam *forte*, illa non semper additur propter dubitationem cognitionis, vel euentus, sed propter aliquod mysterium, vt ad indicandam arbitrii libertatem, vel rei difficultatem. Vnde nunc addimus, in præsenti materia non poni verbum dubitationis propter incertitudinē, quæ sit in remissione veniæ, si habeatur cōtritio, sed propter incertitudinem ipsiusmet contritionis, nam ex parte hominis incerta est propter libertatem arbitrii, & ex parte Dei etiam est incertum, an sit daturus auxilium efficax ad veram contritionem concipiendam. Iuxta quem sensum cum Ioel. 2. dicitur. *Quis scit, si conuertatur, & ignoscat Deus*, intelligendum erit non tam de secunda, vt ita dicam quam de prima conuersione, & ignoscentia Dei, quæ intelligitur esse in benigna concessione, & dono ipsiusmet pœnitentiæ. Et de eadem possunt exponi verba Petri Actor. 8. *Roga Deum, si forte remittatur tibi hæc cogitatio cordis*, non enim monet tantum, vt petat veniam post pœnitentiam, sed etiam vt ipsam petat pœnitentiam, cuius impetratio minus certa redditur propter resistentiam, quæ esse potest ex parte liberi arbitrii. Addo deniq; interdum poni dubitationem hanc in remissionem pœnarum temporalium, vt Ionæ 3. Niniuitæ vsurpauerunt illa verba. *Quis scit si cōuertatur, & ignoscat* Deus, &c. quoad impetrandam veniam, vt ciuitas non subuerteretur, sicut Deus per Ionam fuerat comminatus. Sicut, & Dauid. 2. Reg. 12. dicens. *Quis scit si forte donet cum mihi Dominus*, vere dubitauit de remissione illius pœnæ temporalis, quam re vera Deus noluit remittere. Hoc autem nihil obstat, quin remissio culpæ sine dubitatione offeratur, vel promittatur veram pœnitentiam agenti, vel in aliis locis, vbi particula dubitationis non ponitur, vel in eisdem, accommodanda enim est illa particula ad eum effectum, in quem cadere possit dubitatio.

Tollitur dubitatio, & Scripturæ exponuntur

Et idem cum proportione dicendum est de locis, 24.
in quibus mandatorum obseruatio, vel opera satisfactoria postulantur, nam hoc cum commoda partitione intelligendum est. Ad remissionem enim peccatorum quoad culpam, & æternam pœnam hæc postulantur in voluntate, & proposito, quod in ipsa cōtritione includi debet, seu in amore Dei, non in executione: vt autem plena sit remissio etiam quoad pœnam temporalem, alia opera, & illorum executio postulantur. Vnde etiam non est dubium, quin à iustis petatur sæpe venia peccatorum, sed illud etiam potest optime fieri, & intelligi de remissione culparum: nam quia nemo est satis certus de sua iustitia, semper debet esse solicitus de venia. Vnde Dauid Psal. 31. postquam dixit. *Tu remisisti iniquitatem peccati mei* subdit. *Pro hac orabit ad te omnis Sanctus*, id est, eandem remissionem semper petet, & de illa erit solicitus. Hic enim sensus satis est & verbis, & contextui consentaneus, ac pius, & conformis Sapientis consilio. *De propitiato peccato noli esse sine metu*, Ecclesi. 5. Vnde quamuis sæpe iusti petant remissionem peccatorū quoad reatus pænarum, non excludunt remissionem culparum, sed vel illam supponunt, vel illam multo magis petūt subintellecta conditione, si illā fortasse non sunt consequuti. Est ergo solidissimum propositū principiū, quod in Scripturis Sanctis docemur, remissionē peccatorum, & culparum mortalium esse peculiare beneficium Dei ab actu contritionis distinctum, quod media contritione, vel dilectione impetramus, non per ipsummet actum formaliter fit.

Eodem modo aliæ Scripturæ exponuntur.

Basis.

Secundo principaliter confirmatur eadem veritas, 25.
quia in Concilio Tridentino videtur expresse tradita. Primo in sess. 6. capit. 7. & canon. 3. vbi amorem, & pænitentiam, quæ sunt ex auxilio gratiæ, docet esse dispositiones, quibus à Deo obtinemus remissionem peccatorum. Vnde duplex sumitur argumentum, vnum supra c. 8. tractatum, quod dispositio est ad formam, non autem est ipsa forma: aliud in testimoniis Scripturæ tactum, quod per actum non impetramus effectum formalem ipsius actus, sed aliud donū. Euasio autem dicens, Cōcilium loqui de actu imperfecto, qui per se non sufficit disponere ad iustitiā extra realem susceptionem Sacramenti, supra reiecta est. Quia Concilium non loquitur de sola iustificatione, quæ fit per baptismum in re, sed de illa etiam, quæ fit cum solo voto, vt patet ex c. 4. & 4. illa autem iustificatio non fit sine perfecta contritione. Item quia loquitur de pœnitentia ex amore Dei, hæc autem est contritio. Neq; obstat, quod non dixerit ex amore super omnia, quia satis est, quod loquatur de amore simpliciter, quia statim in cano. 3. loquitur de actu diligendi sicut oportet, & de illo dicit præparare ad iustificationem sine vlla restrictione.

Principalis confirmatio Conclusionis, ex Concil. Trident.

Euasio hæc reiicitur.

Vltra hoc vero est aliud eiusdem Concil. testimo- 26.
nium sess. 14. c. 4. vbi ait *fuisse omni tempore ad impetrandam remissionem peccatorum contritionis motum necessariū.* Nam si contritio impetrat remissionem, certe illā per se non confert. Quam illationem cum. P. Vazquez negare non potuerit, respondet, multisq; modis ostendere conatur, illa verba esse intelligenda de contritione imperfecta, quæ est attritio. Sed nullo modo permittenda est interpretatio, ex qua in aliam sententiam declinat, vt neget contritionem perfectam esse dispositionem ad peccati remissionē, quod in lib. sequenti

Triden. alio loco hanc sententiā docet.

Vazquez responsio nō admittitur.

sequenti reiiciendum est. Nunc ergo, quod ad contextum Concilii spectat, certum est, in principio illius capitis in definitione contritionis non loqui Concilium de sola contritione imperfecta, sed in genere, & abstracte, tũ quia definitio illa, quod *si animi dolor, ac detestatio de peccato commisso cum proposito non peccandi de cætero*, vtriq; contritioni, & melius perfectæ conuenit, tum etiam quia postea in discursu capitis distinguit contritionem illam in perfectam, & imperfectã. Non est ergo illa descriptio ad imperfectam contritionem limitanda. Ergo cum immediate subiungit: *Fuit autem omni tempore hic contritionis motus ad impetrandam remißionem peccatorum necessarius*, non loquitur de sola attritione, sed ad summum cum eadem abstractione, ergo erit illa propositio ad singula tempora, iuxta illorum exigentiam, accommodanda. At vero certum est, ante legem gratiæ, solam contritionem perfectam potuisse remissionem peccatorum efficaciter impetrare, nec minus certum est, illam fuisse illo tempore ad remissionem peccatorum consequendam simpliciter necessariam, ergo necessario intelligenda est propositio Concilii non de sola contritione imperfecta, sed etiam de perfecta cum partitione accommoda, vt dictum est, & iuxta exigentiam temporum, & iuxta modum iustificationis, id est, in omni tempore fuisse contritionem necessariam ad impetrandam remissionem peccatorum, perfectam quidem, ante Christi aduentum, & post illum, quando realiter non suscipitur sacramentum, vel martyrii priuilegiũ: imperfectam vero, quando iustificatio fit ex opere operato. Vnde cum addit Concilium. *Fuit contritionis motus necessarius, & in homine post baptismum lapso ita demum præparat ad remißionem peccatorum, si cum fiducia diuinæ misericordiæ, & voto præstandi reliqua coniunctus sit, quæ ad rite suscipiendum hoc sacramentum* (scilicet pœnitentiæ) *requiruntur.* In his, inquam, verbis iam certe Concilium de contritione perfecta tractat, loquitur enim de contritione, quæ extra sacramentum præparat sufficienter ad iustitiam: addendo enim particulam, *Et voto &c* clare ostendit, se loqui de iustificatione extra sacramentũ, quia votum respicit rem futuram non præsentẽ, contritio autem præparans sufficienter extra sacramentum non est nisi perfecta. Et ita de hac contritione loquuntur testimonia Scripturæ, quæ statim inducit Concilium. Et quia illa generalia sunt ad omnia tempora, explicat subinde modum peculiarem, quo hæc contritio perfecta in lege noua iustificat, ita vt non illi soli, sed cum voto sacramenti remissio peccati tribuenda sit. Vnde nouum sumitur argumentum, quod contritio non faciat, sed impetret remissionem peccatorum, sicut in simili de baptismo capit. 8. diximus. Quod argumentum confirmat, quod idem Concilium sess. 6. capi. 14. dixit, pœnam æternam simul cum culpa post baptismum commissa remitti, vel sacramento pœnitentiæ, vel sacramenti voto: in hoc enim aperte sentit sicut remissio hæc, quando per sacramentum in re susceptum datur, est effectus gratuitus ipsius sacramenti in re suscepti, ita cum datur per contritionem in voto sacramenti, esse effectum distinctum à contritione, & physico effectu eius, & attribuendum speciali modo sacramento, seu voto eius: constat ergo ex doctrina Concilii, contritionem non esse formam remittentem peccata, sed alio modo illam remissionem impetrare, seu ad illam disponere.

Roboratur argumentũ.

27. Tertio possemus veritatem hanc Patrum auctoritate confirmare, ex quibus explicando Scripturæ testimonia plures adduximus, & in libro sequẽti ex Patrum sententia ostendemus, contritionem, & dilectionem esse dispositionem ad remissionem peccati, & in li. 12. similiter probabimus, mereri aliquo modo illam, saltem de congruo, vel impetrando illam, ex quibus principiis euidenter sequitur, non fieri per illam formaliter, illo vtiq; modo, quo nũc disputamus. Et breuiter addere possumus nonnullos, qui non solum misericordiæ tribuunt dare pænitentiam peccatoribus, sed etiam dare peccatorum remissionẽ pænitentibus. Sic Augustinus in Enchirid c. 65. *Neq; de ipsis criminibus quamlibet magnis remittendis in Sancta Ecclesia Dei, desperanda est misericordia agentibus pænitentiam.* Et subdit inferius. *Non tam consideranda est mensura temporis, quam doloris, cor enim contritũ, & humiliatum Deus non spernit.* Et Fulgentius li. 7. Ep. 7. c. 7. *Iustus est Deus, & misericos, & sicut potest per iustitiam damnare auersum, ita potest per misericordiam saluare conuersum.* Similia videri possunt in Tertul. de Pæn. c. 4. Ambrosio li. 2. de Pæn. c. 4. Hieron. ep. 46. Consentiunt etiam Scholastici, quos capite sequenti referam, & alios in dicta sect. 8. retuli, & vtrosq; etiam refert Bellarminus lib. 2. de Pæn. c. 12. Superest ergo, vt rationem aliquam adiungamus. Et quia rationem, quam putamus esse à priori, capite sequenti explicaturi sumus, nunc vtor alia, quæ ex principiis positis desumitur.

Patribus confirmatur.

28. Per eandem formam peccatum expellitur, per quam homo iustificatur, & sanctificatur, & filius Dei constituitur, sed forma, per quam iustificatur, & sanctus, ac filius Dei constituitur, non est actus transiens, sed forma permanens, ergo neq; actus est forma sua natiua vi expellẽs peccatum habituale, sed est iustitia infusa. Consequentia euidens est, & Minor probata est in capitibus præcedentibus. Maior autem ex dictis ca. 10. & 11. satis colligitur, nam totius iustificationis vna est forma, vt dixit Concilium Tridentinum, ergo eadem forma est, quæ & confert positiuã pulchritudinem gratiæ, seu rectitudinem iustitiæ, & quæ malum contrarium expellit. Secundo idem probatur, quia peccatum actuale induxit, & reliquit in anima habitualem inordinationem, & maculam, non tantũ moralem per relationem ad actum præteritum, sed etiam physicam per realem priuationem nitoris gratiæ, & iustitiæ inhærentis, ac permanẽtis, sed tota hæc macula non potest expelli per actum dilectionis, vel contritionis, ergo &c. Maiorem suppono ex materia de Peccatis, & ex dictis de iustitia inhærente. Minor quoad expulsionem maculæ, quoad priuationẽ physicam manifesta est, & hæc pars satis erat, quia non potest forma expellere peccatum absolute, & simpliciter, nisi restituat illi nitorẽ gratiæ intrinsece, ac permanenter illi inhærentem, & simili modo constituat illum iustum. Nihilominus tamen etiam quoad alteram partem moralem probari potest minor, quia peccator per actum suum, quem ex auxilio elicit, priusquam iustificatus sit, non potest satisfacere ad æqualitatem Deo pro iniuria, & offensa illi facta per peccatum, ergo neq; potest per talem actum moralis macula, & obliquitas expelli, quam peccatum reliquit. Sed de hoc puncto soluendo argumenta, & in capite sequenti plura dicemus.

Ratione alia suadetur.

29. Vltimo argumentor in hunc modum, quia remissio peccati est opus solius Dei, ergo peccatum expellitur per formam, quam Deus solus infundit, ergo non fit efficienter ab ipsomet peccatore efficiente contritionem, quia licet illam faciat ex auxilio gratiæ, nihilominus vere facit illam, ergo nec fit formaliter per actus contritionis, vel dilectionis: nam effectus, quẽ formaliter facit forma, effectiue fit ab efficiente formam. Consequentiæ sunt manifestæ. Antecedens autem in primis probatur ex ordinario modo loquendi Scripturæ in locis antea citatis. Quamuis enim à nobis exigat conuersionem, quam facere non possumus sine Deo conuertente nos: nihilominus remissio peccatorum semper promittitur, vt à solo Deo præstanda, ideoq; semper illi tribuitur, vel ministris eius in persona eius operantibus, quibus dictum est, *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* In quo põderari potest, nunquam esse dictum peccatori, si tibi remiseris peccatũ, remissum erit, quod tamen vere dici potuisset, si suo actu ex auxilio gratiæ facto posset à se expellere peccatũ, quia etiam sacerdos non remittit peccatum, nisi supernaturali modo operando cum auxilio

Vltima ratio.

xilio gratiæ Dei, Imo sacerdos solum id facit vt minister Christi, homo autem si suo actu à se expelleret peccatum, licet id faceret ex auxilio gratiæ, non operaretur proprie vt minister Christi, sed vt propria causa remissionis peccati, quod certe Scripturis non consonat. Vera enim in vniuersum est illa sententia. *Quis potest remittere peccata, nisi solus Deus?* Nam, licet fuerit à Pharisæis prolata, in ea non errarunt, sed in eo quod non cogitabant Christũ esse Deum, vt notauit Augustinus lib. 50. Homil. homil. 23. c. 7. & 8. Vnde colligit, Magdalenam, accedendo ad Christum pro remissione peccatorum, iam agnouisse, & credidisse, illum non tantum hominem, sed etiam Deum esse, quia solus remittit peccata. Ergo (vt etiam Augustinus ibi sentit) Magdalena diligendo non à se peccata expulit, sed ad Christum, vt sibi ea dimitteret, accessit.

30. *Ratio D. Thom. cur solus Deus remittat peccata.* Et rationem reddit D. Thomas libr. 4. contra gen. cap. 54. rat. 7. & sumitur ex Irenæo libr. 5. cap. 17. quia solus ille potest remittere peccata, quem peccando offendimus, & ideo illius debitores effecti sumus, hic autem est solus Deus, qui per Isaiam dicit. *Ego sum, ego sum ipse, qui deleo iniquitates tuas propter me, & peccatorum tuorum non recordabor.* Quæ ratio concludit supposito alio principio, quod homo non potest per suum actum Deo satisfacere. Quis enim potest remittere debitum non solutum, nisi ipse creditor? Maxime cum debitum illud in suo ordine infinitam, & æternam pœnam mereatur, cui nihil condignum homo peccator rependere potest. Vnde recte Chrysostomus homil. 80. ad populum, peccatorem sic loquentem introducit. *Totam vitam in peccatis absumpsi, & si pœnitentiam egero saluabor?* respondet. *Et maxime. Vnde constat? Ex Domini clementia. Ne tuæ confidas pœnitentiæ: tua enim pœnitentia nescit tanta peccata delere. Si tua esset pœnitentia, iure timeres, sed postquam cum pœnitentia commiscetur diuina misericordia: confide.* Et ideo Bernard. serm. 23. in Cant. dixit, *Sufficit mihi ad omnem iustitiam solum Deum habere propitium, cui peccaui.* Et Paulus Oros. in li. de Arbitrii liberta. *Liberari* (inquit) *à peccato, in potestate non habeo. Precari meum est, absolui non est meum.* Dicit autem *precari* esse nostrum, non quia fiat sine gratia Dei, sed quia non fit sine nobis, ergo intelligit liberationem à peccato ita esse à Deo, vt non sit à nobis, vtique immediate, & effectiue.

31. *Confirmatur ex D. Tho.* Rationem hanc confirmat doctrina D. Thomæ. 3. p. qu. 86. art. 4. ad 2. vbi docet, remissionem peccati esse effectum gratiæ operantis quoad remissionem culpæ, & pœnæ æternæ, quoad remissionem autem pœnæ temporalis esse effectum gratiæ cooperantis, quia nimirum (vt declarat) remissio culpæ est à sola gratia, remissio autem pænæ est à gratia simul, & libero arbitrio. Cum ergo actus amoris Dei non sit à sola gratia, sed ab illa simul cum libero arbitrio, manifestum est ex sententia D. Thomæ, non esse illum actum formam remittentem peccatum. Et ideo recte dixit Soto lib. 2. de Natu. & grat. c. 18. Deum non remittere peccata per hoc, quod ipsum diligimus, sed per hoc, quod ipse diligit nos, nec ex merito nostri amoris (etiam si à Deo sit infusus) vtique de condigno.

32. *Assertio 2. de possibili.* Ex his concludo vlterius, & dico secundo, actum dilectionis Dei super omnia, vel contritionis non solum non tollere nunc, & de facto peccatum formaliter se solo, sed etiam non posse id præstare, neque ex se vim, seu efficaciam illam in ratione inhærentis formæ habere. Quia in præcedenti assertione solum de facto loquuti sumus, hanc de possibili addimus, vt subterfugium aliquorum ex defensoribus alterius sententiæ præcludamus, qui ne videantur Concilio Tridentino, & communi sensui Theologorum repugnare, fatentur, de facto formam expellentem peccatum esse gratiam habitualem, nihilominus tamen actum de se ad id sufficere, & posse id præstare, si factũ non inueniat. Quibus in primis obiicimus, quod vel male in suæ sententiæ confirmationem Scripturam, & Patres, ac præcipue Augustinum, & Bernardum allegant, vel ab eorum tandem sententia recedunt. *Retorquetur argumẽtum in aduersarios.* Probatur quia testimonia, quæ afferunt ad probandum actum dilectionis expellere formaliter peccatũ, non loquuntur tantum de possibili, sed de facto, *vt charitas operit multitudinem peccatorum. Remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum, &c.* Et Augustinus cum dicit, charitatem esse iustitiam, & Bernardus dicens, amorem desponsare animam Deo, non de possibili loquuntur, sed de facto, ergo vel non loquuntur de causalitate formali, & sic male allegantur, vel si de illa loquuntur, ab eorum sententia recedit, qui negat actum charitatis de facto expellere peccatum, vt iidem auctores tandem negant.

Secundo, si actus dilectionis Dei innatam vim habet ad expellendum peccatum, cur, quæso, de facto illam non exercet, & peccatum delet? Respondent, 33. *Euasio.* quia talis dilectio procedit ab habitu gratiæ, & charitatis effectiue, & ita gratia habitualis prius natura infunditur, & expellit peccatum quam actus fiat, & propterea actus iam non expellit peccatum, quia inuenit expulsum. Neque in hoc effectu habet locum replica superius facta, quod effectus eiusdem rationis potest per diuersas formas bis conferri, seu multiplicari, si diuerso modo fiat. Hoc enim habet locum in effectibus positiuis, de quibus supra loquebamur, nõ vero in priuatiuo, qualis est hic, de quo modo loquimur. Nam si forma semel est penitus exclusa, non potest iterum excludi, etiamsi multiplicentur impedimenta, vel formæ incompossibiles, quæ de se aptæ sint ad excludendum, nam de facto forma exclusa semper est eadem, & ideo postquam semel exclusa est, non potest iterum actu excludi. Ita ergo in præsenti dicent de peccato.

Sed hæc responsio non potest nobis satisfacere. 34. *Reiectio illius.* Primo quia sententiam illam, quam supponit, quod prima contritio procedat ab habitu, falsum esse censemus, vt in li. sequenti ostendemus. Secundo quia illa responsio etiam supponit, primam contritionem ita esse posteriorem natura habitu, vt non sit dispositio præparans ad introductionem illius, neque in illo genere præcedet ordine naturæ afficiendo potentiam, quod est omnino falsum, nam infra ostendemus, contrarium doceri satis expresse à Concilio Tridentino. Et ideo Thomistæ, qui dicunt, actum illum procedere ab habitu, communiter non negant esse dispositionem, sed fatentur in aliquo genere prius natura præcedere. Hoc autem posito negari non poterit, quin actus ille, vt prior natura habitu, expellat de facto peccatum, si ex se hanc vim habet, quia sicut prius natura disponit, ita prius natura informat potentiam, quia non disponit illam, nisi constituendo illam, vel amantem Deum, vel detestantem peccatum, ergo etiam prius natura expellet peccatum, quam habitus introducatur. Neque obstabit, quod illæ duæ formæ in aliis generibus causarum sint inuicem prius, & posterius natura, quia vel in genere causæ formalis respectu potentiæ non habent ordinem, vel, licet habeant, non est maior ratio cur vna prius, quam alia expellat peccatum, & ita in hoc effectu nulla præuenit simpliciter alteram, ergo de facto actus expellet peccatum, siue habitus etiam expellat, siue non.

Tertio principaliter probatur assertio, quia fere omnia, quæ ad probandam priorem assertionem adduximus, non ita procedunt de facto, vt fundentur 35. *Præcipuum conclusionis fundamentum.* in aliqua lege positiua, vel institutione Dei, sed in ipsa rerum natura. Huiusmodi est illa ratio, quod actus habet aliud genus causalitatis respectu remissionis peccati incõpossibilis causalitati formali eiusdem effectus, nimirum causalitatem dispositiuam, & impetratiuam, vel aliquo modo meritoriam. Dicet forte aliquis, hoc ipsum, nimirum, actum præcedere vt dispositionem, non esse ex natura rei, sed ex institutione Dei. *Effugium refellitur.* Respondeo in primis, id non esse simpliciter

ter verum, nam ille ordo est connaturalis talibus formis, & effectibus, vt postea videbimus: fateor tamen non esse ita necessarium, quin potuerit Deus illum ordinem immutare. Dico tamen, etiam si demus, illum ordinem esse ex institutione diuina, ex illo euidenter colligi naturam talis actus, & insufficientiam eius ad expellendum peccatum. Nam licet nunc insit potentiæ prius natura, quam habitus de facto non expellit formaliter peccatum, sed alio inferiori modo concurrit ad remissionem eius, ergo signum est, ex se, & natura sua esse insufficientem ad excludendum illo modo peccatum. Probatur consequentia, quia impossibile est formam inhærere subiecto, & non dare illi effectum formalem expellendo formam, vel priuationem oppositam, quantum naturaliter potest, sicut est impossibile, lumen inhærere aëri, & non expellere tenebras in eo gradu, quē potest. Et hoc maxime locum habet iuxta oppositam sententiam dicentem, actum dilectionis ita expellere natura sua peccatum, vt ad hoc non indigeat diuina condonatione, vel remissione. Vnde vlterius inferunt, etiam de potentia absoluta fieri non posse, vt, stante tali actu, non excludatur peccatum, ergo nec de facto fieri posset, vt actus existens in homine impetret, & non faciat remissionem peccati, ergo cum de facto remissionem impetret, vt docet Concilium Tridentinum, signum est, non habere ex natura sua vim illam, quam dicta opinio illi tribuit.

36. *Applicatio secundæ rationis factæ in 1. Conclusione.* Simili modo altera ratio sumpta ex insufficientia satisfactionis, probat insufficientiam talis actus ad expellendum peccatum non tantum de facto, sed etiam ex natura sua, & de possibili, quia si pro debito non fit æqualis satisfactio, impossibile est, tolli sine remissione, sed satisfactio æqualis per talem actū non potest ab homine adhiberi, vt capite sequenti ostendemus, ergo talis actus ex natura sua est insufficiens, imo simpliciter est impossibilis talis modus expellendi peccatum. Sed de hac ratione in capite sequenti plura. Nunc addo ex dictis in cap. 11. & 12. seclusa satisfactione perfecta non posse peccatum excludi per formam positiuam siue sit actus, siue habitus, siue quæcunque alia forma creata, sine adiuncta remissione Dei. Quia ostensum est, expulsionem peccati, vt peccatum est, esse mutationem distinctam ab acquisitione formæ, ac proinde expulsionem peccati esse effectum distinctum speciali cooperatione indigentē, quæ non est alia, nisi remissio, ergo etiam ex hoc capite est impossibile, quod actus per se solum ex vi solius informationis phyficæ peccatum expellat. An vero remissionem hanc ex natura sua coniunctam habeat? capite sequenti videbimus, vbi hæc omnia magis explicabuntur, & confirmabuntur.

37. *Satisfit oppositæ sententiæ argumentis.* Ad fundamenta contrariæ sententiæ fere patet ex dictis responsio, probant enim actum cōtritionis, vel perfectæ dilectionis esse causam remissionis peccatorum, & in suo genere sufficientem, non tamen probant esse causam formalem, & præsertim cum illo rigore, scilicet, per solam phyficam adhæsionem, seu informationē: in nullo enim testimonio ibi citato hoc exprimitur, imo neq; inuenitur, neq; etiam ratione aliqua probabiliter suadetur. Quod certe facile patebit consideranti, quæ diximus: sed vt omnibus satisfaciamus, & vt res fiat clarior, dicemus ad singula. In testimoniis ergo Scripturæ illud Petri, *Charitas operit multitudinem peccatorum*, à multis exponitur, & valde probabiliter, de alienis peccatis, non de propriis. *Ad locum D. Petri.* Declarat enim Petrus tale consilium. *Ante omnia autem in vobismetipsis charitatem continuam habentes*, & subiungit rationem, quia *charitas operit &c.* id est, amor mutuus facit, vt vnus, vel non videat defectus alterius, vel illos excuset, aut dissimulet aut occultet, quantū charitatis ordo permiserit. Ita Chrysost. hom. 4. in Acta, & Berna. ep. 7. & in eodem sensu eadē verba allegat August. li. 1. de Baptis. c. 18. & iuxta hunc sensum non procedit obiectio. Idem vero Augu. tract. 1. in 1. ep. Ioa. intelligit illa verba de propriis peccatis, & est satis communis expositio. Sic autem charitas dicitur operire peccata propria, vel dispositiue in ordine ad remissionem culparum, vel meritorie, & satisfactorie in ordine ad pœnas temporales, vel si sit magna, restituendo hominem ad Dei familiaritatem eo modo, quo supra diximus, per bona opera tegi peccata. Et quod ille locus non amplius requirat, patet, quia loquitur Petrus de charitate mutua proximorum, quæ certe non remittit formaliter peccatum per dilectionem proximi, vt per se notum est, sed aliquo ex dictis modis, sicut eleemosyna dicitur extinguere peccata, vel sicut Christus dixit *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur.*

Secundum testimonium de verbis Christi ad Magdalenam oppositum potius probat, nam ob dilectionem data est illi remissio, dilectio ergo illam impetrauit tanquam quid distinctum, vt supra tetigimus, & de illo plura in li. sequent. Idemq; est de tertio, dicitur enim peccator per contritionem se viuificare disponendo se ad recipiendam à Deo vitam, & remissionē peccatorum, sicut etiam dicitur qui habet spem verā, sanctificare se, de quibus locutionibus etiam est in sequenti libro dicendum. Et in eodem sensu dixit Concilium Tridentinum, contritionem charitate perfectam hominem Deo reconciliare, vtiq; in suo genere causæ, quod genus jam aliis locis explicauerat. Nisi quis velit verba illa intelligere de cōtritione per fecta non solum charitate actuali, sed etiam habituali, nam tunc vtroq; modo reconciliabit animam Deo, dispositiue quidem per se ipsam, formaliter autē per suam formam, quæ est habitualis charitas, in qua gratia subintelligitur. 38. *Ad testimonia alia scriptura.*

In testimoniis Patrum, primum Chrysostomi, & secundum Gregorii de metaphora ignis, parum valent ad probandam causalitatem formalem, magis probant efficientem per quandam imitationem, vt est causa impetrans, vel meritoria, Et eundem sensum indicant in tertio testimonio Hieronymi verba *abluendi, & purgandi.* In quarto vero nomine Augustini locutio illa, *compunctio est remissio peccatorum*, causaliter accipienda est, non formaliter, quia formaliter manifestum est, non esse idem, genus autem causæ ibi non declaratur, ergo explicandum est iuxta alia principia vera, vtique dispositiue, & eodem modo dicit, compunctionem peccatorum morbum expellere. 39. *Ad authoritatē Patrū responsio.*

Et simili modo intelligi possunt aliquæ ex locutionibus Augustini, quæ in quinto loco citantur: cum enim ait, nos charitate sanctificari, si ad actus referatur, intelligendum est dispositiue, & meritorie, si ad habitum, potest intelligi formaliter, iungendo gratiam ad completum vinculum amicitiæ, vt supra explicatum est. Quod autem ait, per dilectionem nos redire ad Deum, propriissime dicitur ratione actus, quia per dilectionem conuertimur in Deum, & hoc est redire in ipsum, est autem illa tanquam via, & dispositio necessaria ad amicitiam ex parte nostra, & ideo verum etiam est quod Augustinus subdit, nos diligendo fieri amicos, nihilominus tamen ille actus non potest complere amicitiam, nec expellere peccatum, donec Deus ad nos per indulgentiam, & gratiā conuertatur. Deniq; vere dici potest de charitate, & actu eius esse formalem pulchritudinem animæ non integram, neq; perfectam, nec quę sufficiat maculam culpæ expellere: nam etiam fides, & spes, imo & omnis actus virtutis est quædam animi pulchritudo, non tamen integra, sed ex parte, & per se insufficiens ad constituendam animam sine macula mortalis culpæ. 40. *Locutiones August. patefiunt.*

Præterea quæ sexto, & septimo loco allegantur ex Ephrē, & Bernado, habent sensum causalem vsitatū, & communem, & in ipsismet verbis satis indicatum. Nam cum Ephrem ait, *Compunctio illuminatio mentis est*, necessario est causaliter intelligendus, nam cōpunctio non illuminat intellectum formaliter, ergo cū dicit, 41. *Alia satis patent.*

Com-

Compunctio sanitas animæ est, idem est sensus, & vulgaris, nam pharmacum optimum dici solet salus infirmi. Quod ipse satis explicat, addens statim. *Compunctio, fratres, remissionem peccatorum nobis iugiter conciliat.* Bernardus etiam satis eundem sensum declarat. Nam prius ait, *Per compunctionem, & lacrymas obtinere apud Deum remissionem peccatorum*, & adhibet exemplum Dauid, & allegat verba Natham. *Dominus quoq; transtulit peccatũ tuum*, vtiq; propter compunctionem Dauid. Et post allegata verba subiungit. *Compunctio lacrymarũ remissio est peccatorum, quia tunc peccata dimittuntur, quando cũ lacrymis ad memoriam reducuntur, &c.* Deniq; õnia verba Ambrosii, quæ octauo loco allegantur, generalia sunt de causalitate charitatis ad delenda peccata, quã nemo negat, sed de specie, & modo causalitatis est quæstio, & hoc non explicauit Ambrosius in illis locis. Quod pro aliis locutionibus Sanctorum Patrum obseruandum est.

42. Ad rationem primam illius sententiæ, quæ in illo principio nitebatur, quod actus charitatis per se solũ est forma sanctificans, & iustificans, negatur assumptũ, nam supra ostensum est, non esse formã iustificãtem, & inde concluditur non esse formam sanctificãtem, quia sine iustitia ad Deum non potest esse vera sanctitas. Addo etiam sanctitatem animæ esse posse multiplicẽ, potest enim esse, vel integra, vel partialis, inchoata, vel perfecta, conferens puram aliquã bonitatem animam Deo consecrantem aliquo modo, vel excludens prorsus omnẽ malitiam. Actus ergo charitatis est quædã sanctitas inchoata, seu partialis, & in se purissimam quandam bonitatem habens, & per illã aliquo modo animam Deo consecrans. Hoc tamẽ totum non sufficit, vt sit forma peccatũ expellens, nam suo modo etiã fides est quædam sanctitas, à qua õnes fideles vocantur Sancti, & religio dici potest quædam sanctitas, & licet charitas in suo ordine sit perfectior, tamen ex ea parte, qua solum est pars quædã sanctitatis, & quatenus est in actu, non est sanctitas permanẽs, & est insufficiens ad sanctificandum simpliciter. Si vero antecedens illud intelligatur de integra sanctitate, & omnem malitiam à subiecto excludente, in illo sensu petitur principium, & probandũ assumitur, nam illud ipsum est, quod negamus. Ad secundã rationem, quæ ex satisfactione ad æqualitatem sumebatur quia ex professo in capite sequenti tractanda est, nũc breuiter respondeo, negando priorem partem antecedentis, nimirũ, contritionem esse æqualem satisfactionem pro culpa mortali. Ad probationem autẽ dicitur, quod licet contritio opponatnr formaliter actuali peccato in ratione conuersionis, & auersionis actualis, & possit in aliqua bonitate malitiæ illius adæquari, nihilominus in valore morali ad satisfaciendum deficit propter improportionem personæ satisfacientis, vt ibi declarabimus. Et hinc ad alterã partẽ negamus contritionem de se habere tantum efficaciã ad reparandam omnem inordinationẽ peccati, quan tam peccatum de se habuit ad inducendam illam, quia si Deus non acceptaret contritionem, & gratis remitteret offensam, semper homo maneret illi inuisus, & odio dignus, quandiu illi digne non satisfaceret.

Responsio 1. rationis.

43. Ad id vero, quod ibi addebatur, sanctificationem per actum esse magis stabilem, quam per habitũ, quia Deus non potest priorem auferre, nisi homo illam contrario actu deleat, posteriorem vero auferet omnino, si habitum non conseruet. Respondetur in primis, dictũ hoc falsum supponere, quia solus actus per se non iustificat, vnde transacto actu manere potest homo non solum non iustus, sed etiam iniustus, etiãsi Deus aliam iustitiam non auferat, sed ex eo solũ, quod illam non conferat. Nam si homo ante contritionẽ, vel dilectionem erat in peccato, & Deus non remisit illud, iniustus manebit homo, si vero antea erat sine peccato, & sine gratia, in eodem statu manebit transacto actu dilectionis, eo ipso quod Deus non cõferat iustitiam habitualem. Nec sola relatio ad præteritum actũ sufficit ad verũ, & proprium statum iustitiæ. Et præsertim si Deus noluit illum actum acceptare, neq; illo vllo modo obligari, quia tunc perinde se haberet talis homo tam physice, quam moraliter, ac si nihil fecisset. Solum maneret in illo relatio rationis ad præteritum, & denominatio, quod illum actum fecisset, nam hæc indelebilis est. Tamen simili modo si Deus auferat ab aliquo habitualẽ iustitiam sine culpa sua, manebit in illo relatio, quod habuerit iustitiam, & ꝙ sine culpa illa priuatus fuerit. Et ideo si prior sufficeret ad constituendum vere iustum, hæc etiã sufficeret: vnde etiam in hoc non est disparitas, nec in argumẽto probatur. Aliunde vero iustitia habitualis natura sua firma, & stabilis est, nec auferri potest sine culpa, nisi per miraculum, & præter naturalem ordinem, influxum debitum tali formæ denegando.

44. Ad primam confirmationem de peccato originali respondetur, conuersionem actualem, & habitualem maculam originalis peccati esse diuersarum rationũ, & ordinũ, & ideo non opponi formaliter, vt illa hanc excludat; neq; in actu hominis esse efficaciam ad inducendam formam illi maculæ contrariam, nec ad ita satisfaciendũ Deo, vt remissionẽ eius ex iustitia obtineat, vt in sequẽti capite videbimus. Ad alterã deniq; confirmationem de peccatore eleuato ad videndum Deum, respondetur; ex natura rei illi visioni deberi infusionem iustitiæ, vel antecedenter, vel consequenter, si autem Deus nollet illam conferre, talis homo re vera non esset intrinsece iustificatus, an vero possit etiam in peccato manere de potentia absoluta, postea videbimus.

CAPVT XIV.

Vtrum actus perfectus infusæ dilectionis Dei, vel contritionis, sit forma, cui propter valorem, aut perfectionem suam remissio peccatorum connaturaliter debeatur, & ideo dici possit formaliter excludere peccatum?

1. Diximus in superioribus, iustitiam inhærentem esse formam natura sua expellentem peccatum, & licet id non faciat sine distincta mutatione, quæ sit quasi destructio peccati, Deo concurrente speciali modo ad illius remissionẽ: vnde licet in cap. præcedenti dictum sit actũ contritionis, vel dilectionis Dei super omnia non expellere peccatũ sine adiuncta Dei remissione, adhuc superest videndũ, an sit talis forma, quæ natura sua habeat coniunctã immediate expulsionẽ peccati, & consequenter illi sit debita illius remissio ex natura talis formæ. Aliqui ergo, vt moderẽtur sententiam impugnatam capite præcedenti, dicunt, actũ dilectionis Dei esse formam ex se se sufficientẽ ad expellendũ peccatũ, non quia id faciat sola physica adhæsione sine remissione Dei, sed quia hæc remissio debita illi est ratione suæ perfectionis, debito saltem cõnaturalitatis. Duobus autẽ modis potest hæc sententia explicari, seu fundari. Primo vt contritioni, vel dilectioni ex natura rei correspondeat remissio peccati tanquam æquali & condignæ satisfactioni, & ideo sit ab illa prorsus inseparabilis. Secundo, vt licet ille actus in ratione satisfactionis non sit sufficiens, nec æqualis offensæ, nihilominus propter suam excellentiã & sanctitatẽ postulet remissionem culpæ, vt sibi connaturaliter debitam. Iuxta hos ergo duos modos possumus in præsenti duas sententias referre.

Huius, & superioris capitis diuersitas.

Explicatio dubitationis.

2. Prima opinio est, contritionem per se, ac necessario habere coniunctã remissionẽ peccati, quia est satisfactio iniuriæ Deo factæ ad æqualitatẽ eius. Hanc opinionem, quoad fundamentũ eius de æquali satisfactione, tribuunt aliqui P. Vazq. in 1. 2. disp. 204. Sed ille in eo loco suã sentẽtiam tractatã c. præcedenti accipi vult independenter ab altera quæstione de satisfactione

Prima opinio Lorca disp. 36. de Grat. mem. 2.

factione ad æqualitatem, à qua ibi se abstinere profitetur, postea vero illam tractauit in 3. p. disp. 2. vbi prius refert opinionem asserentem, hominem satisfacere condigne pro peccato, eamq; tribuit Alens. 3. p. q. 1. memb. 5. ar. 2. in corpore, & ad 1. Palud. in 3. d. 20. q. 2. ar. 2. Richa. in 4. d. 17. ar. 1. q. 7. & Caietan. 3. p. q. 1. art. 2, §. *Ad alteram vero*, & Ruardo. artic. 6. §. *Sed hac satisfactio*, & §, *Tertia difficultas*, & articul. octauo. §. *Sine hac fide.* Ipse tamen contrariam sententiam defendere profitetur, licet eam singulari, ac noua ratione tueatur: an vero in re, vel verbis tantum ab illa differat, & in ratione plus, quam illi auctores, afferat, in discursu videbimus. Cuiuscunque vero sit illa sententia, ex illo fundamento optime sequitur, per actum contritionis formaliter, ac necessario expelli peccatum, si antea remissum non sit, quia Deus non potest recedere ab ordine iustitiæ, sed ratio iustitiæ postulat, vt, facta æquali satisfactione, debitum remittatur essetque iniustum illud exigere, ergo si per contritionem integre satisfit Deo, necessarium est, vt ipse remittat offensam.

3. *Proponuntur huius primæ opinionis fundamenta.* *1. Fundamentum.* Illud autem fundamentum præcipue suadetur secunda ratione principali in præcedenti capite posita, cuius solutionem in hoc remisimus. Alio item modo potest illud fundamentum suaderi ex eodem Vazquez dicta disput. 2. cap. 3. & 1. p. disp. 85. & 1. 2. disput. 96. capit. 2. quia homo peccando nullam iniuriam facit Deo, quæ propriam malitiam contra iustitiam cōtineat, sed solum dicitur peccatum esse offensa Dei lato, & generali modo, vel quia est inobedientia præceptorum eius: sicut vasallus dicitur offendere Regē, vel seruus Dominum, non seruando præcepta, & leges eius, vel quia est malitia quædam virtualem auersionem à Deo includens, quæ quandiu in homine manet, illum reddit Deo inuisum, & inimicum, ac eius odio dignum, & ea ratione Deum offendere dicitur, qa illi displicet, ergo nihil obstat, quominus homo per contritionem possit æqualem satisfactionē pro peccato Deo exhibere. Consequentia probatur, quia sublata à peccato illa ratione iniuriæ non est necessaria alia satisfactio pro illo, nisi vt priorem malitiam auferat, & æqualem bonitatem, seu pulchritudinem animæ restituat, quod facit actus dilectionis, vel contritionis, vt prior ratio probat. Antecedēs vero probatur à dicto auctore, primo quia inter Deum, & hominem nulla ratio iustitiæ, & iniustitiæ intercedere *2. Fundamentum.* potest. Secundo quia homo peccando nullū damnū Deo infert, quod per satisfactionem ex iustitia resarciri debeat, quia ex creaturis nihil emolumenti, vel damni Deo euenire potest, & ideo non solum cōmunia peccata, verum etiam illa specialia, quæ directe contra Deum fiunt, vt blasphemia, falsum in Deum testimonium, vel opprobrium, & similia, propriam iniustitiam non continent, quia nihil Deo nocent. *3. Fundamentum.* Tertio quia alias in omni peccato mortali esset duplex malitia vna specifica ex obiecto proprio, alia propriæ iniustitiæ, quod est magnum absurdum.

4. *2. Opinio.* Secunda opinio esse potest, quod, licet dilectio Dei super omnia, vel contritio illam includens non sit cōdigna satisfactio pro peccato, nihilominus est forma sufficiens ex natura sua, vt peccatum excludat, cooperante Deo per remissionem eius tali formæ conna- *1. Pro hac 2. opinione argum.* turaliter deb tam, eo modo, quo de iustitia inhærēte generatim supra dicebamus, Potestq; opinio hæc sic explicata suaderi. Primo ex fundamento priori præcedentis sententiæ, saltem enim probare videtur, in actu illo char . tis esse omnem perfectionem, quæ in aliqua form. ɔsiderari potest, vt ex natura sua secum non admittat peccatum, ac proinde postulet remissionem eius tanquam sibi connaturalem. Antecedens patet, quia ille actus charitatis est directe oppositus peccato, tū quoad auersionē à Deo, quæ virtute tantum est in peccato, cum tamen conuersio ad Deū formaliter sit in tali actu, tū quoad conuersionem ad creaturam, cū sit maxima conuersio ad creatorē, tum propter omnia alia, quæ in illo fundamento cōsiderauimus, quæ nunc repetere non est necesse. Secundo *2. Argum.* quia habitus charitatis est talis forma, cui ex natura sua debetur talis remissio, ergo etiam actus. Antecedens supponitur ex dictis. Consequentia vero probatur, quia actus perfectius conuertit, & vnit animam Deo, & licet habitus excedat, quia est permanentior, forma, & det facultatē operandi, quæ considerabam⁹ quoad effectū formalem iustificandi, parū tamen referunt quoad effectū expellendi peccatū, quia peccatū in principio solum per actum committitur, & manet moraliter per relationem ad illum, ergo vt forma cōtraria illud expellat, saltem dicto modo, sufficit, vt sit actus contrarius opposito actui, & de se potens ad permanendum moraliter per relationem ad ipsum, interueniente saltem Dei remissione. Tertio deniq; ad- *3. Argum.* dere possumus, licet ille actus non contineat satisfactionem æqualem, continere quam maximam homo præstare potest, ergo hoc satis erit, vt ei sit connaturaliter debita remissio peccati.

Ad examinandam priorem opinionem necessari- 5. um nobis est in fundamento, quod supponit, verita *Primæ opinionis exa-* tem præmittere. Fundamentum autem, vt dixi, est, *men.* quod peccator qui per contritionem extra sacramentum iustificatur, ad æqualitatem satisfacit pro culpa mortali. Ad hoc autem examinandum suppono ex communi sententia, contritionem (sub qua dilectionem super omnia semper comprehendimus) per quā peccator extra sacramentum iustificatur, dupliciter posse considerari, scilicet, vel vt priorem natura gratia habituali, vel vt formatam per illam in aliquo posteriori naturæ. Quam duplicem consideratio- *Duplex contritionis consideratio.* nem admittunt non solum qui docent, contritionem procedere ab auxilio, & non ab habitu, sed etiam omnes, qui, licet doceant procedere ab habitu, nihilominus concedunt esse dispositionem proximā præparantem hominem ad gratiam habitualem recipiendam, qui sunt plures antiqui, & moderni Thomistæ. Vazquez autem ita docet, contritionem procedere ab habitu, vt neget esse dispositionem ad illum, & ideo de facto non admittit illam duplicem considerationem, sed contritionem docet omnino esse posteriorem natura ipsa gratia habituali, à qua procedit. Addit vero de possibili, contritionem esse posse ab auxilio effectiue, ita vt non sit ab habitu, & tunc esse posse simpliciter priorem natura habituali gratia, nihilominus tamen negat, in eo casu contritionem in illo priori esse informem, quia per se, & essentialiter est formata tanquam forma sanctificans. Nos vero nunc supponimus id, quod certissimum, & à Concilio Tridentino traditum esse credimus, contritionem esse dispositionem proximam ad infusionē gratiæ, & remissionem peccati, quod in lib. sequenti ostendendū est. Et hinc etiam supponimus illam duplicem considerationem contritionis, vel secundum se spectatæ, ac prioris gratia ordine naturæ, vel vt jam formatæ per gratiam, id est, existentis in persona grata, siue effectiue à gratia habituali fiat, siue non fiat, à qua quæstione nunc abstrahimus, licet posteriorem partem negantem longe veriorem existimemus propterea, quæ in sequenti libro dicemus.

Prima Assertio. Actum contritionis, vel dilectionis, etiam vt procedūt ab habitu iustificantis gratiæ, non esse de facto condignam satisfactionem pro peccato.

PRimo ergo assero contritionem, vt posteriorem 6. gratia habituali, & per illam formatam, de facto *1. In præsenti dubitatione asseritur de dilectione, vel contritione formata* nō esse satisfactionem æqualem pro peccato cōmisso. Non assero nunc, contritionem illam non habere ad hoc sufficientem valorem, quia nunc nobis necessarium non est, & quia aliqui ex Doctoribus allegatis, & allegandis contrarium sentire videntur, ideoq; illud in li. 12. examinandum relinquo. Solū ergo assero, de facto

facto non fieri talem satisfactionem per contritionem. Moueor, quia tunc aliquis actu satisfacit condigne pro offensa, vel pro debito, quando ratione suæ actionis, vel solutionis, aut compensationis æqualis offensa, vel debitum remittitur, aut tollitur, sed nunc Deus non remittit peccatori offensam propter contritionem, vt procedentem à gratia sanctificante, & per illam formatam, ergo nec homo satisfacit nūc de facto pro culpa, seu offensa sui peccati. Consequentia clara est, maiorem autē suppono ex propria ratione satisfactionis, est enim recompensatio voluntaria ad soluendum debitū, quod supponit ex offensione contractum, & in discursu sequenti amplius probabitur. Minor igitur probatur, quia si contritio supponitur formata per gratiam, supponit iustificationem iam factam per infusionē gratiæ habitualis, & consequenter supponit remissum peccatum quoad totam rationem culpæ, & offensæ, ergo supponit remissionem factā mere gratis, & sine satisfactione, ergo licet postea, saltem secundum ordinem naturæ, fiat actus contritionis formatæ de se satisfactorius, nunc de facto nō est satisfactio pro tali peccato, quod iam sublatum supponitur, quia re vera non propter talem satisfactionem remittitur.

7. *Responsio cōtra rationē proxime factam.* Respondebit fortasse aliquis, contritionem formatam, licet supponat infusionem habitualis gratię, quatenus ab illa procedit, non tamen supponere necessario remissionem peccati, & ita esse condignā satisfactionem pro peccato. Potestq; D. Thomas in cōfirmationem huius responsionis adduci, nam 1.2. qu. 113. artic. octauo quatuor res enumerans, quæ in nostra iustificatione simul tempore concurrunt, infusionem gratiæ, motum liberi arbitrii in Deum, & in peccatum, & remissionem peccati, hoc eodem ordine illa constituit, infusionem gratiæ primo loco, & remissionem peccati vltimo constituens, & inter eos ponens motus liberi arbitrii, ergo tales motus intelliguntur formati per gratiam prius natura, quā peccati remissio concedatur, & ita, si de se sunt satisfactorii condigne de facto etiam satisfacient, & ratione illius satisfactionis remittetur peccatum.

8. *Refellitur responsio.* Sed hæc responsio habet locum in sententia asserente infusionem gratiæ, & remissionem peccati esse omnino idem, & indiuisibiliter, vt sic dicam, & hoc titulo consequenter illam reiicit Vazquez. Deinde in nostra etiam sententia admittenda non est, quia licet remissio peccati addat aliquid vltra infusionem gratiæ, tamen quando illa infusio fit in homine, qui immediate antea erat in peccato, simul omnino fit per modum transmutationis ab statu peccati ad statum amicitiæ, tam ex intentione Dei, quam ex natura talis formæ, & ideo tanta est connexio inter remissionem peccati, & infusionem gratiæ, vt nullus motus liberi arbitrii possit inter illos intercedere. Nam illæ duæ mutationes in re sunt omnino simul, & si inter se habent aliquem ordinem, est potius rationis, quam realis, & in eo ad inuicem rationem prioris, & posterioris habent: nam infusio gratiæ censetur esse prior ex parte efficientis, & expulsio peccati ex parte passi, vel infusio in genere causæ formalis, remissio in genere causæ materialis, seu dispositionis, vt Diuus Thomas eodem loco docet, ideoq; tanta est inter eos coniunctio, vt re vera nullus actus hominis inter eas possit intercedere. D. Thomas autē in loco citato non loquitur de infusione gratiæ quoad habitū, sed quoad notionem actualem per gratiam excitantem, & potius sub remissione peccati totam iustificationem instantaneam, & infusionem formæ, per quam fit, comprehendit, vt aperte intelligi potest ex doctrina eius in eadem q. 113. art. 1. & in libr. sequenti magis explicabitur. Accedit, quod actus contritionis, vel dilectionis non intelligitur esse formatus, donec sit ab homine integre iustificato, ac sancto, Deiq; amico: neque aliter potest habere condignitatem, vel æqualitatem ad satisfaciendum Deo pro offensa, imo nec pro pœna, quia quandiu persona non placet, nec actiones eius possunt valorem habere apud Deum, vt in lib. 12. ostendemus. Non est autem homo simpliciter sanctus, & amicus, ac Deo placens, donec sit mundus à peccato, & plene Deo reconciliatus, ergo cōtritio non est formata per gratiam sanctificantem, donec intelligatur per illam remissum esse peccatum, ergo neque potest esse satisfactoria perfecte, & ad æqualitatē pro culpa, donec culpa sit remissa, & ablata, ergo non potest esse actualis satisfactio pro illa.

Vazquez. 3.p. disp 2 c. 6. n. 66.

9. *Distinctio quorūdam vt difficultatē effugiant.* Non desunt tamen, qui, vt defendant satisfactionem hanc actualem propter peccatum, vt est iniuria, distinguant inter culpam peccati, & iniuriam, seu offensionem Deo factam: nam culpa est macula peccati, quæ in ipso homine manet, transacto peccato, iniuria vero, & offensio tenet se ex parte Dei habentis ius contra hominem ad exigendam ab eo satisfactionem delicti. Vnde inferunt, posse auferri maculam culpæ manente offensa, & obligatione satisfaciendi pro illa. Atq; ita fatentur, rationem factam concludere, peccatum quoad culpam, seu maculam non auferri per actum vt satisfactorium de condigno, quia talis satisfactio supponit culpā remissam. Item quia satisfactio respicit ius alterius, non propriam maculā, quæ in homine manet: hanc ergo gratis aufert Deus infundendo gratiam, quod potest facere, non remittendo iniuriam, sed exigendo satisfactionem æqualem suæ offensioni, quam tunc iam homo potest exhibere. Quia iam est gratus Deo, & amicus, etiamsi illi non sit remissa iniuria, sed tantum ablata macula culpæ. Hanc distinctionem breuiter attigit Soto dicto ca. 6. post. 3. concl. ration. 1. & videtur eam admittere. Quam etiam refert Medina dicto articulo 2. dubio. 2. in discursu eiusdam tertiæ conclusionis, & dicit fuisse doctissimorum virorum. Ipse tamen illi doctrinæ non adhæret, neque satis explicat illam distinctionem inter peccatum quoad culpam, vel iniuriam neque illam impugnat. Eandem distinctionem, nullo auctore nominato, & ad aliam doctrinam applicatam refert Vazquez 1. 2. disp. 204. capitul. 1. & eam impugnat cap. 6. Et quamuis in impugnatione supponat, auferri maculam peccati per actum contritionis formaliter, nihilominus rationes cum eadem proportione procedunt de quacunque forma expellente peccati culpam, siue illa sit actus, siue gratia habitualis.

10. *Ostenditur falsitas supērioris distīctionis.* Dico ergo vanam esse distinctionem illam, quia eo ipso, quod macula remittatur per quancunque formam, impossibile est, non simul remitti iniuriam, vel offensam, & è contrario impossibile est remitti iniuriam, quin auferatur macula peccati. Probatur, quia repugnat omnino excludere maculam, & relinquere offensionem, si offensio dicit aliquid culpæ, quia habitualis culpa non est aliquid diuisibile, vt partim expelli, partim relinqui possit. Si vero illa offensio, quæ manere dicitur, tantum pertinet ad reatum pœnæ, vel intelligitur de reatu pœnæ æternæ, & hic non potest manere, remissa culpa, vel est reatus pœnæ temporalis, & hic non semper tollitur per contritionem, nec contritio, per se loquendo, est satisfactio pro illo reatu, ergo in nullo vero sensu potest distinctio subsistere. Declaratur præterea in hunc modum, quia offensa potest considerari vel ex parte hominis, vel ex parte Dei: nam homo peccando offendit Deū, & ideo quandiu permanet in peccato, est sufficiens obiectum diuinæ offensionis, ablata autem macula peccati, iam non relinquitur in homine aliquid, ratione cuius possit dici esse offensus Deo, seu esse in offensione diuina, quia ad hoc non satis est aliquando offendisse, alias qui semel peccauit, semper esset offensus Deo, ergo necesse est, vt illa offensio moraliter in homine duret, non durat autem, nisi durante macula, ergo, ablata macula, non potest manere offensa ex parte hominis. Si autem consideretur offensio ex parte Dei, ablato obiecto offensionis diuinæ, nō potest manere

manere etiam offensio ex parte Dei, quia illa offensio in Deo non est, nisi displicentia quædam, seu odium, quod non potest in Deo manere, ablata peccati macula, quia eo ipso quod homo mundetur omnino à macula peccati, iam non est dignus odio Dei, quia Deus non odit hominẽ, vt hominẽ, sed vt peccatorẽ, vt dixit Augu. q. 2. ad Simplician. Ergo eo ipso Deus remittit illi iniuriam, nec potest illi esse offensus, cum in tali homine iam nihil sit, quod possit oculos diuinæ maiestatis offendere. Ergo iam non potest homo sic iustificatus indigere noua remissione, neq; noua satisfactione pro iniuria. Vnde optime ad talem hominem applicatur, quod Concil. Trident. sess. 5. ca. 5. ait. *In renatis nihil odit Deus, quia nihil damnationis est in his, qui vere sunt consepulti per baptismum in mortem*, vtiq; peccati. Idem enim dici potest de quocunq; homine sic iustificato, vt vere iustus, & in se carens macula culpæ per gratiam effectus sit, nihil enim damnatione dignum in eo manet, cum ex vi gratiæ sit filius dilectus, & hæres vitæ æternæ.

11. *Responsio cuiusdam euasionis.* Dices: adhuc potest ille homo esse debitor ratione præteritæ iniuriæ, etiam si illa non maneat iam, sed solum quia illam commisit, & nondum pro illa satisfecit, & ita potest indigere noua satisfactione, vel remissione. Respondeo, hominem iustificatum per gratiam, & ab omni peccati macula purgatum posse quidem adhuc esse debitorem alicuius pœnæ, vt bene probat ratio facta. Non tamen potest adhuc esse reus iniuriæ, vt sic dicã, quia hæc iam non durat nec physice, nec moraliter, cum per remissionem maculæ supponatur ablata, nam si maneret, non posset nõ maculare hominem, & illum Deo inuisum reddere, ergo è contrario si supponatur macula ablata, necessario tollitur moralis obligatio satisfaciendi pro iniuria, licet possit manere reatus alicuius pœnæ. *Occurritur effugio.* Dices: ipsa pœna est satisfactio pro iniuria, Respondeo: non est satisfactio, quæ tendat ad resarciendam iniuriam quasi ad modum restitutionis, & hanc dicimus non posse manere post remissam culpam quoad maculam. Pœna autem, vt pœna, lato quodam modo dicitur imponi in satisfactionem, vel satispassionem pro delicto in ordine ad iustitiam vindicatiuam, & ad commune bonum, vt delicta condigne puniantur.

12. *Instantia.* Vrgebis tandem, quia inter homines potest quis remittere iniuriam ea lege, vt homo exhibeat hanc, vel illam satisfactionem, ergo etiam possumus intel- *Soluitur.* ligere Deum remittere culpam, relinquendo debitum satisfaciendi pro iniuria sibi facta. Respondeo, quando inter homines fit ille modus remissionis, reuera non fieri remissionem absolutam ante impletã satisfactionem in pacto designatam, qualis esse solet remissio sub conditione, si hoc, vel illud ille fecerit, cui iniuria remittitur, quæ certe vel est potius promissio remissionis, quam remissio, vel est, vt ita dicam, remissio ad reincidentiam, quia, nisi reus impleuerit conditionem, in eandem incidet offensam. *Remissio peccati ex parte Dei est absoluta.* Non est autem talis remissio Dei, nec maculæ ablatio, quæ per gratiam fit, sed omnino absoluta, & firma, etiamsi post illam peccator nullam pro iniuria satisfactionem exhibeat. Vnde si Deus aliquam satisfactionem pro culpa, vel iniuria (quod idem esse censemus) à peccatore exigit, vt remissionẽ peccati illi cõcedat, non postulat illam, vt conditionem implendã post obtentam remissionem, vel ablationem culpæ, *Satisfactio culpæ est dispositio ad gratiæ infusionem.* sed vt dispositionem antecedentem, saltem ordine naturæ ad gratiæ infusionem, & ad remissionem, quę per illam fit. Et ideo, si ad infusionem gratiæ non antecessit satisfactio æquiualens, profecto remissio peccati quoad culpam, iniuriam, vel maculam, non ex vi actus satisfactorii ad æqualitatem facta est, sed ex diuina acceptatione, & liberali remissione per gratiam.

13. *Vazquez 3 p. disp. 2. n. 60.* His vero non obstantibus P. Vazquez alia via defendit, hominem per contritionem à gratia habitua- li procedentem satisfacere condigne pro culpa, & offensione peccati. Existimat enim non esse de ratione satisfactionis, vt virtute illius debitum remittatur, quia potest solui postquam est remissum. Hoc autem probat primo, quia in debitis pecuniariis ita accidit. Secundo quia quantum est ex parte eius, qui contritionem exhibet, satisfactum videtur pro peccati debito quoad culpam, ergo id satis est, vt satisfecisse dicatur. Tertio quia Deus infundit gratiam habitualem eo fine, vt moueat arbitrium ad contritionem, ne homo vt quid inanime iustificetur, ergo talis contritio satisfactio censenda est.

14. *Esse satisfactorium, & actu satisfacere sunt distincta.* Sed profecto si non confundantur illa duo, quæ distinximus, scilicet, opus esse de se satisfactorium, vel actu satisfacere, facile responsio hæc improbabitur. Quod autem illa duo sint distincta, manifestum est, quia aliud est causam esse sufficientem ad agendum, aliud actu agere, vt in causis physicis, & in hac ipsa materia, si vera est opinio, quod prima contritio est effectiue ab auxilio actuali prius natura, quam habitus infundatur, tunc habitus in eo instante infusus non efficit actum illum, quia inuenit factum ab alia causa sufficientis virtutis, & tamen de se est effectiuus talis actus. Item in causis meritoriis prima contritio formata de se valorem habet ad merendam gratiam, & sic dici potest meritoria gratiæ quoad sufficientiam, de facto autem non meretur illam, quia inuenit collatam. *Primus actus meritorius animæ Christi aptus erat ad merendam visionẽ beati.* Et in anima Christi primus actus meritorius, quem habuit, de se esset sufficiens ad meritum visionis beatificæ, de facto tamen illam non meruit, quia illam in anima Christi supposuit. Item in actibus satisfactoriis opera pœnalia beatæ Virginis de se satisfactoria erant, tamen per illa non satisfecit quoad se, quia nihil debebat. *B. Virgo per opera pœnalia nihil quoad se satisfecit.* Et idem est in quouis iusto, si aliquando peruenit ad statum, in quo plenam remissionem peccatorum quoad culpas, & pœnas consequutus est: nam licet postea faciat opera pœnalia, pro se non satisfacit, nec pro alio, si illa nemini applicat, & tamen de se satisfactoria sunt. Ac denique quando iustus multiplicat contritionis actus super peccata iam remissa, quilibet illorum satisfactorius est de se pro culpa, & tamen nemo dicit actu pro illa satisfacere. Sunt ergo illa duo ita distincta, sicut causa manens in actu primo, quia passum non est capax noui effectus, etiamsi causa esset sufficiens ad introducendum illum, differt à causa in actu secundo operante, seu in genere suo habente effectum.

15. *Implicat satisfacere actu pro peccato, quod non actu remittatur.* Supposita ergo distinctione inter hæc duo, & quod hic loquimur de actu non solum de se satisfactorio, seu habente valorem ad satisfaciendum, sed de actu satisfaciente in actu, id est, qui fit vera causa remissionis debiti, & quod hoc intelligimus nomine satisfactionis, dico implicare contradictionem, quod cõtritio sit satisfactio pro culpa, & offensa peccati, & quod virtute illius non remittatur peccatum. Nam vel ille actus est causa remissionis per modum pretii æquiualentis, & sic virtute illius fit remissio, vel non est causa, & sic non est actualis satisfactio iuxta declarationem datam. Vnde similis repugnantia inuenitur in hoc, quod peccatum sit prius remissum quoad culpam, & quod contritio subsequens sit actualis satisfactio illius. *Probatur implicatio primo, & secundo.* Quod patet primo, quia si remissio simpliciter præcessit ordine naturæ, ergo contritio nullo modo est causa illius, ergo non est satisfactio pro illa, quia non potest esse satisfactio, quin sit actu causa. Secundo quia duobus modis potest intelligi, satisfactione excludere peccatũ, vel per modum causæ formalis, quia solutio æqualis extinguit debitũ, vel per modũ efficientis moralis, quia satisfactio impetrat remissionem, neutro autem modo potest contritio subsequens actu excludere peccatum remissum, quia si est remissum, iam est expulsum ex vi alterius formæ, nempe gratiæ habitualis, ergo iam non excluditur per contritionem. Et eadem ratione non impetrat talis

talis contritio remissionem eius, quia nec potest denuo fieri, neque impetrari potest, quod iam est datum.

16. *Probatur 3. ab incommoda.* Tertio quia alias etiam secunda contritio eorundem peccatorum, & posterior tempore remissione eorum posset esse satisfactio pro illis quoad culpam, quia si potest solui quod est remissum, etiam poterit iterum solui, quod semel fuit solutum, quia non minus extinguitur debitum per remissionem, quam per solutionem. Et similiter sequitur, eum, qui per attritionem cum sacramento pœnitentiæ consequutus est peccatorum remissionem, posse tempore subsequenti pro eisdem peccatis quoad culpam, & pœnam æternam satisfacere, quod est plane absurdum, & contra communem sensum. Sequela probatur, quia si satisfactioni non obstat, quod remissio præcesserit, profecto parum referet, quod præcesserit tantũ natura, vel etiam tempore, quia vtraque antecessio sufficit, vt & remissio non fuerit facta virtute talis actus, vt & satisfactio fieri dicatur pro eo, quod iam non debetur, & in hoc versatur cardo difficultatis, quod vero antecessio sit maior, vel minor, naturæ, vel temporis, nihil refert, neque auget difficultatem. *Punctum totius difficultatis.* Quarto argumentari possumus ex communi sententia Theologorum dicentium, posse nos satisfacere de condigno pro pæna temporali, & non pro æterna, non sane ob aliam causam, nisi quia pœna æterna supponitur remissa, & in pænam remissam non cadit satisfactio. *Probatur 4. ex communi sententia Doctorum.* Quam rationem satis insinuat Concilium Tridentinum sess. 6. c. 14. docens enim, pœnitentiam post baptismum præter contritionem, & confessionem postulare pænalia opera pia in satisfactionem, addit: *Non quidem pro pæna æterna, quæ vel sacramento, vel sacramenti voto vna cum culpa remittitur, sed pro pæna temporali, quæ, vt sacræ literæ docent, non tota semper, vt in baptismo fit, dimittitur, &c.* In quibus verbis solum pondero supponere Concilium, satisfactionem pro pœna non dari, nisi circa pœnam non remissam, alioqui insufficientem differentiam constitueret inter pœnam temporalem, & æternam, nec conuenientem rationem redderet, ob quam homo iam iustificatus per pœnitentiam non possit satisfacere pro pœna æterna. *Augetur ratio.* Et simili modo non posset dari ratio, ob quam non possit adultus, qui ante baptismum multa peccata commisit, pro illis satisfacere post baptismum receptum, & quoad culpam, & quoad pænam æternã, & temporalem. Nam licet horum omnium remissionem obtinuerit sine satisfactione, nihilominus pro illis omnibus poterit satisfacere.

17. *Probatur 5. argumẽto ad hominem.* Vnde possumus quinto ad hominem argumentari. Docet enim peccatorem non posse satisfacere pro toto debito peccati, qa vt satisfaciat, necesse est, vt prius illi remittatur aliquod debitũ ex peccato contractum, nimirum debitum carendi præuenienti auxilio per sanctam inspirationem, & cogitationem. Nam quia sine tali inspiratione non potest homo inchoare opus satisfactionis, vel dilectionis, necesse est, vt prius illud debitum remittatur, quam homo pro peccato satisfaciat. Et inde concludit, non posse hominem pro illo primo debito satisfacere. Quæ illatio non potest in alio principio fundari, nisi in hoc, quod pro debito gratis remisso non potest quis satisfacere. Nam si potest solui quod est remissum, cur non poterit postea solui illud primum debitum, etiam si fuerit remissum? Vel si ex eo, quod remissio debiti, quod quoad carentiam excitantis gratiæ necessario supponitur dimissum, bene infertur, non posse hominem satisfacere pro illo, cur ex eo, quod remissio peccati quoad culpam supponitur facta ante contritionem satisfactoriam, non recte infertur, talem contritionem non posse esse satisfactionem pro peccato remisso.

18. *Ratio Vazquez.* Hanc contradictionem sibi obiecit idem Auctor, & illam vitare studet hoc assignando discrimẽ, quod prima contritio, vel conuersio omnino necessario pẽdet ab auxilio gratiæ præuenientis, & adiuuantis, & ideo ex natura sua supponit dimissum debitũ ex peccato contractum quoad carentiam talis auxilii, ac proinde non potest ad illius satisfactionem ordinari. Contritio autem non ita necessario pendet ab habitu gratiæ, nam licet ita sit (inquit) de facto, non est tamẽ hoc essentiale illi actui, sed posset procedere à solo auxilio, si Deus vellet, & ideo natura sua vim habet, vt possit delere peccatum, & ideo etiam nunc non incongrue dicitur satisfactio pro illo. Sed non soluit nodum, *Impugnatur.* tum quia si satisfactio potest cadere in debitum remissum, parum refert, quod illa remissio ex necessitate, vel ex voluntate Dei præcedat: tum etiam quia licet habitus non sit necessarius simpliciter ad talem actum eliciendum (quamuis non desint, qui hoc negent) nihilominus est necessarius, vt connaturali modo fiat, & consequenter actus ille secundum se, & secundum connaturalem modum productionis suæ supponit habitum, ergo hac etiam ratione non poterit esse satisfactio pro remissione debiti carendi tali habitu, tum maxime, quia licet habitus gratiæ non sit necessarius, vt actus contritionis sit, est necessarius, vt sit formatus secundum veram, & communem sententiam supra probatam ex principio in cap. 8. demonstrato, & in assertione sequenti etiam attingetur: & similiter remissio peccati connaturaliter supponitur, vt talis actus satisfactorius sit, vt paulo antea probauimus, ergo etiam hac ratione non potest contritio formata esse actualis satisfactio. Denique data etiam illa differentia, ex illa ad summum cõcluditur, contritionem de se esse satisfactoriam pro peccato, non tamen quod de facto satisfaciat, supposito, quod non fit per auxilium, sed per gratiam, quã supponit cum remissione peccati.

19. *Probatur vltimo à paritate rationis.* Vltimo argumentor à simili de merito, nam homo nunc non meretur de condigno primam gratiam per suam contritionem, licet de se habeat sufficientem valorem ad illud meritum, solum quia contritio supponit prius natura gratiam, quod verum est, siue supponat illam vt sit, quia ab illa procedit, siue vt digna sit, quia per illam formatur, ergo eadem ratione non satisfacit homo condigne, seu ad æqualitatem pro culpa peccati per contritionem, quia eodem modo supponit illam. Antecedens est certum. Consequentiam probo primo ex principiis eiusdem auctoris. Nam in dicta disp. 2.3. p. cap. 6. nu. 59. in fine, sic inquit. Si contritio præcederet infusionem gratiæ habitualis ex parte efficientis, non solum satisfaceret pro macula peccati condigne, sed etiam condigne mereretur gratiæ habitualis infusionem. Et ideo, ad euitandum hoc inconueniens, dixit idem Auctor tum ibi, tum etiam in 1.2. disp. 203. cap. vlt. in fine, & disp. 211. cap. 3. infusionem habitualis gratiæ esse simpliciter, & omni modo priorem natura, quam sit contritio, vel prima dilectio Dei super omnia, quia actus subsequens non potest esse meritum gratiæ iam collatæ. Ergo cum ex eodem principio sequatur, remissionem peccati esse simpliciter priorem contritione, pari modo sequitur, hominem iustificatum non posse per contritionem actu satisfacere pro peccato iam remisso. Probatur hæc consequentia ex paritate rationis, quæ multipliciter declarari, ac demonstrari potest. Primo quia satisfactio apud Deum re vera est quoddam genus meriti; quia sicut per opera bona meremur collationem alicuius boni, ita per satisfactionem meremur remotionem alicuius mali, & ad significandum hoc ipsum, nimirum, meritum simpliciter dictum tendere ad boni acquisitionem, & satisfactionem ad mali remotionem, distinctæ, & accommodatæ sunt illæ voces, in reliquis vero seruant proportionem, & licet in vna, vel alia conditione operis aliqua intercedat differentia, est valde materialis ad rem, de qua tractamus, ergo sicut actus non potest esse condignum meritum beneficii tam accepti ab ipso, & in ipso operante, ita etiam actus non potest esse satisfactio actualis pro malo culpæ, & pœ-

næ æternæ iam sublato ab ipso operante per absolutam remissionem eius. Vel aliter, ideo contritio procedens à gratia, vel vt ab illa formata non potest esse meritum eius, quia principium meriti non cadit sub idem meritum, ergo eadem ratione contritio procedens à gratia non potest esse satisfactio pro peccato remisso, quia principium satisfaciendi non potest esse effectus eiusdem satisfactionis. At sicut gratia est principium merendi, ita est principium satisfaciendi, & consequenter ipsa etiam remissio peccati est suo modo principium morale satisfactionis, quatenus necessario supponi debet, vt persona sit apta ad satisfaciendum. Vel è contrario, si procedamus in sententia illius auctoris, quod contritio est p se, & quasi essentialiter formata, & forma sanctificans, & quod esset meritoria primæ gratiæ de condigno, & satisfactoria ad æqualitatem pro peccato, si à solo auxilio, & non ab habitu gratiæ procederet, cur, quæso, eo ipso, quod nunc ꝓcedit ab habitu gratiæ simul excludente peccatum, impeditur, ne sit meritum eiusdem gratiæ, & non impeditur, ne sit satisfactio pro eodem peccato iam remisso? vel cur dicitur esse satisfactio, solum quia est ex natura sua sanctificans, licet supponat effectum satisfactionis iam factum, & non impeditur, ne sit meritum, eo quod supponat beneficium gratiæ iam receptum? Non video certe quid possit responderi, quod probabiliter satisfaciat, magisque huius rationis vis ex solutionibus rationum oppositarum elucidabitur.

Principium satisfactionis nō potest esse effectus eiusdem satisfactionis.

20. Primo dicebatur, in debitis pecuniariis solutionem fieri solere post remissionem debiti. Sed hoc 1. sicut simpliciter sine alia declaratione, vel probatione asseritur, ita simpliciter negatur: nam si debitum pecuniarium simpliciter, & absolute remittatur, neciam debetur solutio, nec potest amplius fieri, loquendo de propria solutione, quæ fit ex iustitia, & sit causa remissionis debiti, qualis nomine satisfactionis intelligitur. Quia eo ipso, quod creditor absolutam facit remissionem, iam alter non est debitor ex iustitia, ergo neque habet locum solutio. Poterit quidem ipse tantundem postea creditori dare, quantum debebat, tamen illa erit noua donatio, vel ad summum quædam recognitio beneficii ex gratitudine, non tamen erit vera solutio, nec ad illam donationem sequetur remissio debiti. Si autem non præcessit absoluta remissio debiti, sed sub conditione postea soluendi, illa re vera non est remissio, sed dilatio solutionis, & ita ex illa nullum sumi potest in præsenti argumentum. Secundo dicebatur, eum, qui contritionem exhibet, ex parte videri satisfecisse. At vero licet hoc permittamus, quod nunc non concedimus, inde ad summum probatur, actum esse de se satisfactorium, non vero actu esse satisfactionem, propter quam culpa remittatur, quæ duo satis distinximus. Sicut etiam qui exhibet contritionem, exhibet actum de se dignum gratia, & iustitia, maxime iuxta sententiam oppositam, & nihilominus non sequitur, nec admittitur, quod sic operans illam mereatur.

Negatur 1. obiectio.

Ad 2.

21. Tertio ponderabatur, Deum dare habitualem gratiam eo fine, vt moueat arbitrium ad contritionem. Quod in se quidem falsum est, nam Deus congruam quidem vocationem homini dat eo fine, vt habeat contritionem, gratiam autem habitualem illi infundit, quia contritionem habet, quæ duæ habitudines oppositæ sunt, vt est communis doctrina ex Augustino, & Hieronymo sumpta, vt in superioribus sæpe tetigimus, & latius in libro sequenti ostendam. Vnde etiam si illud admittatur, oppositum ex illo sequitur, nam si Deus dat habitualem gratiam eo fine, vt hominem ad contritionem moueat, profecto non dat illi gratiam, quia contritionem habet. Sic enim Augustinus, & Hieronymus ex eo, quod Paulus ad Ephes. 1. ait, *Prædestinauit nos, vt essemus sancti*, inferunt, non prædestinasse, quia futuri eramus sancti, ergo etiam non remittit peccatum homini, quia contritionem habet, iuxta illam sententiam, quia remittere peccatum nihil aliud est, quam gratiam infundere, ergo nec remittit Deus homini peccatum, quia pro illo satisfecit, vel satisfacturus est, quia satisfactio non est, nisi per contritionem, ergo si Deus non remittit peccatum homini, quia contritionem habet, profecto non remittit, quia satisfacit, ergo licet contritio, quæ sequitur ex infusione gratiæ, sit à Deo intenta tanquam finis, & effectus infusionis gratiæ, non tamen vt causa, & ratio infundendi illam, & consequenter neq; vt causa etiam remittendi peccatum, ac proinde neque vt actualis satisfactio pro peccato.

Falsitatis arguitur tertia.

22. Dices, posse Deum per infusionem gratiæ ita intendere contritionem, vt nihilominus propter valorem, quem talis contritio habitura est ad satisfaciendum, remittat peccatum. Sed hoc repugnat in primis doctrinæ Hieronymi, & Augustini, quam adduxi, quia illæ habitudines sunt repugnantes. Deinde sequitur ex hoc, infundere Deum gratiam propter opus futurum præuisum sub conditione tantum: nam priusquam velit Deus habitualem gratiā infundere eo fine, vt homo habeat contritionem, solum præuidet sub conditione, quod si illum sic moueat per gratiam, habebit contritionem. Ergo si vult dare gratiam, & remissionem peccati propter valorem contritionis ad satisfaciendum, dat gratiam propter contritionem futuram sub conditione præuisam, & consequenter etiam poterit dare vocationem congruam ad opus bonum propter meritum talis operis, & ipsam primam gratiam habitualem infundet propter meritum de condigno futuræ contritionis formatæ, quæ sunt absurda. Et ratio est, quia meritum præuisum tantum sub conditione, simpliciter non est meritum, nec potest esse sufficiens ratio præmii, eadēq; ratio est de satisfactione. Ergo illo antecedenti dato, quod Deus infundit gratiam, vt homo habeat contritionem, eo ipso sequitur talem contritionem non posse esse satisfactionem actualem pro peccato iam remisso per talem gratiam. Nullo ergo modo potest contritio, vt procedens à gratia habituali, vel vt per illam formata, esse causa, vel forma expellens actualiter, & formaliter peccatum, nec per seipsam, nec per remissionem, quam per valorem satisfactorium, quem habet, suo modo mereatur. Superest vt de contritione præcise spectata, vt gratiam antecedit ordine naturæ, dicamus.

Obiectio, eiusque solutio.

Meritū non [...] sub conditione non meretur premium.

Secunda assertio. Actum contritionis, vel dilectionis quando antecedit habitum iustificantis gratiæ, non, esse satisfactorium de condigno pro peccato mortali, seu offensione diuina.

23. Dico secundo. Contritio per se spectata, vt procedit ab auxilio, vel vt quocunque modo est prior natura gratia sanctificante, non est satisfactoria pro culpa, seu iniuria peccati mortalis ad æqualitatem: Hanc sententiam ex modernis Theologis cū exaggeratione docuit Medina 3. p. quæ. 1. ar. 2. eandem tradit Vega dicto lib. 15. in Trid. cap. 4. in fin. Soto dicto li. 3. de Natur. & grat. ca. 6. qui in hoc æquiparant satisfactionem cum merito, quod sicut contritio antecedēs gratiam, tanquam dispositio ad illam, non potest esse meritoria de condigno ipsius gratiæ, ita nec potest esse condigna satisfactio pro culpa. Eademque sine dubio est communis sententia antiquorum Theologorum, quam docent, vel disputantes de satisfactione Christi in 3. d. 20. vbi Bonauent. quæst. 3. & 4. Richard. q. 4. & 5. Durand. q. 2. Paludan. quæ. 2. & alii ibi. Vel tractando de Pænitentia in 4. dist. 14. vbi Maior. q. 2. ad 3. dubium, Gabr. q. 1. ar. 2. post. 5. concl. & d. 16. q. 1. ar. 1. notab. 3. Alii in d. 15. Duran. q. 6. Almain. qu. 1. ar. 2. Capreol. q. 1. ar. 1. concl. 1. & in ar. 3. in argumentis contra illam. Et consentiunt reliqui Thomistæ, Ferrar.

Secunda assertio de contritione secundum se spectata.

Ferrar.4.contra gent.ca.54.Caiet.3.p.q.1.art.2.& ibi alij moderni,& Medin.C.de Satisfa.q.1.Et sine dubio fuit sententia D.Tho.dicta 3.p.q.1.ar.2.ad 2.& q.85.ar.3.ad 2.& in 4.d.15.q.1.ar.2. Eandem sententiã docuit Scotus in 4.d.15.q.1.§.*De secundo*, cum sequentib. Imo etiam Alens.Palud.& Richard.qui in contrarium allegantur, idem sentiunt, Et omnes id sumpserunt ex Anselmo libro 1.*Cur Deus homo*, cap.20.& sequentib.

24. *De contritione à gratia aliquo modo procedente Doctores loquuntur.* Vt autem mens horum Doctorum intelligatur, suppono eos loqui de contritione, vt procedente ex diuina gratia aliquo modo, nam cui contritioni negant satisfactionem æquiualentem, concedunt satisfactionem, & ex acceptatione diuina, & causalitatem aliquam saltem dispositiuam, aut impetratoriam, aut meritoriam de congruo respectu remissionis peccati, & ideo omnes loquuntur de contritione aliquo modo supernaturali ex gratia procedente, vel per illam eleuata ad aliquem supernaturalẽ modum. Et quamuis inter eos sit differentia in explicando modo, quo ille primus actus, per quem remittitur peccatum, fit ex gratia, nihilominus omnes videntur in hoc conuenire, quod ille actus, etiamsi fit ex aliqua gratia, dum non est informatus gratia sanctificante, non potest esse satisfactorius de condigno pro offensa Deo per peccatum illata. Vnde omnes, qui videntur contritioni tribuere aliquam satisfactionem cõdignam, vel supponunt illam esse gratia formatam, vel ex illa hypothesi loquuntur.

25. Et ita expresse de gratia gratum faciente loquitur Richard.in loco citato ex 1.d.17.& Alens.ac Paludan. in locis, quę contra hanc assertionem citantur; & Ruard.dicto art.6.§.*Sunt tamen*, circa finem vers. *Tertia difficultas*. Nec in ar.8.§.*In hac fide*, aliquid de hoc puncto scribit. Denique etiam Caietan.dicto art.2.§. *Ad horum*, licet admittat satisfactionem æqualem, loquitur tamen supposita gratia, & charitate in satisfaciente. Et in eandem sentẽtiam trahit D.Th.dicitq; solum differre ab alijs authoribus, quod gratiã hanc, & charitatem considerauit ex parte Dei gratificantis, & ideo dixit, non posse satisfacere, nisi ex acceptatione diuina: alij vero considerantes gratiam, & charitatem ex parte hominis satisfacientis, vt cũ illo concurrunt ad satisfactionem, dixerunt, hominem posse satisfacere condigne. Vnde cum in §.*Ad alteram*, dicit, quod si homo ex proprijs viribus posset talem actum exhibere Deo offenso, qualem nũc elicit per gratiam, & charitatem, infinitas illius actus æquaret infinitatem offensæ: in illa hypothetica propositione loquitur de actu *tali*, non solum in substantia actus, sed etiam in dignitate, & valore, quem nunc habet ex gratia, & charitate. Et eodem modo loquuntur Scotus, Durandus, & cæteri.

26. *Ratio 1. conclus. 2. ex duplici incõmodo.* Probatur iam assertio primo, quia aliã peccatum, vel non tolleretur per remissionem Dei, vel saltẽ non remitteretur gratis; neutrum autẽ dici potest; ergo. Sequela quoad priorem partem probatur, qa quando debitum tollitur per integram solutionem, nulla remissio ibi interuenit, sed ipsa solutio vi sua tollit debitum. Hoc autem falsum esse, & cap.præced.probatum est, & ex dicendis euidentius constabit. *Remissio peccati est gratuita.* Altera pars dilemmatis probatur tum ex priori, quia si nulla subsequitur remissio ad contritionem, profecto nec gratuita remissio fiet, quia gratuita remissio aliqua remissio est, imo maxima, quæ esse potest, tum etiam quia licet demus remissionem ibi fieri; illa iam non potest esse gratuita, cum sit propter æqualem satisfactionem. Nam qui soluit integre debitum, absolute, ac simpliciter meretur remissionem talis debiti; non ergo gratis obtinet; nam quod ex proprio merito datur, non gratis datũr. Falsitas autem consequẽtis probatur ex illo ad Tit.3.*Non ex operibus iustitiæ, &c.* & ad Rom.3.*iustificati gratis per gratiam ipsius*, idem c.9. & 11. Quæ verba exponens Conc.Trid. sess.6.ca.8.ait, *Gratis iustificari ideo dicuntur, quia nihil eorum, quæ iustificationem præcedunt, siue fides, siue opera ipsam iustificationis gratiam promeretur.* Non est aũt dubium, quin sub gratia iustificationis remissionem peccatorum, quoad culpam, & diuinam offensam comprehendat, quia hæc remissio est de intrinseca ratione iustificationis, prout illam definirat, & in prioribus capitibus declarauerat. *Obiectio, & eius solutio.* Dices non dicere Concilium iustificari hominem gratis, quia non satisfacit, sed quia nõ meretur iustificationem. Sed in idem redit, si satisfactio ponatur æqualis, & de iustitia, tum quia satisfactio apud Deum est quoddam genus meriti, vt iam declaraui, tum etiam quia aduerbium, *gratis*, omne motiuum iustitiæ excludit. Nam quocunq; modo remissio peccati ex iustitiæ titulo detur, non datur gratis; non est autem minor ratio iustitiæ, in condigna satisfactione, quam in condigno merito.

27. *Responsio Vazquez ad hanc rationem.* Ad hanc rationẽ virtute respondet Vazquez partim in dicta disp.2.tertiæ partis, partim in disp.204.1.2. Nam in priori loco cum communi sententia in modo loquendi conuenit, negatq; posse peccatorem æqualiter satisfacere pro peccato suo, & ita euitare potest prius inconueniens in prima parte dilematis positum. Explicando autem in ca.5.veram (vt ipse vocat) rationem huius dogmatis, totam in hoc ponit, quod propter peccatum meretur homo priuari omni sancta cogitatione, iuxta doctrinam, quam ibi affert ex Cœlestino Papa, Prospero, Fulgẽtio, & Bernardo; non potest autem homo resurgere à peccato, nisi præcedat sancta cogitatio, & ideo non potest satisfacere ad æqualitatem pro peccato. Probatur hæc vltima illatio, quia non potest homo compensare omnem partem debiti, sed necesse est, vt præcedat remissio cuiusdam partis debiti, quæ fit, cum homini datur sancta cogitatio, cuius carentiam per peccatum meruerat. Vnde licet post talem cogitationem homo ad æqualitatem satisfaciat pro reliqua parte debiti nondum remissa, nihilominus absolute nõ satisfacit ad æqualitatem pro toto debito peccati.

28. *In forma applicatur responsio ad primum inconueniens.* Iuxta quam rationem ad primum inconueniens neganda est sequela, quia licet homo per contritionem satisfaciat ad æqualitatem pro culpa nondum ablata per solam cogitationem sanctam, nihilominus tollitur culpa per veram Dei remissionem, quia incipit Deus remittere peccati debitum, dando auxilium necessarium, & condonando debitum, quo peccator dignus erat illo priuari, vt inde ad consequendam integram remissionem debiti postea cooperetur. Quocirca totam inæqualitatem satisfactionis ponit in hoc, quod non pro toto debito peccati satisfacimus, tamen supposita remissione, quæ fit per collationem auxilij, pro reliquo debito fatetur hominem ad æqualitatem satisfacere. Atq; ita plane cõcedit, quod, si homo suis viribus sine auxilio gratiæ posset facere eundem actum cõtritionis, quem nunc facit per gratiæ auxilium, perfecte satisfaceret pro peccato, quia licet esset ex acceptis (vires enim naturales etiam sunt à Deo receptæ) non tamen esset per aliquam ipsius debiti remissionem. *Deinde ad secundum.* Vnde etiam patet responsio ad secundum incõueniens: nam remissio peccati simpliciter est gratis, quia initium eius à gratuita remissione incipit, & ratione illius primæ gratuitæ remissionis, tota remissio, quæ postea fit, est gratuita. Et ideo ẽt iustificatio nõ est ex operibus, quę Paulus ab illa excludit, qa per opera non intelligit ea, quæ fiunt ex auxilio gratiæ, sed quæ fiunt per naturæ vires, vt idẽ auctor late prosequitur 1.2.disp.203.c.7.

29. *Neutra solutio placet.* Hæc vero responsio nobis non satisfacit. Primo quidem, quia est contra Theologos citatos, quod ille auctor non negat, refellendo potius rationes, in quibus fundant inæqualitatem satisfactionis, aliamque inducendo ab eorum mente diuersam. Nam, vt notaui, loquuntur aperte de pœnitentia, vel cõtritione facta ex aliquo auxilio gratiæ, & illam negant esse posse satisfactionem æqualem pro peccato, seclusa noua gratia sanctificante, & acceptatione diuina, cuius cõtrarium præfatus auctor affirmat, qd er-

gò profitetur, se defendere communem sententiam, quam improbat re ipsa. Secundo immerito indistincte loquitur illa responsio de remissione debiti, quoad carentiam auxilij, & remissionem peccati quoad culpam, atque iniuriam, vt ita censeatur inconueniens vitari, quod re vera non vitatur. Explicatur assumptum, nam in peccato oportet maxime distinguere pœnam à culpa, & vnius remissionem ab alterius condonatione. Nam fieri optime potest, vt culpa integre, & plene, ac gratis remittatur quoad totum id, quod est de ratione culpę, & nihilominus pœna aliqua non remittatur, nec gratis tollatur, sed per condignam satisfactionem solummodo. Quod est certissimum in sacramento pœnitentiæ, nam perfecte, & integre remittitur culpa, licet maneat reatus pœnæ temporalis, & gratis etiam remittitur culpa, licet postea sit de iustitia satisfaciendum pro pœna. Sic ergo licet concedamus hominem peccando factum esse indignum omnis auxilij præuenientis gratiæ per sanctam cognitionem, & alias inspirationes, imo ēt auxilij adiuuantis (de quo puncto in lib. 1. fuse dictū est, & quomodocunque accipiatur, nihil ad præsens refert) hoc, inquam, principio dato, illud debitum tantū est reatus cuiusdam pœnæ, & ideo qñ Deus remittit peccatori illam partem debiti, dando illi sanctam cogitationem nihil culpæ remittit, sed tantum quandā partem pœnę, seu vnam ex multis, quas homo peccando meretur. Quod patet aperte, tum quia culpa vel tota remittitur, vel nihil illius tollitur, quia est indiuisibilis; tum ēt quia de facto Deus multis peccatoribus remittit hanc pœnam, dando illis cogitationes sanctas sufficientes, & offerendo auxilia, quæ peccādo demeruerant, & nihil culpæ ab eis auferendo; est ergo illa tantum remissio cuiusdam pœnæ. Ergo si post remissam illam partem pœnæ homo satisfacit pro peccato condigne, & ad æqualitatē vere satisfacit integre pro culpa, & offensa, sicut è cōtrario Deus integre remittit in sacramento pœnitentiæ totam culpam, etiamsi non totam pœnam remittit. Et in baptismo remittit quicquid habet veram rationem culpę, licet non tollat concupiscentiam, nec mortem, nec restituat totam iustitiæ originalis rectitudinē, quam homo peccādo amisit, quæ omnes sunt pœnæ originalis culpæ.

Culpa potest gratis remitti tota quin pœna tota gratis tollatur.

Culpa quoad remissionem est indiuisibilis.

In baptismo tollitur tota culpa non tamen concupiscentia, &c.

31. *Non euitatur primū inconueniens.*

Atque ita per illam considerationem non vitantur inconuenientia illata respectu remissionis peccati quoad culpam, de qua illa procedunt. Nam licet Deus incipiat remittendo in nobis aliquā pœnam, quam ex peccato contraximus, illa nō est remissio peccati quoad culpam, nec integra, nec partialis; ergo si, facta remissione illius particularis pœnæ, quicquid necessarium est ad integre resarciendam diuinam iniuriam, homo pręstat, re vera non consequitur liberationem à culpa, & peccato per remissionē, & cōdonationem Dei, sed ipse à se illud expellit per condignam satisfactionem. Et hoc reputamus magnum inconueniens considerato modo loquendi Scripturæ, & Patrum, vt in cap. præced. late ponderauimus, & aliquid statim addemus. Nam hoc primum inconueniens ex secundo declaratur, quod ex illa responsione non vitatur, nam licet Deus gratis remittat aliquam particularem pœnam peccato debitam, nihilominus absolute loquendo, non remittet gratis culpam, & iniuriam sibi factam, sed per condignam recompensationem, quod ad iustitiam spectat. Et declaratur à contrario, nam licet Deus in pœnitentia gratis remittat peccata, absolutè loquendo, quia remittit culpas eorum, nihilominus postea non remittit reatum pœnæ temporalis gratis, sed per cōdignam satisfactionem. Ergo è contrario licet prius remittat gratis aliquam pœnam, si postea non remittit culpam, nisi per condignam satisfactionem, nō remittit illam gratis, sed ex iustitia illam tollit. Illatio est clara ex paritate rationis, & declaratur amplius, quia postquam peccator recipit auxilium sanctæ cognitionis, seu inspirationis, per quam gratiam, pœna peccati sibi remittitur, simpliciter manet in peccato, & tota peccati culpa in eo perseuerat; ergo illa postea non remittitur gratis, sed per iustitiam tollitur, vel potius per ipsammet sanctificationem deletur.

Neque euitatur hoc inconueniens per alteram partem responsionis, nimirum, peccatum dici gratis remitti, quia non remittitur ex operibus factis viribus naturæ, sed ex contritione facta viribus gratiæ, nam totum id, quod viribus gratiæ comparatur, gratis dari censetur, & non ex operibus, iuxta phrasim, & intentionem Pauli: hæc (inquam) responsio non potest satisfacere. Primo quia videtur repugnare Conc. Trid. longe aliter explicanti Paulum in dicto c. 8. dum ait, ideo dici hominem gratis iustificari; quia *nihil eorum, quæ iustificationem præcedunt, siue fides, siue opera, iustificationis gratiam promeretur*. Vbi primum pondero, Concilium ponere fidem, quæ donum Dei est, & sanctam cogitationem, gratiamque præuenientem, & adiuuantem requirit, ac proinde supponere illam gratuitam remissionem carentiæ sanctæ cogitationis ex peccato contractæ, & nihilominus dicere, post illam dari gratis iustificationem. Neque enim cogitari cum fundamento potest, Concilium fuisse loquutum de fide aliqua acquisita. Tum quia Ecclesiastico more (vt sic dicam) & maxime in doctrina fidei tradendo, non dicitur simpliciter fides, nisi illa, quæ est donū Dei. Tum etiam quia Concil. dicit in eodem cap. fidem esse initium salutis, fundamentum, & radicem omnis iustificationis, & eodem modo, ac vniformi locutione dicit, per fidem non mereri hominem iustificationem: loquitur ergo de vera, & infusa fide. Tum denique quia cum dicit, *Nihil eorum, quæ iustificationem præcedunt*, loquitur profecto de his, quę vel semper, vel ordinarie, ac per se loquendo, præcedunt iustificationem, & ad illam requiruntur, & quæ antea ipsummet Concilium numerauerat c. 6. At fides acquisita nec per se præcedit iustificationem, neque Concilium vllam mentionem illius fecerat, sed de illa, quam homo diuina gratia excitatus, & adiutus concipit, vt dicit in initio capitis 6. ergo de eadem fide loquitur Concilium in cap. 8. Intellexit ergo, etiamsi præcedat gratia Dei excitans, & adiuuans, hominem gratis postea iustificationem consequi.

32. *Inconueniens non euitatur per alteram responsionis partem.*

Mens Tridentini aperitur.

Secundo expendo particulam illam *siue opera*, nam sine dubio non loquitur de solis operibus viribus naturæ factis, sed etiam de operibus factis ex fide, & auxilio gratię ante iustificationem. Primo quidem, quia opera viribus naturæ facta non habent per se ordinem ad iustificationem; imo raro solent bona opera præcedere, nisi aliquo modo ex fide, & gratia fiant, & licet aliquod interdum præcedat, quasi nihil in negotio iustificationis reputatur, & ideo verisimile nō est, de talibus operibus fuisse Concilium loquutum. Ergo loquitur de operibus ex gratia procedentibus. Secundo ordo ipse verborum hoc indicat, ait enim, *siue fides, siue opera*, præmisit enim fidem, vt subiungeret etiam opera, quæ ex illa procedunt, & iustificationem antecedunt, & certe videtur alludere ad illa, quæ in ordine iustificationis posuerat cap. 6. & 7.

33. *Probatur ex ponderatione Tridentini.*

Vnde tertio considerandum est, loqui Concilium de iustificatione propria, vt dicit ipsam infusionem iustitiæ, seu translationem ab statu peccati ad statum iustitiæ. Hoc patet, quia non potest loqui (vt quidam voluit) de toto progressu iustificationis ab initio vocationis, vsque ad infusionem gratiæ sanctificantis. Primo quia in hoc progressu includuntur fides, & opera antecedentia remissionem peccati, & infusionem iustitiæ. Concilium autem ibi distinguit iustificationem à fide, & talibus operibus, & à fortiori a vocatione, quæ fidem, & pœnitentiam præcedit; ergo nomine iustificationis non intellexit totum progressum, sed actionem illam, ad quam progressus ille terminatur, & per quam homo ex impio fit iustus. Secundo quia iustificationem in hac significatione sumptam descripserat Concilium in c. 4. & in c. 5. dixerat,

34. *Concilium de propria iustificatione agit.*

xerat, vocationem esse iustificationis exordium, & per illam & adiuuantem gratiã hominem se disponere ad suam iustificationẽ. Vbi distinguit iustificationem à vocatione, auxilijs, & dispositionibus, in quib. progressus ille cõsistit; ergo per iustificationem intelligit vltimam, & intrinsecam mutationem ad iustitiam, quæ post dispositionem infunditur, vt c. 6. docet. Vnde in 7. in eadem significatione de iustificatione loquitur cum dicit. *Hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur*, vt euidenter declarat, illam iterum aliter describẽdo, seu priorem descriptionem magis declarando. Et eodem modo ibi assignat causam iustificationis, distinguendo illam à dispositionib. Ergo sine vlla dubitatione in eodem sensu loquitur in c. 8. dum affirmat iustificationem gratis fieri, etiam supposita fide, & dispositionibus præcedentibus illam. Ergo ex mente Concilij nõ rectè dicitur iustificatio gratis fieri in radice, id est, ratione primi auxilij gratis dati, inde enim ad summum fieret, totũ progressum iustificationis gratis dari, seu ab exordio gratis inchoari, quod in se verissimũ est: sed non est ad mentem Concilij, q̃ de propria mutatione iustificationis loquitur, & dicit gratis dari. At ponderant aliqui, Concilium nõ dixisse, *nihil eorum, quæ iustificationem præcedunt, meretur iustificationem*, sed dixit. *Nihil meretur gratiam iustificationis*, id est, omnem gratiam, quæ ad iustificationem datur. Sed friuolum valde est distinguere in verbis Concilij inter iustificationem, & gratiam iustificationis: nam cum, *iustificationis*, voce solam infusionem iustitiæ cum remissione peccatorum significet, vt ostensum est, per gratiam iustificationis nihil aliud intelligere potuit, nisi formam gratiæ, per quam iustificamur, neque vnquam Concilium illa vere in alia significatione vsum est, nec simpliciter prolata in vsu Theologorum aliud significat. Valde ergo obscure, & æquiuoce loquutum esset Concilium, si voce illa in alia significatione vteretur. Quod etiam suæ intentioni repugnat, quia sic non ostenderet, ipsam iustificationem in se gratis fieri, sed vel in primo auxilio, vel in tota collectione gratiarum ad remissionem peccati præcedentium, quod intentioni, & discursui eius repugnat.

Quorundã responsio exploditur

35. *De remedio proximisq; dispositionibus tractat Concil.* Quarto his addo, sub illis verbis, *Nihil eorum, quæ iustificationem præcedunt*, includere Concilium, non solum dispositiones remotas, quę tempore solent iustificationem præcedere, sed etiam proximam, & vltimam, quæ ordine naturæ antecedit. Primo quidem quia, iuxta modum loquendi, nõ solum ordinarium, & communem, sed etiam ipsius Concilij, illa opera, quæ in eodem instanti cum iustificatione concurrũt, quatenus sunt causa eius, ordine naturæ præcedunt iustificationem; ergo cõprehendũtur à Concilio sub operibus, quæ iustificationem præcedunt. Confirmatur, nam idem Concilium in proximo præcedente c. 7. dixit iustificationem consequi dispositionem, quæ in illo actu cõsistit, nam comprehendit etiam dispositionem vltimam, vt supra probaui, & latius in sequenti libro ostendetur, si ergo iustificatio sequitur dispositionem, profectò dispositio præcedit; ergo comprehenditur à Concilio in c. 8. sub his, quæ iustificationem præcedũt; ergo etiam post illam dicit, iustificationem gratis fieri. Nam propositio negatiua Concilij vniuersalis est, *Nihil eorum, quæ iustificationem præcedunt*; ergo neq; vltima dispositio, cum illa etiam præcedat. Secundo probatur, quia si Concilium solum remotas dispositiones excluderet, non redderet sufficientem rationem, cur iustificatio in se, & quoad ipsammet iustitiæ infusionem gratis fieret: quia si ratione vltimæ dispositionis ex condigna satisfactione iustificaretur homo, iam iustificatio in se non gratis fieret. Tertio idem Conc. dicto c. 7. postquam dixerat, *Hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur*, assignando causas eiusdem iustificationis, adiungit. *Efficiens vero misericors Deus, qui gratuito abluit, & sanctificat*: ergo etiam post dispositionem, & auxiliũ ad illam gratis collatum, forma ipsa gratiæ, & iustificatio ipsa in se gratis datur: ergo etiam vltima dispositio ad iustificationem comprehenditur à Concilio in ca. 8. sub operibus, quæ iustificationem non merentur (vtiq; de condigno) quia iustificationem præcedunt.

Non desunt tamen, qui respondeant, nomine iustificationis non intelligere Conc. totum progressum 36. iustificationis, vt à nobis satis probatum est, nec vero *Euasio ad* intelligere solam infusionem habituum cum sola re- *argumentũ* missione peccatorum, vt nos dicemus, sed intelligere *ex Concil.* ipsam iustificationem totam, quæ in instanti fit cum *verbis.* infusione habituum, & cum actibus perfectis contritionis, vel dilectionis, quos necesse est in eodẽ instanti concurrere, quando iustificatio extra Sacramentum fit. Et hi consequenter dicũt, sub illis verbis, *Nihil eorum, quæ iustificationem præcedunt*, non comprehendi contritionem, vel q̃a illa nõ præcedit iustificationem in illa acceptione sumptam, sed est quasi pars eius, vel quia (vt ipsi putant) non præcedit infusionem iustitię habitualis, etiam in ratione dispositionis, sed ad illam sequitur tanquam effectus simultaneus, seu duratione æqualis. Vnde concludunt, non obstante doctrina Concilij, posse illam contritionem esse satisfactoriam de condigno, quia hoc non obstat, quominus illa iustificatio in dicta significatione sumpta (id est totum hoc, nimirum infusio habitualis iustitiæ cum suis actibus) gratis in eo instanti fiat, quia nihil eorum, quæ præcessit, potuit illam mereri.

Sed hæc euasio nec satisfacit Concilio, nec ad rem 37. ipsam declarandam valet. Primum patet, quia osten- *Refellitur* sum est, Concilium loqui prius de iustificatione, con- *euasio.* distinguendo illam à dispositione vltima, & prout illam subsequitur; ergo de hac iustificatione loquitur in c. 8. & de eadem dicit, gratis dari. Deinde licet contritio, & infusio habitualis iustitiæ in eodem instanti simul fiant, necesse est fieri cum aliquo ordine causalitatis inter se, & consequenter cum aliquo ordine naturæ, aliàs per accidens coniungerentur, & nulla esset ratio ex parte ipsarum, cur semper simul fierent, sed ex sola voluntate Dei, quod prorsus est irrationabile, & ita à nemine dicitur, vt libro sequenti ex professo videbimus. Vel ergo contritio præcedit ordine naturæ infusionem iustitiæ, & sic necesse est fateri iuxta intentionem Concilij, illam non inducere meritum, vel satisfactionem, ratione cuius ex iustitia fiat iustificatio quoad infusionem habituum, & remissionem peccati, quia alias non fieret iustificatio gratis eo modo, quo Concilium declarat; Vel contritio nullo modo præcedit ordine naturæ infusionem habitualis iustitiæ, etiam per modum dispositionis ad illam, vt Vazq. sentit. Et hoc refellitur primo, quia repugnat Concilio, quod plane docet, actus pœnitentiæ, & amoris, etiam perfectos, præcedere iustificationem in ratione dispositionis, vt supra probaui, & in libr. sequenti latius dicam. Secundo quia supponit *Refellitur* falsam sententiam, nimirum, illum actum primum *2.* dilectionis, vel contritionis ab habituali gratia effectiue procedere, ac propterea non posse in vllo genere prius natura existere, aut esse informem, quam gratia habitualis infundatur, de qua re in eodem libro sequenti dicturi sumus.

Tertio, quia nostra assertio non solum procedit de 38. facto, sed etiam de possibili, seu ex hypothesi; quod *Reijcitur 3.* contritio procedat ab auxilio, & nõ ab habitu, quam *Vazq. 3. p.* hypothesin esse possibilem dictus auctor non negat, *disp. 2. c. 6.* & ex illa hypothesi consequenter fatetur, si peccatori detur auxilium, quo eliciat contritionem ante infusionem habitus, tunc satisfacturum esse talẽ hominem de condigno. Ex quo euidenter sequitur, hominem tunc non iustificari ex gratia quoad remissionẽ culpæ, sed ex iustitia, q̃ magnum inconueniens reputamus; tum quia inde fere euidenter sequitur, idem esse de facto suppositis alijs principijs, vel certis, vel longe probabilioribus, vt q̃ contritio perfecta sit vltima dispositio ad gratiam extra sacramentum, quod certum

Contritio perfecta est vltima dispositio ad gratiam extra sacramentum.

certum reputamus, & consequenter quod sit prior natura, quam gratia habitualis in aliquo genere, quod euidenter sequitur. Vnde fit consequens, quod ab illa non procedat effectiue, quod longe probabilius esse credimus. Tum etiam quia magnum inconueniens est dicere, hominem peccatorem, & inimicum Dei posse illo modo ex iustitia, & ad æqualitatē satisfacere, solum quia ex auxilio gratiæ actus supernaturales elicit, cum nihil possit Deo condigne placere, nisi persona operans illi sit grata; persona autem sic operans nec supponitur Deo grata, nec per ipsum actum fit talis, vt supra probatum est; ergo est incapax satisfactionis de condigno. Tum denique quia ratio Concilij cogit, vt dicamus talia opera præcedentia iustificationem ex natura sua esse insufficientia ad meritum, vel satisfactionem de cōdigno: nam Concilium optime nouerat, fidem, & opera, quæ ex fide ante iustificationem fiunt, non fieri sine auxilio gratiæ, & inspiratione Spiritus Sancti. Imo hoc latè docuerat in cap. 6. & 7. & definit in canon. 4 & nihilominus positis illis actibus, dicit gratis subsequi iustificationem; ergo sentit ex natura rei hoc sequi, & ex insufficientia talium actuum ad fundandam iustitiam; ergo etiam de possibili vera est illa doctrina.

39. *Aliud subterfugium ad superiorem doctrinam. Illius fundamenta.*

Adhuc vero posset aliquis tergiuersari, dicendo, contritionem ex auxilio gratiæ elicitam, esse quidem de se æqualem satisfactionem pro peccato, etiam quoad culpam, nihilominus tamen gratis à Deo acceptari in satisfactionem, & hoc satis esse, vt iustificatio, & remissio peccati gratis à Deo concedatur. Et ratio est, quia dilectionis actus, à quo contritio habet totum, vel præcipuum valorem suum, est debitus Deo multis titulis, primum eo quod summum bonū est, & vltimus finis: ad quem ordinata, & eleuata est humana natura, deinde titulo gratitudinis, tertio titulo subiectionis, & subordinationis debitæ creaturæ ad creatorem. Denique ille met actus magis est ipsius Dei, quam hominis, quia & vires ad illum faciendum præbet, & perfectius illum facit, & magis est sub dominio eius. Vnde secluso omni debito peccati, debet homo Deo hunc amorem; ergo quamuis post offensam Dei, ipsum amet, posset Deus iustissime non acceptare illum amorem in satisfactionem offensæ sibi illatæ, nec propter illum remittere peccatum, aut hominem sibi reconciliare; ergo hoc satis est, vt iustificatio dicatur fieri gratis, etiamsi actus ille per se spectatus æquet, vel etiam superet totam malitiam, & inordinationem peccati. Sicut si aliquis debeat alteri decem, & quia illa mutuo ab eodem accepit, & quia illum damnificauit in bonis, & creditor illa acceptet non solum in mutui solutionem, sed etiam in recompensationē damni, profecto merito dici poterit gratis recompensationem damni remisisse; ergo similiter in præsenti. Quæ responsio fundamentum habet, in doctrina Ansel. dicto lib. 1. *Cur Deus homo*, cap. 20.

40. *Exploditur dupliciter subterfugiū*

Verumtamen hæc etiam euasio, & falso nititur fundamento, & non satisfacit Concilio. Ratio prioris partis est, quia nostra contritio, vel dilectio facta etiam ex auxilio gratiæ, non tamen informata gratia sanctificante, non solum deficit ab ęqualitate iustitiæ, quia est alias debita, sed etiam quia est impar iniuriæ Deo per peccatum illatæ, vt Anselmus in sequentibus capitibus subiungit, & D. Thom. 3. p. qu. 1. art. 2. ad 2. docet, & paulo post declarabimus. Vnde distinguere solent Theologi rigorem iustitiæ ab æquitate, & absoluta ratione iustitię, fatenturque hominem non posse satisfacere Deo de rigore iustitiæ pro offensa peccati, imo nec pro pœna debita etiam per contritionem formatam, vel per alia opera procedentia à iustificante gratia, quia in vniuersum pura creatura non est capax rigorosæ iustitiæ apud Deum, quia non potest offerre Deo, nisi quæ ab illo accepit, & illi debet, & ipsius maxime sunt. Et nihilominus docent, hominem iam gratum posse vel mereri de absoluta iustitia apud Deum, vel illi satisfacere pro pœna temporali, vel etiam facere opus de se satisfactorium ad æqualitatem iustitiæ pro culpa mortali, quod tamen negant fieri posse per contritionem præcedentem, præcisè spectatam, seu nondum gratia formatam: ergo id non solum est propter illam rationem, quod sit aliàs debita, sed etiam quia in se est sufficiens ad iustitiæ æquitatem.

Iustus potest satisfacere ad æqualitatē iustitiæ pro mortali.

Vnde probatur altera pars de mente Concilij, & simul res ipsa confirmatur. Quia Concilium in dicto cap. 8. affirmat, primam iustificationem gratis fieri à Deo, & tamen canon. 32. de augmento iustitiæ nō dicit gratis fieri, sed ex vero merito, quod simpliciter est meritum iustitiæ, licet, prout est hominis, non sit rigorosæ iustitiæ; ergo cum Concilium dicit primam iustificationem post omnes dispositiones ad illam gratis fieri, non solum excludit à præcedentibus actibus rigorem iustitiæ, quia sunt aliàs debiti, sed etiam veritatem iustitiæ (vt sic dicam) seu æqualitatem, quia re vera ob conditionem personæ operantis non sunt digni tanta æstimatione. Vnde cōfirmatur, quia aliàs non magis daretur gratis iustificatio, quam gloria, vel augmentum gratiæ, quod euidenter est contra mentem Concilij, & contra communē sensum Theologorum. Sequela patet, quia si consideremus radicem contritionis, & operis meritorij augmenti gratiæ, vtraque radix est principium aliquod supernaturale gratuito datum; si autem spectemus debitū hominis ad Deum, vtrumque opus est magis ipsius Dei, eique alijs titulis debitum; ergo sicut est quędam gratia acceptare opus contritionis in satisfactionem, ita est quædam gratia acceptare opus aliud in meritum nouæ mercedis. Et ideo gratiæ Dei deputat Concilium Tridentinum, sess. 6. c. vlt. cum Cœlestino Papa epist. 1. cap. 1. *Vt hominum velit esse merita, quæ sunt ipsius dona.* Et sicut posita lege, seu pacto Dei, necessario acceptat ad præmium opus meritorium hominis iusti, ita etiam necessario acceptat contritionem peccatoris, vt ei culpam remittat; ergo si aliunde est tanta proportio, & æqualitas inter contritionem vt à peccatore ex auxilio elicitam, & remissionem peccati, quanta est inter actum meritorium iusti, & præmium, non magis erit gratis iustificatio prima, quam augmentum iustitiæ, vel acceptatio ad gloriam. Quod sine dubio est falsum, & alienum à sana doctrina, vt libr. vlt. huius operis ex professo ostendemus. 41. *Confirmatur altera pars ex Tridentino.* *Idem Cœlestin. Pap.*

Possumus præterea rationem factam, & doctrinam Concilij Tridentini, prout à nobis explicata est, alijs testimonijs Scripturæ, & præsertim Pauli cōfirmare. Nam quæ in capite præcedenti adduximus ad probandum remissionem peccati esse beneficium distinctum, & post illam à Deo misericorditer concessum, euidenter probant, hoc beneficium gratis, & nō ex æquitate iustitiæ dari respectu hominis, cui confertur. Quod addo, vt excludam iustitiam late sumptam prout dicit conuenientiam ad id, quod Deum decet, quæ iustitia optime concurrit simul cum misericordia Dei in operibus eius, & iustificatione peccatoris considerari potest, vt Anselmus, & D. Thomas docuerunt. Hîc autem loquimur de iustitia respectu hominis, & operum eius, & secundum hunc respectum dicit Scriptura, pœnitentibus veniam misericorditer concedi, aut promitti ac subinde gratis, ac vltra valorem sui operis. Sic multa ponderauimus supra ex Isaia, Hieremia, Ezechiele, Zacharia, & Ioele Prophetis, & ex Psalmis. Idemque probant loca Pauli citata ad Tit. 3. & ad Roman. 3. & Matth. 18. in parabola serui, qui debebat decem millia talenta, soli misericordiæ tribuitur, quod roganti Dominus debitum dimiserit, vt ibi expendit Chrysostomus Homilia 62. 42. *Ratione factam confirmat Scriptura.* *Iustitia Dei late sumpta...*

Maxime vero ponderari potest caput 4. Epistolæ ad Roman. vbi ex professo probat Abraham gratis fuisse iustificatum, quia, *non ex operibus*, hæc enim duo esse opposita docet in capit. 11. Et quamuis verum sit, non intendere Paulum absolute excludere opera ex spiritu, 43. *Pauli loca Rom. 4. & 11. ...*

ſpiritu, & viribus gratiæ, ſed naturæ, vel legis: tamen etiam docet, iuſtificationem, & recōciliationem cum Deo, etiamſi fiat per fidem (vtiq; ſuo modo per charitatem operantem) non fieri ſimpliciter ex operibus, id eſt, ex iuſtitia, ſed ex gratia. Ita enim ponderat Paulus verba illa Geneſ. 15. *Credidit Abraham Deo, & reputatum eſt illi ad iuſtitiam*, nam ex verbo illo, *reputatur*, colligit, Abraham credendo, gratum Deo factum eſſe, non ex iuſtitia, ſed ex gratia. Nam, inquit. *Ei autem qui operatur, merces non imputatur ſecundum gratiam, ſed ſecundum debitum, ei autem, qui non operatur, credenti autem in eum, qui iuſtificat impium, reputatur fides eius ad iuſtitiam ſecundum propoſitum gratiæ Dei.* Vbi licet excludat opera, quę abſolute dicta, iuxta phraſim Pauli, ſignificant opera mere humana, & non facta ex gratia, non tamen excludit opera ex fide facta, ſed illa ſub fide comprehendit: nam Abraham non eſt iuſtificatus per fidem otioſam, ſed per fidem actuoſam, operantem, & obedientem. Et nihilominus ait Paulus Abrahæ non eſſe datam iuſtitiam vt mercedem, ſed acceptatam eſſe, vtique vt ſufficientem diſpoſitionem, ſecundum propoſitum gratiæ Dei.

44. *Occurſus dubij.*

Scio expoſitionem hanc Pauli applicatam ad locum Geneſis habere difficultatem, quia ibi non eſt ſermo de prima iuſtificatione Abrahæ, ſed de augmēto iuſtitię. Sed hæc difficultas tractanda eſt ex profeſſo inferius; nunc vero mihi nō eſt dubium, quin Paulus de prima iuſtificatione loquatur, & per reſpectum ad illam verba Geneſ. expoſuerit. Quod etiam patet ex teſtimonio Pſalm. 31. quod in confirmationem adducit, in quo eſt ſermo de remiſsione peccatorum, vt ex ipſis verbis patet *Beati quorum remiſſæ ſunt iniquitates, & Beatus vir, cui non imputauit Dominus peccatū.* Quę verba ſimili modo Paulus exponit, dicens. *Sicut & Dauid dicit, beatitudinem hominis, cui Deus accepto fert iuſtitiam ſine operibus*, i. quem Deus gratis iuſtificat, ſeu gratis acceptat, vt illi iuſtitiam infundat, *ſine operibus*, vtique valorem condignum habentibus, ſed acceptatis, quia ex fide procedunt. Quæ expoſitio eſt D. Tho. & valde conſentanea alijs Patribus, & iuxta illam per dicta verba docet Paulus iuſtificationem, & remiſſionem peccatorum non fieri ex iuſtitia, etiam ſuppoſita fide operante per auxilium gratiæ. Et hunc ſenſum indicauit ibi Tolet. annot. 7. dicens. *Actus reputari dicitur in iuſtitiam, quando ex ſe talis non eſt, nec inducit iuſtitiam ex natura ſua, ſed quia à Deo acceptatur, & aſſumitur, vt per eum iuſtitiam communicet.* Et infra. *Fidem reputari in iuſtitiam eſt fidem, quæ ex ſe iuſtitia non eſt, nec iuſtitiam facit, à Deo ad iuſtitiam communicandam, quatenus gratia, ac charitate per Spiritum ſanctum diffuſa formaliter conſiſtit, acceptari.* Quod ita eſt de fide intelligendum, vt ſub fide comprehendatur omnis diſpoſitio ad iuſtitiam neceſſaria, ſicut de Abraham dixi.

45. *Egregia cōfirmatio ex Auguſt.*

Confirmatque egregiè hanc expoſitionem, & ſententiam Auguſt. in Pſal. 110. circa illa verba. *Magna opera Domini exquiſita in omnes voluntates eius. Per quas* (ait, vtiq; voluntates) *nullum confitentem deſerit miſericordia, nullius eſt iniquitas impunita.* Per confitentem igitur vere pœnitentem intelligit. Vnde cum Pſalmiſta ſubiungit. *Confeſſio, & magnificentia opus eius*; per magnificentiam iuſtificationem & per cōfeſsionem, contritionem interpretatur. Sic n. inquit. *Quid magnificentius, quam iuſtificare impium? Sed opus fortaſſe hominis præuenit iſtam magnificentiam Dei, vt cum fuerit peccata confeſſus, iuſtificari mereatur.* Quæ poſteriora verba non interrogando, ſed aſſerendo pronūciat: & licet interponat particulam, *fortaſſe*, non eſt quia de veritate aſſertionis dubitet, ſed vt tacitam difficultatem inſinuet. Vnde ſtatim aſſertionem confirmat exemplis Publicani, & Magdalenæ, & repetit. *Hæc eſt magnificentia Domini, iuſtificatio peccatoris, quoniam, qui ſe humiliat, exaltabitur, & qui ſe exaltat, humiliabitur. Hæc eſt magnificentia Domini, quoniam vbi abundauit peccatum, ſuperabundauit & gratia, ſed fortaſſe ex operibus?* Hæc eſt difficultas, quam prius inſinuauerat, cui re-

Occurritur tacitæ obiectioni cōtra doctrinam Aug.

ſpondet. *Non ex operibus ne forte quis extollatur. Ipſius enim ſumus figmentum, creati in Chriſto in operibus bonis. Iuſtitiam enim homo non operatur, niſi iuſtificatus. Credens aūt in eum, qui iuſtificat impium, à fide incipit, vt bona opera non præcedentia, quod meruit, ſed conſequentia, quod accepit, oſtendant. Vnde ergo illa confeſſio? nondū quidem opus eſt iuſtitiæ, ſed delicti improbatio. Sed quoquo modo ſe habeat, nec in ipſa de te homo glorieris.* Vnde infra cōcludit. *Non ergo ſola magnificentia, qua iuſtificatur impius, ſed & confeſſio, & magnificentia opus eius.* Ex quo egregio teſtimonio habemus ſecundum Auguſtin. confeſsionem, id eſt, veram pœnitentiam, ſeu contritionem, & iuſtificationem eſſe diuerſa opera, & vtrumq; eſſe opus gratiæ, & opus confeſsionis præcedere magnificentiam iuſtificationis, non tanquam opus iuſtitiæ, id eſt, quod ex iuſtitia obtineat iuſtificationem, quia tale opus iuſtitiæ non eſt, niſi ab homine iuſtificato, ſed vt aliqualis ratio, vel diſpoſitio, vel etiam aliquale meritū, de quo gloriari homo non poteſt, cum ipſum etiam ſit ex gratia. Omitto alios Patres, quia in præcedenti capite ſufficienter allegati ſunt.

Contritio & iuſtificatio differūt inter ſe, cū vtraq; ſit opus gratiæ.

46. *Duplici principio nititur ſuperior diſcurſus.*

Vltimo addere poſſumus rationem, & inter varias, quæ afferri ſolent, illam maxime probamus, quam Diuus Thomas, & grauiores Theologi tradiderunt, & omnibus peccatis mortalibus generalis eſt, & duobus nititur principijs. Vnum eſt, omne peccatū mortale eſſe grauem iniuriam, & offenſam Dei contra iuſtitiam illi debitam. Aliud eſt, iniuriam ſimilem creſcere ex dignitate perſonæ offenſæ, ſatisfactionem vero ex dignitate perſonæ ſatisfacientis. Ex quibus concluditur, peccatum, vt eſt offenſio Dei infinitæ maieſtatis, habere ex perſona offenſa quandam infinitatem, quam non habet ſatisfactio peccatoris, etiamſi ex auxilio ſpeciali, & per actum charitatis, vel contritio in ſe fiat, & ideo eſſe non poſſe æqualem ſatisfactionem.

Primum. Secundum. Peccatum vt eſt offenſa Dei habet quandā infinitatē.

47. *Impugnat Vazq. primum principium proxime poſitum.*

Hanc autem rationem duobus modus impugnat P. Vazquez. Prior eſt ſupra tactus, negando primum fundamentum eius, nimirum omne peccatum mortale eſſe propriam iniuriam Dei, quæ ſit contra iuſtitiam reſpectu eiuſdem Dei, ſed peccatum dici offenſionem, vel iniuriam Dei lato modo, quod ſuadet rationibus ſupra relatis. Vnde infert primo, etiam illa peccata, quæ directe fiunt in Dei contumeliam, & iniuriam, & ſunt blaſphemiæ, maledicta, & opprobria contra Deum, vel falſa teſtimonia contra eum dicta, non eſſe iniurias, quæ ſint cōtra iuſtitiam, quia non lędunt Deum in bonis ſuis, ſed eſſe lato modo iniuſtitiam. Secundo infert, non obligari peccatorem ex propria iuſtitia ad ſatisfaciendum Deo pro peccato, quia non eſt propria obligatio iuſtitiæ ad ſatisfaciendum, niſi induat rationem reſtitutionis alicuius nocumenti in bonis alterius facti, quod ita reſarciatur per ſatisfactionem, vt cedat in eius commodum, qui iniuriam paſſus eſt. Sicut inter homines etiam ſi ſeruus, vel ſubditus tranſgrediatur legem, vel mandatum Domini, aut principis, nō tenetur ex iuſtitia ad aliquam ſatisfactionem, quia nec ad aliquam reſtitutionem tunc tenetur, cum damnum in bonis Domini non intulerit, quod ſi honorem, vel famam eius læſit, tunc tenebitur ex iuſtitia ſatisfacere, quantum ad reſtitutionem famæ, vel honoris fuerit neceſſarium. At vero reſpectu Dei non habet locum reſtitutio, quia nullum commodum ex noſtra ſatisfactione illi prouenire poteſt; ergo neque ſatisfactio ex propria iuſtitia illi eſt debita. Tertio infert, peccatum non alia ratione dici offenſionem Dei, niſi quia auertit ab eo vltimo fine, & conſequenter ita illi in nobis diſplicet, vt nos reddat odio dignos, & obiecta diuinæ inimicitiæ, vt latius declarat 1. 2. diſp. 96. capite ſecundo, & diſputatione centeſima, capite ſexto. Vltimo infert conuerſionem in Deum non alia ratione dici ſatisfactionem pro peccato, niſi quatenus à nobis excludit peccatum, & tollit omne id, quod in nobis Deo diſplicebat, & reſtituit quod ei placebat,

Quatuor infert Vazquez ex ſuo principio. Prima illatio. Secunda illatio. Confirmat Vazq. exemplis. Tertio illatio. Quarta illatio.

cebat, quod facit actus ratione suæ bonitatis, & ideo vt sit condigna satisfactio, satis est, quod sit forma tantæ bonitatis, quantæ malitiæ fuit peccatum.

Offensionem siue iniuriam, de qua in assertione, proprie vsurpari ostenditur.

48. *Lethale peccatum esse propriã Dei offensionem probatur 1. ex S. Thom.* FVndamentum autem huius rationis, nimirum peccatum mortale, vt tale est, esse iniuriam, & propriam offensionem Dei, omnino verum iudicamus: nam inprimis est à Theol. cõmuniter receptum, D. Th. enim vbique docet peccatum esse Dei offensam, & in lib. 4. contr. gent. ca. 54. ration. 7. distinguit inter inordinationem peccati, & offensam Dei dicens, *Peccatum impedimentum beatitudinis affert non solum inordinationem quandam animæ inducens, secũdum quod eam ab ordine debiti finis abducit, sed etiam Deum offendens*, &c. & 3. p. q. 1. art. 2. dicit, peccatum eo, quod est contra diuinam maiestatem, *habere quandam infinitatẽ, quia tanto offensa est grauior, quanto maior est ille in quem delinquitur.* Quæ ratio supponit sermonem esse de propria offensa, quæ sit iniuriosa, & contra honorem personæ debitum, alias non esset verum illud principium in omni offensa latè sumpta: nam licet qs furetur à persona digniori, nõ ideo grauior est furti offensio, quæ in sola pecuniæ ablatione iniusta consistit. Eodem modo loquitur q. 28. de Verit. ar. 2. in corp. quem locũ notauit, & de vera Dei iniuria intellexit Conr. 1. 2. q. 113. ar. 2. Vnde idem D. Th. in 4. d. 14. q. 1. ar. 1. quæstiunc. 3 ad 4. & quæstiunc. 5. & q. 2. ar. 1. & quæstiunc. 1. & 2. dicit, offensam in quadam inæqualitate contr. iustitiã consistere, in quantũ alteri subtrahitur quod ei erat debitum, & ex hoc principio declarat, quomodo peccatum sit offensa Dei, & expresse dicit, satisfactionem ei deberi ex iustitia speciali ad Deum. Et d. 15. q. 1. art. 1. quæstiũc. 2. ad primum expressius dicit, quod satisfactio est quædam iniuriæ illatæ recõpensatio, & loquitur de satisfactione, quę Deo pp peccatũ debetur. Idemque repetit ar. 3. quæstiunc. 1. Et ex hoc principio colligit necessitatem virtutis pœnitẽtiæ specialis, eiusque proprium munus, quod est, reddere Deo debitam satisfactionem pro peccato in eum cõmisso, illud detestando, non solum in quantum malum quoddam cõmissum est, sed ẽt quatenus offensa Dei est, vt tradit 3. p. q. 85. art. 2. & 3. in quibus locis, & alijs innumeris tam proprie censet, hanc esse offensam Dei, sicut est offensa iniuria, quæ fit homini in propria persona.

49. *2. Ex cæteris Theologis.* Similiter reliqui Theologi in 4. d. 14. & 15. peccato attribuunt offensionem diuinę maiestatis cum læsione iustitiæ, vt rationem, vel necessitatem supernaturalis pœnitentiæ declarent. Ita loquitur Bonau. d. 14. art. 1. q. 3. & d. 15. ar. 1. q. 2. vbi ait, offensam Dei, quæ est in peccato, esse infinitam, & pro illa non exigi safactionem, sed Deum illam condonare, & in 3. d. 20. art. 1. q. 3. & 4. illam vocat infinitam iniuriam diuinæ maiestatis, eamque à damno distinguit. Eodem modo sentit de hac Dei iniuria Richard. in 4. d. 14. art. 1. q. 2. & art. 2. q. 1. & 2. vbi pœnitentiam dicit esse de peccato, quatenus est contra iustitiam diuinæ legis, & ideo esse quandam iustitiam reddentem debitum Deo pro iniuria, licet non possit reddere æquale, *quia magnitudo malitiæ excedit magnitudinẽ emendæ*: quæ ratio nullius esset momenti, nisi rationem iniuriæ in peccato supponeret. Id ẽt expresse declarat d. 15. art. 1. q. 1. & 2. 6. & 7. Denique omnes antiqui Theologi & moderni disputantes de necessitate redẽptionis, & satisfactionis Christi pro nostris peccatis in 3. d. 20. & in principio tertiæ partis, & de virtute pœnitentiæ, eiusque intrinseco fine, & munere in 4. d. 14. & sequent. & 3. p. q. 85. hoc principium supponũt tanquam certissimum, quod omne peccatum mortale est iniuria Dei, quia per illud priuatur Deus iure suo sibi ex diuina quadam iustitia debito.

50. *Tertio scripturæ locutionibus.* Et ad eundem modum loquitur Scriptura. Et præsertim in Psalmis pœnitentiæ Dauidis multa occurrunt, quibus hæc veritas indicatur, Psalm. 31. *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, &c. Beatus vir, cui non imputauit Dominus peccatum. Delictum meum cognitum tibi feci, & iniustitiam meam non abscondi. Dixi, confitebor aduersum me iniustitiam meam Domino.* In quibus locis omnes expositores notant, loqui Dauidem præcipuè de iniustitia contra Deum commissa, & ideo vocare peccatum suum iniquitatem, & alijs verbis præuaricationem seu rebellionem, aut perduellionem cõtra Deum significantibus, vt singulariter notat Tolet. serm. 2. & 7. in illum Ps. Et in priori loco dicit, hominem peccando manere debitorem Deo pro satisfactione, quia eum affecit iniuria, & in serm. 7. ait, in omni peccato esse quandam iniustitiam, qua Dei præceptum prætermittitur, cui ex iustitia obediendum erat. Et hac potissimum ratione dixit idem Psalmista ad Deum Psal. 50. *Tibi soli peccaui*, nam licet aliæ plures rationes à Patribus reddãtur, cur dixerit soli Deo peccasse, illa certe videtur verissima, quod ita cruciabatur de iniuria, & offensa contra Deum commissa, vt licet non ignoraret, homines etiam à se offensos, illud quasi nihil æstimaret comparatione diuinæ iniuriæ, vt ibi ait Theodoret. Vel quia ipsamet hominum offensio maxime propter offensionem Dei displiceret, vt ibi notat Iansenius, qui addit, in hoc sensu quemlibet peccatorem dicere posse se Deo peccasse.

Et est simile illud Oseæ 4. *Secundum multitudinẽ eorum sic peccauerunt mihi*, id est, *in me*, vt exponunt Cyril. & Theodoret. Et infra. *Fornicati sunt, & non cessauerunt, Dominum dereliquerunt, in non custodiendo.* Et simili modo solent Prophetæ per diuinam offensionem, & derelictionem grauitatem peccati declarare, vt Isai. 1. *Dereliquerunt Dominum, blasphemauerunt Sanctum Israel, abalienati sunt retrorsum.* Et Ierem. 2. *Elongauerunt à me, & ambulauerũt post vanitatẽ, &c.* Et infra. *Duo mala fecit populus meus, me dereliquerunt fontem aquæ viuæ, & foderunt sibi cisternas, cisternas dissipatas.* Et cap. 17. *Et à Domino recedit cor eius*, quibus, & similibus modis nihil aliud, quam iniuria diuinæ maiestatis, quam homines peccando committunt, declaratur. Et ideo dicuntur etiam homines peccando maxime fieri debitores Deo. Et ad magnitudinem huius debiti declarandam dixit Christus Matth. 18. in parabola de Rege, qui voluit ponere rationem cum seruis suis. *Et oblatus est ei vnus, qui debebat decem millia talenta*, id est, ingens debitum, quod vt Chrysostomus hom. 62. indicat, inde maxime crescit quod peccando Deum offendimus. Et ideo etiam qui peccat, dicitur in Scriptura contumeliam Deo facere, filium Dei conculcare, & contemptui habere, & similia, quæ hanc singularem malitiam peccati satis ostendunt. Et eisdem modis loquuntur Patres. Maxime vero notari potest locus Irenæi supra citatus lib. 5. cap. 17. vbi sæpe repetit, hominem peccare in Deum, & illi fieri debitorem, & ideo ab illo solo posse peccatum remitti. Et specialius, ac in proprijs terminis hoc declarauit Anselmus lib. 1. *Cur Deus homo* cap. 11. & sequentibus, vbi ait, debitum hominis ad Deum esse, vt eius impleat voluntatem, & subdit. *Hunc honorem debitum qui Deo non reddit, aufert Deo quod suum est, & Deum exhonorat, & hoc est peccare.* Et hinc dicit oriri satisfaciendi debitum, quod exemplis humanis declarat, & concludit. *Sic ergo debet omnis, qui peccat, honorem, quem rapit, Deo soluere, & hæc est satisfactio, quam omnis peccator debet Deo facere.* Et pro hoc debito maxime in oratione Dominica deprecamur. *Dimitte nobis debita nostra*, vt sancti communiter exponunt, & in tom. 1. de Relig. lib. 3. de Orat. cap. 8. declaraui.

Negari ergo non potest, quin peccatum mortale veram rationem offensæ, & iniurię contra Deum habeat: immo & secundum fidem certum esse quidam modernus scriptor asseruit, quia tota Scriptura id significat, & nihil magis est in ore omnium fidelium, omniumque Ecclesiæ Doctorum. Quod sub illis generalibus verbis offensæ, & iniuriæ fortasse verum est; in modo aũt explicandi non est tanta certitudo. Non 52. *Esse de fide docet ... dist. 11. ... Peccatum ... dist. 36. de Grat.*

videtur

videtur tamen tam frequens locutio, & tanta exaggeratio diuinæ offensionis sufficienter explicari in sẽsu improprio, & metaphorico, qualis est, quod peccator dicatur offendere Deum, quia eius peccatum illi displicet, vel quia est transgressio legis eius, & quasi materialis inobedientia, qualis est in transgressione legis Principis humani. Nec satisfacit responsio, quæ *Responsio ad superiora, ꝗ displicet.* sumi potest ex P. Vazq. 1. p. disp. 85. n. 48. quod peccatum non metaphorice tantum, sed etiam proprie dici potest iniuria, vel iniustitia, non vt opponitur speciali iustitiæ, sed vt opponitur generali rationi iustitiæ, prout de omni virtute dicitur, quatenus seruat æqualitatem cum præscripto rationis. Hoc, inquam, non satisfacit, tum quia etiam illa generalis acceptio metaphorica est, teste Arist. 5. Ethic. cap. vlt. quem sequitur D. Tho. 1. 2. q. 113. ar. 1. tum etiam quia hæc iniuria est contra Deum speciali quadam ratione spectatum, vt infra explicabimus. Tum denique quia illa generalis ratio non sufficit ad ea omnia, quæ de hac Dei offensione Scriptura significat, & vera *Triplex peccati effectus* Theologia docet, qualia sunt. Primo ex hac ratione offensæ habere peccatum mortale infinitatem quandam, ob quam sit dignum pœna æterna. Secundo hominem peccando fieri speciali modo debitorem Deo ad satisfaciendum illi tanquam iniuriam passo. Tertio solum Deum tanquam personam offensam posse remittere hanc iniuriam, & hoc esse solius Dei proprium. Ex his ergo, & aliis proprietatibus, & effectibus peccati ad Deum comparati colligimus proprie, & vere habere rationem offensionis, & iniuriæ respectu Dei.

53. *Ostenditur ratione.* Tandem hoc possumus ratione propria ostendere. Et in primis de illis peccatis, quæ directe in contumeliam, & inhonorationem Dei tendunt, non video quomodo negari possit, quin propriam malitiam iniuriæ, & offensionis in Deum habeant. Quia non minus est Deus suæ famæ, & honoris Dominus, quã homo, si ergo fit iniuria homini infamando, vel inhonorando directe illum, quomodo nõ fit Deo? Item si quis nõ solum violet legem principis, sed etiam verbis contumeliosis illam contemnat, peculiarem iniuriam contra illum committere censetur, & maxime si quis id faciat in conspectu eius, ergo saltem qui hoc modo peccant contra legem Dei, singularem iniuriã illi faciunt, ergo etiam qui illum blasphemant, vel qui illius bonitati detrahunt, aut alio modo illum infamant, falsa de illo prædicando, vt ꝙ sit crudelis, quod homines ad peccatum compellat, quod debitam rerum prouidentiam non habeat, & similia. Item qui honorem regium vellet alteri communicare, reus esset maiestatis humanæ, & propriam iniuriam regi faceret, ergo qui alium præter verum Deũ, vt Deum colit, propriam iniuriam contra iustitiã in Deum committit, ergo in his peccatis non videtur posse negari propria ratio iniuriæ diuinæ. Hinc *Corollariũ Deum absolute non esse propriæ offensæ incapacem.* vero vlterius colligimus, Deum, absolute loquendo, non esse incapacem propriæ offensæ, & iniuriæ, quæ sibi possit à libera creatura fieri, nam si esset incapax iniuriæ, per nulla peccata irrogari ei posset. Seclusa autem incapacitate ex parte Dei, in omnibus aliis conditionibus, quæ ad rationem propriæ offensæ, & iniuriæ postulari possunt, sufficiens ratio, & fundamentum in quolibet mortali peccato inuenitur.

54. *Animaduertendum ad veritatem corollarii ostendendã.* Quod vt breuiter declarem, aduerto, Deum non solum esse hominum gubernatorem, & legislatorem sed etiam verum dominũ, quia pro suo arbitrio põt sine iniustitia disponere de homine, & de omnibus rebus eius prout voluerit, multo magis, quam possit figulus de luto fingere, quod voluerit, vt tradit Paulus ad Rom. 9. Hoc enim dominium conuenit Deo, quatenus est factor, & creator omnium, & ideo non solum dicitur Rex Regum, sed etiam Dominus dominantium Apoc. 29. & apud Isa. 45. sæpe repetit. *Ego Dominus, & non est alius, ego Dominus, & non est alter, ego Dominus faciens omnia hæc.* Et nihil frequẽtius in scriptura inuenitur. Vnde fit, vt è cõtrario homo teneatur Deo obedire non tantum vt subditus sed ẽt, vt vere seruꝰ, cuius oẽs actiones, & opera sub vero dominio, & potestate sui domini existunt. Et ideo in lege veteri Deus laturus legem, præmittit frequẽter hæc, vel similia verba. *Ego sum Dominus Deus tuus.* Exod. 20. *Audi Israel Dominus Deus noster Deus vnus est.* Deut. 6. Et Leuit. 18. & sequentib. non sõlũ præmittit Deus illa verba. *Ego sum Dominus Deus vester*, sed ẽt post singula fere ꝓcepta repetit. *Ego Dominus.* Hinc etiã Paulus ad Ephes. 5. iubet seruis *Vt obediant dominis suis sicut Christo.* Et iterũ. *Cum bona volũtate seruientes sicut Domino.* Et ad Colos. 3. *Quodcunque facitis, ex animo operamini sicut Domino.* In quibus verbis supponit Paulus, magis obligari hominem ad seruiendum Deo, vt vero Domino, quam serui obligentur carnalibus dominis. Ideo n. proponit seruitutẽ Dei, vt exẽplar imitandum ꝑ seruitutem humanam. Vnde ẽt de Deo singulariter dicitur. *Dominum Deũ tuũ adorabis, & illi soli seruies*, vtique tanquam supremo, & vero Domino, nam (teste Isidor. lib. Different. seu de Propriet. Serm. n. 517.) *Seruire dicimur tantum dominis, inseruire autem cuiusque præceptis.*

Vnde etiam Christus Dominus Luc. 17. vt ostẽdat Deo iure seruitutis deberi opa nostra. *Cum feceritis* (inquit) *omnia, quæ præcepta sunt vobis, dicite serui inutiles sumus.* Quia nihil possumus facere, ꝙ Deo nõ debeamus, magisque sit sub dominio eius, quam nostro. Vnde Cyril. apud D. Tho. ibi in Caten. *Prius* (inquit) *docet Dominus quod ius potestatis Dominicæ quasi debitam subiectionẽ requirit à famulis.* Et infra subiungit. *Considera, quod qui apud nos dominantur, non referunt gratias cum aliqui subditorum statuta sibi prosequuntur obsequia, sed ex beneuolentia sæpius suorum prouocantes affectum, maiorem eis appetitum seruiẽdi aggenerant. Sic & Deus petit à nobis famulatum iure seruitutis, verum quia clemens, & bonus est, honorem laborantibus pollicetur.* Et Ambros. ibi inde colligit. *Agnosce te esse seruum omnibus obsequiis obfœneratum*, Idem late ibi Theophylactus, & alii. Et hanc seruitutem agnoscebat Dauid Psal. 115. dicens. *Ego seruus tuus, & filius ancillæ tuæ*, vbi Augustinus. *filius est ancillæ secundum quod omnis creatura subdita creatori est, & verissimo Domino verissimum debet famulatum, quem cum exhibet, libera est, hanc accipies à Domino gratiam, vt ei non necessitate, sed voluntate deseruiat.* Quibus verbis docet, hominem seruum esse Dei, tam sub proprio dominio, & potestate eius existentẽ, ac cæteræ omnes inferiores creaturæ existunt, licet nõ necessitate naturæ, vt illæ, sed libere debeat famulari. Quod optime ꝓsequitur in id Psal. 122. *Sicut oculi seruorum in manibus dominorum suorum, & cætera.* & concion. 26. in id Psal. 118. *Seruus tuus sum ego, &c. Neque enim* (ait) *bene mihi cessit, quando esse volui liber meus, non seruus tuus.* Agnoscere ergo debemus, & confiteri in nobis hanc propriam seruitutem dicentem respectum ad veram, & propriam potestatem dominatiuam, ob quam non solum titulo, seu dominio, quod vocant, iurisdictionis, & subiectionis quasi politicæ, sed etiã titulo veri, ac supremi dominii, & proprietatis Deo tenemur obedire. 55. *Iure seruitutis opera nostra Deo debita.*

Atque hinc vlterius inferimus, teneri nos ad seruanda diuina præcepta, & vitanda contraria peccata non tantum ex virtute obedientiæ, sed etiam ex propria quadam virtute iustitiæ ad Deum. Hi enim duo tituli distincti sunt, & separari possunt in obligatione operandi, quod præcipitur, licet interdum etiam possint cõiungi. Nam ciuis politicus leges regias seruare tenetur ex obedientia, non tamen ex iustitia, nisi contingat, materiam legis esse materiam iustitiæ, quod est accidentarium, nam tunc obligatio iustitiæ erit respectu eius, ad quem actus præceptus ordinatur, non vero respectu principis formaliter, vt præcipiens est. Et ratio est, quia non præcipit per proprium ac rigorosum dominium proprietatis, sed virtute tantum gubernatiuæ iurisdictionis. At vero seruus tenetur obedire priuato domino præcipienti titulo iustitiæ 56. *Corollarium aliud, teneri hominem ad seruanda Dei præcepta, ex obedientia, & iustitia. Obligatio obedientiæ & iustitiæ erga præcepta superioris possunt separari.*

iustitiæ, quamuis propriam iurisdictionem in eum non habeat, quia ad vtendum operibus eius habet ius iustitiæ. Et hunc vsum exigit dominus à seruo modo hominibus accommodato, scilicet, præcipiendo seruo, vt agenti libero, & ideo seruus tenetur ad parendum eodem modo, vtique spontanee, & non coacte, vt Paulus in locis citatis ad Ephesios sexto, & ad Collossenses tertio significat. Et ratio est, quia non posset dominium illud in homines conuenienter alio modo in exercitium reduci, quia vix, aut nullo modo potest dominus actionibus serui vti, nisi ipse voluntarie illa in conscientia exhibere teneatur. Nam licet possit cogi, tamen nisi tandem consentiat, exterior coactio non sufficiet. Præter quam quod non potest dari bellum iustum ex vtraque parte, per se loquendo, dominus autem iuste exigit à seruo eius operas, cum earum dominium habeat, ergo seruus non potest iuste repugnare, tenetur ergo ex iustitia parere. Cum ergo Deus vtrumque dominiũ supremum in homines habeat, & iurisdictionis, & dominationis, seu proprietatis, vtroque obligat homines suis præceptis.

57. Ex quo tandem rationem concludimus. Nam ex dicto principio sequitur, homines peccando, propriam iniustitiam, & offensionem in Deum committere, quia non tantum illi non parent, vt supremo legislatori (quod magis ad inobedientiam pertinet) sed etiam abutuntur re propria Dei contra voluntatem supremi Domini, & contra beneplacitum eius, quod pertinet ad iniustitiam, nam acceptio, vel vsus rei alienæ inuito domino iniustitia est. Secundo, *seruus, qui cognouit voluntatem domini sui, & non fecit secundum voluntatem eius, vapulabit multis*, ex Christi sententia Luc. 12. Quam sententiam protulit Christus contra omnes peccatores, qui non secundum Dei voluntatem, sed contra illam viuunt, ergo ita peccant, sicut delinquit seruus, qui non facit secundum voluntatem domini, quam cognouit, at seruus non obediẽs domino per potestatem dominatiuam præcipienti, contra iustitiam peccat, quia negat domino ius iustistitiæ, quod illi debet, ergo similiter in omni peccato mortali contra iustitiam peccat.

Vide disp. de Iustitia Dei sect. 2. à n. 9.

Concluditur peccatũ esse propriã iniustitiam & iniuriam in Deum.

58. Tertio, omnia peccata mortalia cedunt in contemptum Dei, & honorem illi plus quam ex iustitia debitum lædunt, ergo continent veram iniuriam Dei. Antecedens sumi potest ex illo Malachiæ primo, *Filius honorat Patrem, & seruus Dominum suum, Si ergo Pater ego sum, vbi est honor meus, & si Dominus ego sum, vbi est timor meus? dicit Dominus exercituum.* His enim verbis reprehenduntur peccatores, qui nec ex amore Deum honorant, vt Patrem, nec saltem ex timore illum reuerentur, vt Dominum, sed illum potius peccando contemnunt, vt ibi notant Hieronymus, & Cyrillus, qui adiungit illud Isa. primo. *Filios genui, & exaltaui, ipsi autem spreuerũt me*, vtique leges meas trãsgrediendo. Ergo peccatum est iniuriosum Deo, quatenus illum priuat honore, & iure suo, vt supra etiam ex Anselmo retuli. Et ex re ipsa declaratur: nam in primis qui mortaliter peccat, quantum in se est, priuat Deum honore vltimi finis dum suum vltimum finem in creatura constituit, qui est quidam Dei contemptus, iuxta illud Augustini 14. de Ciuitate, *Amor sui vsque ad contemptum Dei, ædificat ciuitatem Babylonis.* Et in Scriptura peccatores dicuntur Deum contemnere. Vnde est illud primo Regum secundo. *Qui contemnunt me, erunt ignobiles*, & Ier. 33. *Propitius ero in cũctis iniquitatib. eorũ, in quib. spreuerunt me.* Deinde qui peccat non vult Deum, vt Dominum, recognoscere, dum seruitutem debitam illi denegat, iuxta illud Ieremiæ secundo. *A seculo fregisti iugum meum, rupisti vincula mea, & dixisti. Non seruiam.* Denique qui peccat, legem Dei transgreditur in oculis eius, at vero etiam inter homines, licet transgredi præceptum superioris in eius absentia non sit semper specialis iniuria contra reuerentiam superiori debitam, tamen si id fiat ipso vidente & præsente, non fit sine speciali iniuria, & contemptu eius, vt etiam Vazquez fatetur dicta disputat. secunda 3. parc. num. 21. Ergo multo magis peccata peculiari modo sunt contra honorem diuinum, quia contra voluntatem eius in conspectu eius committuntur. Vnde Dauid ad sui criminis plenam confessionem, postquam dixit, *Tibi soli peccaui*, addidit *Et malum coram te feci*, quia hæc circumstantia diuinam offensionem quodammodo complet. Vnde multi priorem partem per hanc posteriorem exponunt, vt idem sit peccare Deo, quod coram Deo, vt tradit Ribera Ionæ 3. in principio, quia videlicet ex eo, quod peccatum fit coram Deo, illi valde iniuriosum fit. Non potest igitur negari, quin peccatum mortale multis titulis sit propria iniuria, & offensio Dei.

Neque obstant motiua contrariæ sententiæ. Ad primum enim, quod nostris peccatis non lædatur Deus, nec damnum patiatur, in primis dicimus, non esse de intrinseca ratione iniustitiæ, vel iniuriæ, quod alter patiatur damnum, vel detrimentum in bonis suis, sed satis esse quod suo iure, quod ex proprio dominio sibi competit, priuetur. Nam ius est adæquatum obiectum iustitiæ. Deinde dicimus, licet Deus lædi non possit in bonis suis internis, posse lædi in externis, vt sunt fama, honor, & reuerentia Deo debita. Hæc enim bona, licet non afferant Deo propriam vtilitatem, aut commoditatem, nihilominus illi placent, & vult habere illa, tanquam sibi debita, & maiestati suæ consentanea. Possunt autem diminui per prauas hominum voluntates, vt per se constat, neq; hoc est contra Dei potentiam, quia id non fit sine voluntate eius, saltem permittente, neq; est contra immutabilitatem eius, quia hæc bona extrinseca ipsi nõ inhærent, & ideo siue augeantur, siue minuantur, ipse non mutatur, licet illi placeat, cum exhibentur, & displiceat, si illis priuetur, vtrumque tamen fit per mutationem hominum sine mutatione Dei, quia illi sunt actus liberi in Deo, qui solum respectum rationis Deo ipsi addunt. Hæc igitur qualiscunque ratio boni extrinseci, ad quod Deus ius habet, & quod illi placet, est sufficiens materia obligationis iustitiæ ex parte hominis, & consequenter in actionibus oppositis est sufficiens materia iniustitiæ. Sicut ex promissione facta Deo nulla vtilitas ei accrescit cadit autem in honorem eius, vt impleatur, & ideo illi placet promissionis redditio, quod satis est, vt in suo ordine ex iustitia illi debeatur.

Respõsio ad argumenta propriæ opinioni adducta n. 3.

60. Ad secundum respondetur, falsum esse antecedens in quo sumitur, inter nos, & Deum non posse intercedere iustitiam, contrarium enim ostendimus in alijs locis, præsertim opuscul. seu disp. de illa re. Et infra lib. 12. tractando de merito, aliquid de iustitia Dei nobiscum addendum erit. Nunc vero de iustitia nostra ad Deum tractamus, quæ posset consistere, etiamsi non daretur iustitia ex parte Dei ad nos. Quia posset homo habere obligationem iustitiæ ad Deum, etiamsi in Deo non esset obligatio iustitiæ ad hominem. Non est enim necessarium, vt hæc obligatio sit reciproca, cum Deus, & homo sint diuersorum ordinum. Sicut enim homo tenetur colere Deum, & Deus non debet, nec potest colere hominem, ita potest homo ex iustitia obligari ad eum honorandum, etiamsi Deus nullo modo posset obligari homini. Denique iustitia hominis ad Deum non supponit promissionem necessario, sed ex natura rei, quoad multas actiones, nascitur, quod non ita est de obligatione Dei ad hominem, vt dicto libro 12. videbimus. Et ideo, quicquid sit de propria iustitia Dei ad hões, in spenti sufficit iustitia hõnis ad Deũ, cuius est optime capax, quia simpliciter est persona distincta à Deo in quã Deus habet peculiare, ac propriũ dominiũ, ac subinde rigorosũ ius, q; homo ꝑ sua libertate violare po-

2. Solutio.

potest, & ad illud seruandum obligari ex rigorosa, & perfectissima obligatione ad alterum, quam nũc iustitiæ obligationem appellamus: An vero hæc iustitia habeat omnes alias conditiones humanæ iustitiæ, & quomodo ab illa differat, parum nunc refert, & in illo opusculo satis est disputatum. Ad illationes vero, quas illa sententia inferebat, nihil respondere oportet, nam ex dictis constat, omnia illa, quæ inferuntur, falsa esse, sicut ex falso principio inferuntur, quo distructo, illæ etiam cessant, cum aliæ probationes non addantur, quibus satisfacere necesse sit.

Satisfit illationibus supra positis n. 47.

61. Ad tertium de duplici malitia in omni peccato inuenta communis respõsio est, peccata mortalia, præter malitiam specificam, in qua differunt, habere malitiam auersionis à Deo, in qua conueniunt, & sub hac malitia auersionis comprehendi, vel odium Dei virtuale, quod includit omne tale peccatum, quatenus est charitati contrarium, vel inobedientia materialis, quam inuoluit, quatenus est contra preceptum Dei, vel iniuria, quam continet, quatenus est contra dominium, & honorem ei debitum. An vero hæc malitia dicenda sit contineri ibi formaliter tanquam species vltima malitiæ alteri condistincta, vel tanquam generalis quædam ratio malitiæ à Doctoribus controuertitur. Nam quidam dicunt esse ibi solum materialiter, vt de inobedientia dicunt Diuus Thomas 1.2. quæst. 105. art. 1. ad primum. Alii esse per modum generis, vt Richardus in 4. dist. 14. art. 1. quæst. 1. Alii esse per modum propriæ, ac formalis malitiæ specificæ in suo esse, licet generaliter comitans omne mortale peccatum. Quia rationes factæ videtur probare, & esse ibi formaliter, & habere specialem deformitatem diuino iuri contrariam, & inde habentem distinctionem à malitia conuersionis. Et certe hactenus probatum non est, cur hoc absurdum, vel inconueniens videatur, cum sæpe contingat, idem peccatum includere duas malitias specie distinctas, vt adulterium intemperantiam, & iniustitiam, blasphemia hæreticalis infidelitatem, & irreligiositatem, & sic de aliis. Sed punctum hoc ad præsentem disputationem nõ multum refert, quia, licet illa malitia dicatur esse per modum generis, nihilominus esse potest vera iniuria, & habens in suo genere propriam infinitatem, ideoque de distinctione illarum malitiarum in materia de peccatis tractandum est.

3. dissoluitur. *Dubium.* *Opinio. 1.* *Opinio. 2.* *Resolutio dubii.*

62. Secundo impugnat dictus auctor alterum principium, in quo ratio fundatur, & consequenter illationem eius. Nam licet supponatur peccatum esse propriam iniuriam Dei, non inde sequitur, illam iniuriã esse adeo magnam vt per contritionem elicitam ex auxilio gratiæ ad æqualitatem recompensari non possit. Primo quidem, quia non est in vniuersum verum, quod in illo secundo principio sumitur, iniuriam crescere ex magnitudine, seu excellentia personæ offensæ: furtum enim contra regem commissum non est grauius ex illa circumstantia, si alias eiusdem materiæ sit. Secundo, quia etiam si ex eo capite crescat iniuria, non sequitur iniuriam personæ infinitæ esse infinitam, nisi secundum quid, & obiectiue. At hoc modo etiam est infinita satisfactio, quæ Deo per amorem offertur, quia amor Dei etiam est obiectiue infinitus. Quod si dicatur, valorem satisfactionis crescere ex dignitate personæ satisfacientis, vt in illo secundo principio dicitur. Contra hoc tandem obiicitur, quia vel intelligitur ex solo illo capite crescere valorem satisfactionis, vel tantum cæteris paribus. Primum falsum est, secũdum autem non eneruat rationem nostram, ergo.

Impugnat Vazq secũdum principium de quo supra n 46. *1. Impugnatio.* *2. Impugnatio.* *Tacitæ euasioni occurritur.*

63. Probatur minor quoad priorem partem, quia in iniuriis, quæ consistunt in damno illato in aliquo genere bonorum, & per restitutionem resarciuntur potest fieri satisfactio æqualis, si materia sit capax, vt in pecuniis, & fama si res eadem, vel æqualis reddatur, siue à persona vili, siue à nobili reddatur, quod si materia non sit capax, vt est vita, quæ non potest æquali bono compensari, tunc etiam si persona restituens sit longe dignior, non potest ad æqualitatem satisfacere, ergo in his iniuriis parum confert dignitas personæ satisfacientis. Si vero iniuria sit contra honorem, vt est inter homines verbum contumeliosum, aut ignominiosa percussio: sic conferre quidem potest ad valorem satisfactionis nobilis conditio personæ satisfacientis, non tamen est simpliciter necessaria, nec sola consideranda est. Nam si persona ignobilis similem iniuriam intulit personæ excellenti, & postea vitam suam pro tuenda eius vita euidenti periculo exponat, satisfecisse iudicabitur condigne pro priori offensa, saltem per modum meriti, licet non in ratione dati, & accepti, ergo in illo sensu exclusiuo falsum est illud principium. Si autem non sumatur in sensu exclusiuo, sic probatur altera pars minoris, nimirum, inefficacem esse rationem. Nam licet homo, qui Deum offendit, sit longe inferior Deo, res ipsa, quam in satisfactionem offert, potest esse natura sua tantæ dignitatis, & excellentiæ, vt saltem per modum compensationis, & meriti, æqualis satisfactio censenda sit. Talis autem est contritio, vel dilectio super omnia, vt probant ratio secunda, & confirmationes factæ in præcedenti capite. Et præsertim si supponamus illum actum esse formam sanctificantem, & expellentem ab homine omnem maculam, quam peccatum intulit, sine dubio erit digna satisfactio pro offensa, cum hominem in diuinam amicitiam restituat.

Dilemma confirmat impugnationem.

64. His vero non obstantibus, censemus, rationem esse solidam, & secundum principium, in quo fundatur quoad vtramque partem esse verissimum. Et in primis prima eius pars his verbis traditur à Diuo Thoma tertia parte, quæstione prima, articulo secundo ad secundum. *Peccatum contra Deum commissum quandam infinitatem habet ex infinitate diuinæ maiestatis, tanto enim offensa est grauior, quanto maior est ille, in quem delinquitur.* Et idem sentit in quarta distinct. 15. quæstio. 1. artic. secundo ad primum, & cæteri Theologi pro assertione citati in hoc principio nituntur. Et etiam hoc communi omnium prudentum iudicio receptum, tanquam lumine naturæ euidens, & quasi per se notum, vt vero clarius pateat, aduertere oportet, aliud esse loqui de offensa, quæ consistit in actione, aliud de damno, quod in rebus ipsis positum est: nam huic damno respondet restitutio proprie sumpta, priori vero offensioni respondet satisfactio, licet interdum soleant hæ voces confundi, vt notauit Diuus Thomas in quarto dist. 15. quæst. prima, articulo primo, quæstiuncul. secunda, & latius articul. 5. quæstiuncul. prima, vbi recte declarat, aliquando separari satisfactionem à restitutione, & è contrario, aliquando vero posse vtriusque obligationem simul coniungi, seu ex eodem actu oriri. Et in hoc peccant ex parte obiectiones factæ, quia hæc duo multum confundunt. Illa ergo propositio, quod offensa crescit ex dignitate personæ offensæ, non intelligitur de iniustitia, per quam in rebus, seu bonis externis inæqualitas committitur, nam hæc crescit ex qualitate, vel quantitate rei acceptæ, quia tota inæqualitas in subtractione, detentione, vel damno in tali re dato consistit. Intelligitur ergo de offensa, quæ consistit in iniuria, contumelia aut inhonoratione personæ, quam ipsum nomen offensæ proprie significat. Et sic propositio vniuersaliter vera est, & certa, quia quo dignior est persona, quæ offenditur, eo maior est inæqualitas, & improportio, & ideo maior etiam iniuria.

Stat principium supra iactum. *Probatur veritas principii offensã crescere ex dignitate personæ offensæ.* *Nota ad solutionem impugnationem.*

Et hinc patet responsio ad primam partem obiectionis, negamus enim assumptum, nimirum propositionem non esse vniuersaliter veram: instãtia vero, quæ de furto affertur, non est ad rem, quia furtum, vt furtum, non est iniuria personalis (vt sic dicam) sed realis, & ideo ex quantitate rei mensuratur, per 65.

Soluitur prima impugnatio.

se loquendo, non ex conditione personæ. Dico autem, *per se loquendo*, nam si attenta conditione personæ contingat, illam ex ablatione talis rei maius damnum in aliis bonis pati, vt in salute, si sit pauper, vel lucris, si sit artifex, tunc crescit iniuria ex conditione personæ, cui fit, non per se, sed quasi per occasionem, quia tali conditione eius supposita, res furto ablata, vel moraliter censetur maioris æstimationis, vel non est sola materia iniuriæ, sed cum illa coniungitur omnis alia res, in qua talis persona propter illius carentiam damnificatur. Loquutus sum etiam de *furto, vt furum est*, quia si cum furto coniungatur contumelia, vel contemptus personæ, quæ suis bonis priuatur, tunc furto coniungitur offensio personæ, & ideo, licet furtum in ratione furti non sit maius, in ratione offensæ poterit esse maius, vel ratione modi, vel propter maiorem dignitatem personæ. Et sic dixit D. Thomas dicto articul. quinto, quæstiunc. secunda, in rapina, verbi gratia, coniungi cum iniustitia furti offensionem personæ, cui violentia facta est, quia per illam specialis iniuria, & contumelia ei facta est. Et similiter furtum commissum contra regem in domo, & bonis eius, vel per vim factam, aut personæ eius, aut ministris eius, peculiarem inde habet malitiam, & iniustitiam pertinētem ad offensionem personæ, quæ erit maior ex dignitate personæ, & maiori pœna digna, etiam si furtum in ratione furti maius non sit, nec ad maiorem restitutionem obliget.

66. *In ratione diuinæ offensæ vnum peccatum alio maius esse potest.*

Addimus vero vlterius, priorem hanc partem illius secundi fundamenti non esse cum præcisione, seu exclusione intelligendam, sed solum vt simplicem affirmationem denotantem principalem radicem augmenti offensæ, quod ex conditione personæ offensæ quasi per antonomasiam iunii dicitur, non tamen quod in rigore ab illa sola sumatur. Nam circa eandem personam regiam, verbi gratia, potest esse maior, & minor offensa, ergo signum est, non augeri offensionem ex sola dignitate personæ. Et ita etiam respectu Dei mihi non est dubium (quicquid alii sentiant) vnum peccatum mortale esse maius alio, etiam in ratione iniuriæ, & diuinæ offensæ, qa pōt fieri maiori libertate, temeritate, & audacia, & per actionem magis offensiuam diuinæ maiestatis. Vnde consequenter concedo ad secundam partem obiectionis, peccatum mortale non habere in ratione iniuriæ Dei infinitam malitiam intensiuè, quia sicut potest augeri, & minui ex aliis conditionibus, ita etiam potest ex eis limitari, vt finita simpliciter sit, imo, nisi limitari possit, non apparet quomodo sub ea ratione augmentum, vel diminutionem accipere possit, quia in re infinita simpliciter sub aliqua ratione non videtur id posse locum habere. Offensa igitur personæ infinitæ dicitur inde accipere infinitatem quandam quoad speciem suam, quia altioris ordinis est, & ex ea parte sine proportione excedit offensam personæ finitæ. Quomodo autem hinc non eneruetur fundamentum positum ex dicendis patebit.

Solutio 2. quoad primam partem.

67. *Soluitur eadem quoad secundam partem.*

Simili modo accipienda est altera pars illius fundamenti de valore satisfactionis sumendo ex parte personæ satisfacientis: est enim verissima in vi simplicis affirmationis absque particulæ exclusiuæ additione. In quo sensu, & Diuus Thomas, & alii Theologi illam tradunt. Neque auctores contrariȩ sententiæ eam negare audent, cum sit moraliter euidens quia, iuxta communem hominum æstimationē, satisfactio exhibita personæ nobili ab ignobili per actiones reuerentiæ, & humiliationis, quasi nihil reputatur, exhibita vero à persona excellente plurimum æstimatur. Quia cum inferior persona excellentiori se submittit, nihil fere illi præstat, cum ex propria cōditione ad id teneatur, quod secus est, quando persona excellētis dignitatis satisfactionem exhibet. Nihilominus tamen etiam partē hanc fatemur non esse cum exclusione accipiendam, quia eadem etiam persona potest maiorem, vel minorem satisfactionem offerre respectu personæ eiusdem dignitatis. Nam ex duobus hominibus, vel in sanctitate, vel in malitia æqualibus vnus potest maiorem satisfactionem Deo offerre, quam alius, vel maiori contritione, & affectu se ad illum conuertendo, vel meliora opera ad satisfaciendum præstādo. Et ratio à priori est, quia valor satisfactionis non est ex sola dignitate personæ, sed etiam ex qualitate actionis, & ex aliis conditionibus consurgit.

Potest quis satisfacere Deo plus alio, cui sit sanctitate par.

Et hoc etiam suadet exemplum in vltima obiectione tactum: alia enim, quȩ ibi afferuntur, non sunt ad rem, quia de restitutione procedunt, in qua seruari potest æqualitas sine consideratione qualitatis, seu conditionis personæ restituentis, non vero procedūt de propria satisfactione, de qua loquimur, nam in illa non potest qualitas satisfactionis, ac subinde nec æqualitas sine respectu ad qualitatem personæ satisfacientis spectari, nam inde sumendus est præcipuus valor eius, etiamsi non ex solo illo capite talis valor consurgat, vt dictum est. Quocirca etiamsi contingat, actionem exhibitam à persona inferiori, & vili, propter alias circumstantias esse magni valoris, & æstimationis, nihilominus ex conditione personȩ semper erit minor, quam esset similis actio à nobiliori persona exhibita. Imo fieri potest, vt, licet actio aliqua exhibita à persona inferiori in ratione beneficii non paruam æstimationem habeat, nihilominus in ratione honoris, ac proinde satisfactionis, quasi nihil sit, cum tamen eadem actio exhibita à persona digniori possit esse vera, & condigna satisfactio. Quod optime declarari potest exemplo in obiectionibus allato: si enim persona inferior, aut seruilis, quæ grauiter offendit dominum, aut excellentem personam, pro tuenda illius vita, suam euidenti periculo exponat, magnum quoddam, beneficium illi confert, non tamen proprie honorat, nec formaliter (vt sic dicam) pro iniuria satisfacit, sed beneficium exhibet, quo possit per quandam veluti æquiparationem quasi mereri, aut redimere debitum iniuriæ, at vero si persona æqualis, vel maioris excellentiæ id faceret pro persona offensa, in magnum eius cederet honorem, & ideo non solum beneficium, sed etiam propriam satisfactionem condignam illi præstaret. Sēper igitur dignitas personæ satisfacientis ad veritatem, & æqualitatem satisfactionis plurimum cōfert, imo semper est moraliter necessaria, licet non ex illa sola valor satisfactionis sumatur, vt declaratum est.

68. *Quid præcedat in restitutione, & non in satisfactione vera ... tra.*

Ex his ergo principiis sic declaratis dicimus, optime concludi rationem intentam. Quia iniuria, quam homo, peccando mortaliter, Deo facit, adeo est infinita ex infinita maiestate Dei offensi, vt illa eadem persona omnino inæqualis, & improportionata sit ad reddendam Deo satisfactionem æqualem. Quia comparata illa persona vt satisfaciens ad Deum tali iniuria affectum, omnino inuenitur inferior, & impotens ad satisfactionem æqualis valoris exhibendam. Primo quia si homo spectetur ratione suæ naturalis conditionis præcise, comparatione Dei est quasi nihil, & quicquid honoris illi potest exhibere, minus est, quam excellentiȩ diuinȩ respondeat, ac debeatur. Si vero vltra hoc consideretur status inimicitiæ diuinæ, in quo peccando cōstitutus est, ratione illius indignus est omni bono, & quicquid Deo exhibeat, non potest habere condignitatem ad satisfaciendum pro priori offensa. Accedit, quod Deus non est capax alicuius beneficii, quod à creatura suscipere possit, ne dum ab inimico, ergo neque isto modo potest tam vilis persona compensare iniuriam Dei, etiamsi inter homines aliqua ratione id possit contingere, vt explicuimus. At vero neque per modum seruitii, vel honoris id potest ad æqualitatem præstare, non solum quia per hoc quasi nihil exhibet Deo, cum totum hoc illi debeat ex conditione sua, sed etiā quia ratione sui status quicquid facit, nullius est valo-

69. *Homo ... dum ... potest ... quam Deo satisfacere ... pro iniu... illata.*

valoris apud Deum, quantum est ex parte operantis, cuius conditio in satisfactione maxime attenditur.

70. *Corruit primum obstaculum.* Vnde non obstat primo, quod iniuria Dei non sit in suo ordine infinita intensiue, quia satis est, quod habeat infinitatem quandam, cui alia æqualis, & proportionata non possit in satisfactione inueniri, si exhibeatur ab eadem persona, quæ iniuriam intulit: quia non solum non habet infinitatem aliquam ex parte satisfacientis, vt esset necessarium ad constituendam proportionē, sed etiam status eius diminuit, & deprimit satisfactionem ad tam infimum gradum vt nō possit in illo ita crescere ex aliis circumstantiis, vt possit cum iniuria diuina comparari. *Secundum etiam non obstat.* Atque hinc etiam non obstat secundo, quod in præcedenti capite in secunda ratione oppositæ sententiæ dicebatur, tantam bonitatem esse in actu dilectionis, quanta fuit malitia peccati. Nam licet hoc demus, considerando illos actus in rationibus bonitatis, & malitiæ pertinentibus ad alia genera virtutis, & vitii, nihilominus non est verum in ratione iniuriæ, seu offensæ contra iustitiam, & satisfactionis ex iustitia debitæ, cuius valor ex personarum circumstantiis consideratur, vt explicatum est. Potestq; à simili declarari, nā actus dilectionis Dei super omnia factus à peccatore ex auxilio prius natura, quam iustificetur, quoad bonitatem charitatis, tantam habet, quantam malitiā habuit peccatum contra charitatem, & nihilominus non habet tantam efficaciam ad merendam de condigno gratiam, vel æternam vitam, quantam habuit peccatum mortale ad expellendam gratiam, & ad merendam æternam pœnam, ergo idem cum proportione est de valore, seu efficacia ad satisfaciendum, quia sicut valor meriti, ita & valor satisfactionis ex qualitate personę pendet. *Ad reliqua quæ ibi obiiciebantur.* Et ita cessant cætera omnia quæ in illa ratione adducebantur. Omnia enim supponunt, tam efficacem esse actum bonum ad restituendum hominem in priorem rectitudinem, quantum fuit peccatum ad deordinandum hominem: quod falsum est, quia illa inæqualitas, quā fecit peccatum inter Deum & hominem, non potest efficaciter per actum contritionis ad æqualitatem reduci, & ideo neque potest homo ad priorem rectitudinem restitui, nisi acceptatio, seu remissio Dei interueniat.

71. *Vltimum soluitur.* Nec denique obstat quod dicebatur, actum contritionis, seu dilectionis, eo quod fiat ex gratiæ auxilio, & excellentioris ordinis sit, habere vim sanctificandi hominem, & consequenter constituendi illum in statu, in quo possit ad æqualitatem satisfacere. Primo quia falsum supponit, scilicet, actum contritionis posse sanctificare hominem formaliter, & per se esse formatum absque alia gratia sanctificante personam, vt cap. 12. & 13. ostensum est. Secundo quia cum dicitur actus satisfacere ad æqualitatem, quia sanctificat, petitur principium, quia vt actus sanctificet expellendo peccatum, & peccati debitum, necesse est, vt habeat valorem ad satisfaciendum æqualiter. Quomodo enim potest operans actione sua extinguere debitum, nisi soluat æqualiter. *Remissio peccati per gratiam non est per modum satisfactionis, sed condonationis.* Et ideo non est eadem ratio de habituali gratia, & de actu ipsius hominis, nam per gratiam fit remissio, non per modum satisfactionis, sed per modum condonationis, quam ipsa gratia secum affert: & ideo tunc solus Deus tollit peccatum, non ipse homo illud à se expellit, quod secus est, si peccatum per actum hominis expellitur, nam tunc expulsio peccati non fit per modum liberalis remissionis, sed per modum æqualis solutionis, ac proinde per modum satisfactionis condignæ. Quapropter non potest actus esse sic satisfactorius, quia expellit peccatum, sed potius vt expellat, necesse est, vt supponatur sufficienter satisfactorius; ergo non ideo est satisfactorius ad æqualitatem, quia sanctificat animam, sed potius quia satisfactorius esse supponitur, ideo sanctificabit: nam magna pars sanctificationis est expulsio peccati. Tertio id amplius declaro, quia ad iudicandum de valore illius actus ad satisfaciendum consideranda est conditio personæ operantis, prout est principium talis actus, & vt se habet prius natura, quam illum eliciat, vt sic autem, non est persona sancta, nec grata, quia vsq; ad illud instās supponitur in statu peccati, & in illo puncto nondum intelligitur ab illo statu peccati immunis; ergo ex circumstantia personæ, vt operantis, & offerentis satisfactionem, non potest ille actus habere valorem ad satisfaciendum Deo ratione effectus formalis eiusdem actus, qui effectus & est posterior natura, & non potest excedere qualitatem, & æstimationem moralem, quam ex suis principiis talis actus habere potest. 72.

Confirmatio à posteriori. Denique hoc potest à posteriori confirmari, quia per contritionem eodem modo remittuntur peccata mortalia, siue sint multa, siue vnum tantum, siue sint grauissima, siue minora, ergo signum est, non fieri remissionem per modum æqualis satisfactionis. Probatur consequentia, quia maior iniustitia, vel offensa inuenitur in vno peccato, quam in alio, & maior pœna æterna respondet multis, & grauioribus peccatis, quam paucis, vel minoribus, ergo fieri non potest, vt vnica contritio, etiam minima, sit æqualis satisfactio pro omnibus, alias oportebit dicere, quālibet contritionem esse infinite satisfactoriam, & valorem habere ad satisfaciendum pro quibuscunque peccatis etiamsi &, in grauitate, & in multitudine in infinitum multiplicentur, quod certe incredibile est, & sine fundamento assereretur. Quod alio etiam signo ostendi potest, nam de facto per contrionem nō consequimur remissionem totius pœnæ temporalis pro peccatis remissis debitę, quod potest contingere, etiamsi peccata remissa pauca sint, vel vnum tantum ergo signum est, non esse in illo actu infinitum valorem ad satisfaciendum. Eo vel maxime, quod plus esse videtur, consequi remissionem pœnæ æternæ, debitæ centum grauissimis peccatis mortalibus, quā obtinere remissionem pœnæ æternæ, & temporalis debitæ pro vno peccato: & nihilominus ad priorem remissionem sufficit quælibet contritio, etiam minima, & non sufficit ad posteriorem, ergo signum est, non fieri talem remissionem per condignitatem, & æqualitatem satisfactionis. *Contritio ex se non est æqualis satisfactio pro peccato.* Ac denique si quælibet contritio esset æqualis satisfactio pro peccato, & pro pœna æterna, etiam totam pœnam temporalem tollere deberet: nam vbi est facta æqualis solutio, nullū debitum remanere potest. Vel saltem si vno actu tollitur pœna æterna per vim iustitiæ, profecto per secundum actum contritionis circa eadem peccata remissa tota pœna temporalis remittenda esset, quod tamen cum fundamento dici non potest. *Concluditur superior discursus.* Concludimus ergo, peccatorem per vltimam dispositionem ad gratiam per auxilium gratię elicitam non habere potestatem ad satisfaciendum Deo ad æqualitatem pro iniuria, in illum peccando, commissa.

Tertia assertio. Contritioni, vel dilectioni non deberi connaturaliter immediatam peccati remissionem.

73. *Assertio. 3. resolutioq; capitis.* Vnde tandē dicimus tertio, actum contritionis, vel dilectionis nō esse talem formam, cui immediate sit connaturaliter debita remissio peccati, tanquam propriæ formæ expellenti peccatum. Hæc assertio facile probatur ex dictis, quia vel hæc remissio esset debita illi formæ solum quatenus est quædam qualitas recte afficiens voluntatem hominis in ordine ad Deū, vel quatenus actus satisfactorius est. *Probatur assertio.* Primum dici non potest, propter omnia adducta in cap. 8. & 13. quia hæc remissio peccati non debetur illo modo nisi formæ perfecte iustificanti, & quasi deificanti hominem, hoc autem non præstat solus actus, vt ibi probatum est, ergo nec est forma, cui eo titulo remissio peccatorum immediate debeatur. Altera vero pars de actu vt satisfactorio probatur, quia vel est

est sermo de satisfactione secundum æqualitatem, seu condignitatem, vel secundum congruitatē. Prior vel nunquam inuenitur in actu contritionis, vel amoris, vel si aliqualiter in talem actum conuenire potest, necesse est, vt supponatur peccatum remissum per gratiam, vt explicatum est, ergo talis actus nō est forma, cui debetur illa remissio, sed illam supponit. Posterior autem satisfactio secundum congruitatem inuenitur quidem in contritione, etiā vt ordine naturæ gratiam habitualem, & remissionem peccati antecedit, tamen illa non sufficit, vt ipsi contritioni, tāquam propriæ, & immediatæ formæ sanctificanti, remissio peccati debeatur. Primum supponimus ex dicendis libr. sequenti, & 12. idq; ad summum probatur illis rationibus, quibus alii probare conantur, huiusmodi actum sanctificare, vel satisfacere ad æqualitatem. Nam ad congruitatem hanc connaturalem non est necessaria tota illa perfectio, æqualitas, vel proportio, quam nos consideramus, sed satis est, quod huiusmodi actus est optimus, & perfectissimus, quē peccator offerre potest Deo, quia est perfecta conuersio ad ipsum, & de se opponitur obliquitati, & cōuersioni peccati, quia vnit animam Deo super ōnia, quæ illam ab ipso auertere potuerunt. Et hoc est satis, vt contritio ex natura sua sit aliqualis satisfactio de se apta ad iustificationem, quamuis ad illam obtinendā liberalem Dei acceptationē requirat, & ideo de facto non sit sufficiens satisfactio, nisi supposita lege, & institutione Dei, qua talem satisfactionē à peccatore exigit, & illa decreuit esse contentus. Nam hac lege posita, iam peccator exhibet, quod potest, & quod creditor vult, & ita eius satisfactio dicitur cōgrua, aptitudine quidem, ex natura rei, actu vero, ex institutione, & acceptatione diuina.

Cōtritio, ex acceptatione Dei, est congrua satisfactio pro peccato.

74. *Contritio est dispositio formæ expulsiuæ peccati.*

Nihilominus vero probatur alterum membrum, quia hoc satis non est, vt actus contritionis sit forma, cui immediate peccatorum remissio debeatur, sed ad summum vt sit congrua dispositio ad formā, quæ natura sua talem remissionem secum afferat. Vnde hinc potius sequitur, actum non esse formam expellentem peccatum, quia dispositio ad formam licet connaturaliter postulet formam, non tamen expellit formaliter contrariam formam, sed ad summum dispositiue, vt in naturali generatione, & corruptione substantiæ videre licet, ergo quamuis actus charitatis v.g. sit ex natura sua dispositio ad habitum charitatis, & consequenter ad habitum gratiæ, per quem formaliter expellitur peccatum, nō propterea remissio peccati debetur illi actui, tanquam formæ immediate repugnanti peccato, sed solum vt dispositioni.

Contritio non est in rigore sufficiens sed congrua dispositio.

Quin potius, vt dicebam, quia illa dispositio non adæquat offensionem peccati, in rigore non est naturalis dispositio omnino sufficiens in tali subiecto, sed est congrua dispositio, quę ab homine cum diuino auxilio exhiberi potest, & propterea acceptatur à Deo vt sufficiens; quia non exigit ab homine plus, quam cū diuina gratia possit. Vnde obiter intelligitur, in rigore loquendo, maiorem quandam proportionem, saltem moralem, habere illum actum in subiecto carēte peccato, vt præparet illud ad infusionem habitus, quam habeat in peccatore, quia subiectū carens peccato minus resistit, vt fuit in Adamo, & in Angelis in sua prima creatione. Est ergo ille actus conueniens dispositio ad remissionem peccati, vt dixit Conciliū Tridentinum, non vero forma.

CAPVT XV.

An forma necessaria ad excludendum peccatum, sit proprius habitus infusus & ab anima, eiusq; potentiis realiter distinctus?

1. *Forma expellens peccatum est habitus.*

Ex dictis in superioribus manifeste concluditur, peccatum remitti per aliquam formam permanentem in homine iustificato per modum habitus. Nam ostēsum est, peccatum expelli per realem formā inhærentem, & præterea probatum est, hanc formam non esse actum, ergo necessario relinquitur esse formam permanentem per modum habitus. De hoc autem habitu tria supersunt declaranda. Primo an hoc sit intelligendum de habitu proprio, & realiter infuso animæ? Secundo an de habitu gratiæ, vel charitatis, vel vtroque simul? Tertio an de illo solo, vel alicui coniuncto?

Triplex quæstio totidem capitibus explicanda.

2 *Ioannis Vincent. opinio singularis admodum.*

Primum propono propter singularem opinionē Ioannis Vincentii, quam supra huc remisi, & ex parte tetigi in libro præcedenti cap. 3. Ille enim in Relect. de Grat. Christi quæst. 1. paulo post 6. concl. prius quidem solum dicit, non esse de fide iustificationem fieri per proprios habitus infusos realiter distinctos ab anima, & potentiis eius, etiam si de fide sit, fieri per realem, & habitualem, ac spiritualem, supernaturalēq; animæ immutationem in illa manētem, etiam dum ab actibus cessat, quia posset, inquit, hæc immutatio fieri per aliquem modum realiter indentificatum animæ, aut voluntati, & formaliter ab illa distinctum. Vnde plane sentit, hunc modum esse possibilem, licet affirmare non audeat, iustificationem ita nūc fieri. Subiungit tamen, quod si fieret, in adultis, fieret per proprium eorum actum dilectionis Dei super omnia. Postea vero loquens non tantum de possibili, sed etiam de facto, hæc verba profert. *Et existimo (quāquam nonnulli ex nouioribus Theologis contradicant) quod ipse charitatis actus ex propria sui natura, & ratione vim habet efficiendi immutationem prædictam in voluntate creata, cuius ratione voluntas, etiamsi Deus ei non infunderet charitatis habitum, habitualiter maneret conuersa ad Deum.* De qua conuersione dicit inferius, quod sine alio habitu constitueret animam formaliter *Deo gratam, dilectam, & obiectum proportionatum diuinæ amicitiæ*, ac subinde, *à peccato, immunem.* Ex quibus verbis colligimus primo, hunc auctorem non tribuere hanc immutationē actui dilectionis formaliter, sed effectiue: vult enim esse effectum physicum, & non vitalem, sed, *habitualē*, id est, (vt declarat) *permanentem in volūtate cessante actu*, quod repugnat effectui formali eiusdem actus, ergo tribuit illum effectiue, quia non vult fieri tantum dispositiue, tum quia expresse dicit, actum habere vim efficiendi illam mutationem, tum quia hanc ponit differentiam inter adultos, & paruulos, quod in paruulis, qui non habent actus, Deus solus potest immediate facere illam immutationem, quia formaliter nō requirit actum vitalem, licet ab adultis possit per illum fieri. Secundo colligo ex sententia illius auctoris, actum charitatis ex natura sua habere vim faciēdi dictam immutationem habitualem in voluntate, expressis enim verbis asserit, *quod ipse actus charitatis ex propria sui natura, & ratione vim habet efficiendi immutationem prædictam in voluntate creata.*

1. Illatio.

2. Illatio.

3. Illatio.

Ex quo vlterius infero tertio, non posse illum auctorem, consequenter loquendo, cum probabilitate negare actum charitatis de facto nunc facere illam immutationem in voluntate peccatoris. Probatur quia ille actus habet naturalem virtutem effectricem talis immutationis, sed in vsu illius virtutis non est agens liberum, sed ex parte sua naturaliter, id est, necessario operatur, sicut actus naturalis virtutis, licet libere fiat à voluntate, naturaliter efficit habitum quantum potest. Ergo sicut actus charitatis non potest illam mutationem efficere, ita etiam illam facit. Probatur cōsequentia, quia nihil est, quod impediat. Aut enim esset ex parte subiecti, seu passi, aut ex parte Dei: aliunde enim non pōt cogitari impedimentum, cum illa efficientia ab aliis, causis, aut conditionibus non pendeat; neutrum autem illarum dici potest: ergo. De primo videtur res euidens, quia subiectum illius efficientiæ est ipsa voluntas, quæ de se est capax illius immutationis, vt supponitur, & est coniunctissima principio efficienti, cum sit in ipsa, & non habet

Probatur.

habet habitum, vel aliam formam, quæ posit illam immutationem impedire. Nam peccatum habituale non potest illam impedire, tum quia nihil physicum est, præter carentiam habitus, vel illiusmet modi habitualis, solumque addit moralem respectum, tum etiam quia actus dicitur habere hanc efficaciam contra ipsum peccatum. Alterum etiam membrum de Deo probatur, quia ex parte Dei solum potest requiri concursus generalis proportionatus tali causæ secundæ. At Deus non denegat alicui causæ secundæ habenti natiuam actiuitatem cum aliis requisitis ad agendum concursum ei connaturaliter debitũ, ergo Deus non ponit impedimentum illi effectui negando concursum. Ergo necessario efficit nunc contritio talem immutationem in peccatore, ergo frustra dicitur hanc immutationem habitualem esse possibilem & negatur, nunc fieri.

4. *Impugnatio euasionum.* Dicetur forte, Deum præuenire voluntatem infundendo habitus proprios, & realiter distinctos, & ita impedire actum, ne aliam immutationem habitualem efficiat. Sed contra hoc est primo, quia si causa secunda habet vim agendi sufficientem, non est, cur illam Deus impediat, & præueniat. Imo si habitualis illa immutatio, quam naturaliter efficit actus charitatis, sufficit ad habitualem eius conuersionem, rectitudinem, & iustificationem realem, & inhærentem perseueranter, superuacaneus est alius habitus, quem Deus infundit. Potest tamen responderi ex sententia illius auctoris, illam habitualem dispositionem, quam efficit actus, non habere vim ad eliciendum similem charitatis actum, & ad hoc infundi habitum. Sed hoc in primis gratis dicitur, cur enim conuersio illa habitualis, quam dicitur efficere habitus virtute sua natiua, non inclinabit ad similes actus? Et si inclinat, cur non erit illorũ principium? Nam omnis habitualis dispositio per actus genita ad similes inclinat, estque illorum principium: neque afferri potest ratio, cur hoc negetur huic habituali dispositioni, quã facit actus charitatis, potius, quam aliis. Et præterea hinc confirmatur argumentum factum, quod de facto actus charitatis efficiat illam dispositionem habitualem, & euasio data refutatur. Nam si illa dispositio non est principium efficiens actus, est omnino diuersæ rationis ab habitu infuso, qui est principium actus, ergo licet Deus infundat habitum, nihilominus actus charitatis illam habitualem immutationem sibi connaturalem faciet: nam cum illi effectus sint diuersarum rationum, vnus ex natura rei non impediet alium, ergo Deus ex vi infusionis habitus non impedit efficientiam actus, ergo si non denegat concursum sola sua voluntate, vt probatum est, non est vnde illam efficientiam actus impediat, erunt ergo simul, neque proprie loquendo, vna præueniet aliam, cum non sit vna causa alterius, sed concomitanter se habeant.

5. *Dicta doctrina refutatur.* Hoc autem admitti non posse, multis modis probari potest. Primo quia alias nunc de facto daretur in homine duplex causa formalis iustificationis homini inhærens: nam illa dispositio, vel immutatio, quam facit actus, dicitur esse sufficiens, & habitus infusus sine dubio est sufficiens, vt idem auctor non negat: consequens autem parum consentaneum est Concilio Tridentino ponenti vnicam causam formalem iustificationis, eamque in iustitia infusa constituenti. Secundo inferri potest, per peccatum mortalem non amitti omnem habitualem conuersionem supernaturalem in Deum, neque omnem iustitiam supernaturalem, quod dici non potest, vt per se constat. Sequela probatur, quia per vnum actum non amittitur dispositio habitualis acquisita per actum, præsertim si per plures actus firmata sit. Ergo licet homo peccando, priuetur omnib⁹ habitibus infusis, non statim destruetur illa conuersio habitualis physica, & realiter identificata cum potentia, quam actus dilectionis effecit, nam illa re vera est acquisita per actus, & non est infusa, & actuale peccatum non est illi formaliter oppositum, tum quia actus, & habitus non formaliter opponuntur, tum quia illa conuersio facta est per actum amoris Dei, & peccatum non est formale odiũ Dei, sed virtuale, seu interpretatiuum moraliter, & eadem ratione neque effectiue poterit vnum peccatum illam dispositionem habitualem corrumpere, tum quia fieri potest, vt sit magis intensa, & radicata, quã sit contraria actiuitas vnius actus; tum etiam quia actus peccati sæpe non potest inducere, nisi habitũ vitii, qui non est physice repugnans cum illa habituali dispositione. Imo aliquando nihil physicum potest efficere in potentia, quia in omissione consistit, tum denique quia alias quoties peccator conuertitur ad Deum, per dilectionem efficiendo in voluntate sua illam habitualem dispositionem, excluderet vitium, vel habitualem conuersionem physicam, quam peccatum reliquit, quod probabile non est.

Certum ergo existimo in primis, de facto non fieri in peccatore, cum conuertitur per dilectionem Dei, habitualem dispositionem physicam permanentem in voluntate, distinctam ab habitu infuso, & de se, ac natura sua expulsiuam maculæ peccati formaliter. Hoc enim conuincunt rationes proxime factæ, & sufficienter sumitur ex Concilio Tridentino, vt statim ponderabo. Deinde non minus certum esse censeo, actum charitatis non habere vim effectiuam talis dispositionis habitualis sibi connaturalem. Hoc etiam persuadent priores rationes, nulla enim ratio probabilis afferri potest, cur illam non efficiat de facto, si ex natura sua potens est illam efficere. Et addi potest alia ratio, quia illa habitualis dispositio, etiãsi sit distincta ab habitu charitatis infusæ, dicitur esse supernaturalis, hoc enim dictus auctor expresse affirmat, & necessario sequitur ex eius sententia, cum dicat, illam immutationem per se sufficere ad formaliter sanctificandum hominem, & gratum ac dilectum, & amicum constituendum. At vero actus infusus non habet naturalem vim actiuam supernaturalis habitus, vel (quod perinde est) dispositionis permanentis per modum habitus. Alias meliori, & faciliori ratione diceretur, actum charitatis Dei habere vim efficiendi proprium habitum virtutis charitatis realiter distinctum à potentia, & similium actuum productiuum, sicut per actus ordinis naturalis fieri solet: hoc autem non admittunt Theologi, vt libro sequenti, & vltimo videbimus, ergo neque talis actiuitas fingenda est in actu charitatis respectu illius habitualis conuersionis. Confirmari etiam hoc potest ex naturalibus actibus, habent enim maiorem vim actiuam ad immutandam potentiam sibi proportionatam connaturaliter, quam habeant actus supernaturales, & excedentes capacitatem naturalem potentiæ, sed actus naturalis dilectionis Dei, præter conuersionẽ actualem, quam formaliter confert, non confert aliam permanentem in potentia, & identificatam realiter cum illa, neque vllus philosophorum talem immutationem in potentia permanentem excogitauit, aut intellexit, sed solam acquisitionem habitus, qui sit propria qualitas realiter distincta à potentia, ergo nec in ordine supernaturali intelligi potest talis modus immutationis, nec actui supernaturali tribui potest connaturalis efficacitas ad illam efficiendam. Denique pari ratione diceretur, conuersionem habitualem ad creaturam, quam relinquit actuale peccatum cum virtuali auersione à Deo, esse aliquid physicum in voluntate distinctum ab habitibus vitiorum, & identificatum realiter cum voluntate, quod nec ab aliquo assertum est, nec intelligi potest.

6. *Duo certa sunt ad quæstionis resolutionem.*

7. *Non est possibilis talis immutatio* Vnde vlterius colligo, illum modum physicæ, & inhærentis immutationis habitualis supernaturalis, & realiter identificatæ cum voluntate non solum non fieri, neque posse fieri per actum dilectionis infusæ,

sine aliquo quod distinguatur.

fusæ, sed etiam esse sine fundamento confictum, vixque intelligibilem. Probatur primo à posteriori, quia si ille modus habitus est possibilis, nullũ superest fundamentum ad asserendum, vel gratiam, vel virtutes potentiarum, siue infusas, siue acquisitas, esse res, qualitates, aut formas realiter distinctas ab anima, & potentiis eius: nam omnia, quæ de illis vel experimento cognoscuntur, vel scribuntur, dicentur posse saluari per modos formaliter tantum distinctos à potentiis, imo etiam de ipsis actibus id dici posset. Cur enim potest voluntas habitualiter mutari, & physice, ac realiter aliter se habere, quam antea per modum realem, seu formalitatem realiter identificatam cum illa, & non poterit etiam actualiter se habere aliter, quam antea per solum actualem modum sine actu realiter distincto? Nam licet actus sit vitalis, dici poterit esse modus quidam pendens ab actuali influxu vitæ.

Probatur 1.

Probatur 2.

Secundo probatur, quia voluntas v.g. est natura sua ita indiuisibilis entitas, vt nec intendi, nec remitti valeat, vel nouo modo inclinari, aut immutari per modum intrinsecum identificatum cum illa, sed solum per modum potentiæ passiuæ, ac receptiuæ plurium qualitatum, vel actionum, aut affectionum, seu habituũ, ergo non potest intelligi, quod in se recipiat physicam, & inhærentem mutationem supernaturalem, per quam ad hunc, vel illum finem, vel obiectum conuertatur, siue actualiter, siue habitualiter, siue illa in se efficiat talem modum, siue Deus solus illum efficere dicatur, quia repugnantia est in ipso obiecto, seu effectu, nimirum, quod nouus effectus formalis absolutus, & realis, qui ex natura sua propriam formã requirit, sine illa fiat per solam formalitatem, seu modum, qui realiter idem sit cum potentia, quæ immutari dicitur. Vt si quis diceret posse Deum facere, vt expellantur tenebræ ab aere sine lumine per immutationem aeris secundum aliquem modum illi identificatum, qui verbis dici, at explicari, aut mente concipi profecto non potest. Item fieri non potest, nec intelligi, quod anima in substantia sua immutetur supernaturaliter, & fiat particeps diuinæ naturæ sine additione alicuius propriæ formæ realiter ab illa distinctæ, per solum modum aliquem illi realiter identificatum, ergo nec de voluntate potest intelligi, quod in ea fiat noua inclinatio, & conuersio physica supernaturalis ad Deum, vt supernaturalem finem, sine noua forma ordinis supernaturalis per solum modum identificatum cum ipsa: nõ enim potest vnum magis, quam aliud intelligi, aut explicari.

Tenebræ nõ possunt expelli sine lumine.

8. Ex quibus tandem concludo, formam inhærentem, per quam expellitur peccatum, esse rem aliquam à Deo infusam habentem proprium esse supernaturalis ordinis, propriamque entitatem ab anima, vel voluntate realiter distinctam, & in ea permanentem, etiamsi ab actu contritionis, vel dilectionis esset. Vnde cõsequenter fit, illam esse qualitatem propriam pertinentem ad speciem habitus iuxta discursum factum in libro præcedenti cap. secundo. Et ex ibi dictis cum his, quæ contra præcedentem sententiam hic adiecimus, resolutio hæc sufficienter ratione cõfirmata relinquitur. Authoritate vero efficaciter probatur ex Concilio Tridentino sess. sexta capitulo septimo, cuius verba satis ponderauimus in præcedenti libro cap. tertio. Et sane qui attente considerauerit eius verba, statim intelliget, loqui Concilium de hac forma expellente peccatum, tanquam propria forma extrinsecus immissa, & infusa à Deo, & in homine permanente, quamdiu iustus est. Vnde licet affirmare non possimus esse proprie, & expresse de fide, hanc formam esse entitatem propriam, & realiter distinctam à tota anima cum suis potentiis, quia sub his terminis hoc non est definitum, & quia hæ metaphysicæ quæstiones ad fidem per se non spectant. Nihilominus assero esse rem certissimam, & quæ sine magno errore in dubium reuocari non potest: tum quia euidenter sequitur ex veritate definita, vt satis ostensum est: tum etiam quia definitiones fidei accipiendæ sunt secundum propriam significationem, quam verba definitionis habent secundum communem vsum Ecclesiæ, & Doctorũ eius intelligentiam. At vero cum Concilium dicit, remissionem peccatorum fieri cum interna hominis renouatione, per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum, certe nomine gratiæ, & donorum intelligit, sicut intelliguntur ab Ecclesia, virtutes, & formas superioris ordinis animæ inditas. Quæ in specie postea explicantur nominibus, *fidei, spei, & charitatis*, quæ verba esse intelligenda de fide, spe, & charitate distinctis ab actibus, supra ostendimus, nemo autem per has voces intellexit hactenus modos aliquos identificatos cum voluntate, vel intellectu, sed proprias formas, & virtutes, quæ sint principia talium actuum. De his ergo loquitur Concilium. Ac denique eodem modo loquitur sub nomine iustitiæ Dei, qua nos iustos facit, quamque vnusquisque recipit secundum suam dispositionem. Nam per iustitiam etiam non solent intelligere Philosophi, aut Theologi, nisi propriam quandam formam animæ, ita ergo loquitur Concilium. Neque ad obscurandam tam claram doctrinam, vel tantam certitudinem minuendam expedit fingere alium modum physicæ immutationis, & conuersionis supernaturalis identificatæ cum voluntate, ac permanentis post actum, & ex eius efficacia in ea relictæ, cum hoc non solum nullo fundamento nitatur, verum nec mente concipi possit, vt declaraui.

Resolutio capitis, & 1. q. sub titulo proposita.

Forma expellens peccatum distinguitur realiter ab anima eiusque potentiis.

Oppositum censetur erroneum.

CAPVT XVI.

Quænam sit habitualis forma infusa formaliter excludens peccatum?

1. HOc est secundum punctum in principio præcedentis capitis propositum, estque simile illi, quod supra de forma iustificante, quoad positiuum effectum, tractauimus, habet tamen nouam rationem dubitandi. Quia licet supra dictum sit, iustitiam inhærentem includere plures habitus, & vt est forma integre iustificans, coalescere ex pluribus habitibus, vt positiuum iustificationis effectum conferat, nihilominus dubitari potest, an idem sentiendum sit quoad effectum excludendi peccatum, quia peccatum, vt sic, non videtur includere priuationem plurium habituum infusorum, nec illis formaliter opponi, sed soli gratiæ.

Quæstio posita in tio cap. ... Confirmatio noua ratio dubitandi.

2. In hoc ergo puncto in primis suppono, habitus fidei, & spei, licet prærequirantur ad remissionem peccati, vel ex lege Dei, vel ex connaturali ratione talis iustitiæ, nihilominus non pertinere essentialiter, vel substantialiter ad remissionem peccati quoad culpam, neque ad integritatem talis effectus, vel formalis causæ eius. Prior pars supponitur vt certa, & clara, & satis à Concilio Tridentino definita sessione 6. cap. 7. vbi docet, peccatum nemini remitti, nisi simul habeat infusas tres virtutes fidei, & spei, &c. Et ratio est, quia istæ virtutes sunt per se necessariæ ad iustitiam infusam, vt supra declaratum est, *quia sine fide impossibile est placere Deo.* Idemque est de spe. Altera vero pars probatur, quia culpa peccati, prout manet transacto actu, per se non excludit habitus fidei, & spei. Quod quidem de aliis peccatis extra infidelitatem, vel desperationem est certum, nam talia peccata actualia illos habitus non excludunt, iuxta definitionem Concilii Trident. sess. 6. can. 28. ergo nec macula, seu habitualis culpa, quæ ex illis relinquitur, illos habitus excludit, vnde in peccatore simul cum peccato manent.

Fides, & spes non requiruntur essentialiter ad remissionem peccati.

Non quæuis culpa excludit eosdem, & spem.

3. Addo vero etiam culpam habitualem ex infidelitate, vel desperatione relictam non per se, ac necessario includere carentiam illorum habituum. Nam licet actuale peccatum hæresis, verbi gratia, destruat habitum

Infidelitatis habitualis culpa non necessario fidem excludit. Ct.

habitum fidei (ſiue effectiue, ſiue diſpoſitiue, vel demeritorie illum excludendo, quod infra tractabitur, & nunc non refert) nihilominus tota ratio peccati, & culpæ habitualis ex illo peccato actuali relictæ poteſt manere in homine, etiamſi habitus fidei, vel ſpei iterum illi infundantur. Nam ſi is, qui incidit in hæreſim, poſtea retractet errorem, & voluntate, ac mente integre ſe ſubjiciat Eccleſiæ, ac reuelationi diuinæ, incipiet credere fide infuſa, & illi infundetur habitus fidei, vt nunc ſuppono, & nihilominus ſi contritionem prioris lapſus non habeat, non iuſtificabitur, ac proinde in eodem ſtatu peccati quoad culpam permanebit. Ergo ſignum eſt, habitum fidei (& idem eſt de ſpe) non pertinere ad formam excludentem formaliter peccatum. Patet conſequentia, quia tunc non excludit tale peccatum, ergo nec diminuit illud quoad culpam, quia culpa non remittitur ex parte, & ex parte relinquitur, vt ſuppono, ergo talis culpa habitualis integra poteſt eſſe ſimul cum illo habitu, tam de lege, quam ex natura talis habitus. Vnde priuatio habitus fidei, quæ ſequitur ex peccato infidelitatis, non pertinet intrinſece (vt ſic dicam) ad habitualem culpam infidelitatis, quaſi conſtituendo illam vel integre, vel ex parte, vel materialiter, vel formaliter, nullo enim ex his modis concurrit ad conſtituendam illam culpam, quæ ſine illa priuatione poteſt integra manere, ſed vel eſt quædam pœna talis peccati, vt talis eſt, vel eſt effectus illius actus voluntatis, vt quædam phyſica, vel moralis diſpoſitio eſt, vt libro 11. dicemus. Et ideo licet poſtea infundatur, ſine gratia non remittitur aliquid culpæ, ſed aliqua pœna, quæ ſæpe remitti poteſt antequam remittatur culpa, vel etiam quia ſublata indiſpoſitione ad talem habitum Deus gratis confert illū, etiamſi culpam non remittat, quia ad hunc effectum adhuc ſubiectum eſt indiſpoſitum, ergo talis habitus, vel infuſio eius intrinſece non pertinet ad formam expellentem peccatum, etiam ſi talis forma ſine illo habitu non infundatur. Et idem eſt cum proportione de habitu ſpei, vt ex diſcurſu facto, applicando illum facile patebit.

4. *Aſſertio. 2.* Atque hinc ſecundo ſtatuimus, habitus virtutum moralium, vel etiam donorum intrinſece non pertinere ad formam excludentem peccati offenſam, ſeu maculam. Hoc in primis probari poteſt veluti à fortiori, quia perfectiores ſunt habitus fidei, & ſpei, magiſque neceſſarii ad iuſtitiam coram Deo, quam prædicti omnes, ſed fides, & ſpes formaliter non conſtituunt, vel cōplent formam expellentem peccatum: ergo multo minus prædictis habitibus id conueniet. Vnde multo minor eſt certitudo de omnibus illis habitibus, an pertineant ad iuſtitiam, quam de habitu fidei, & ſpei, vt ſuperiori libro viſum eſt. Et, ſaltem hypotethice loquendo, optime intelligimus, ſi abſq; his habitibus gratia, & charitas infunderentur, eſſe ſufficientiſsimas ad expellendum quicquid in peccatore rationem culpæ habet. Et è conuerſo quamuis poneremus, manere in peccatore virtutes morales infuſas (quod aliqui cenſent, non eſſe improbabile) recte, & facile intelligeremus totam rationem culpæ, & peccati in tali homine permanere, ergo ſignum eſt, neque tales habitus pertinere intrinſece ad formam expellentem peccatum quoad culpam, cum non habeant directam oppoſitionem cum illa, neque carentiam talium habituum, quæ nunc ſemper coniuncta eſt cum peccato mortali ſecundū veram doctrinam, pertinere formaliter, & intrinſece ad malum culpæ, ſeu ad conſtitutionem, vel integritatem peccati habitualis, vt rationem culpæ habet, quia tota culpa intelligitur integra ſine tali priuatione, ſeu cum contrario habitu. Pertinet ergo vel ad quandam pœnam cuiuslibet peccati mortalis, vel ad quendam effectum conſequentem expulſionem gratiæ, cuius iſta dona, & virtutes ſunt quaſi proprietates. Sicut etiam quando infunduntur ei, cui peccatum remittitur, non dantur, quia ſint per ſe, ac formaliter neceſſariæ ad expellendam culpam, ſed quia conſequuntur formam, per quam expellitur culpa.

Probatur à maiori ad minus.

5. *Difficultas cum ratione dubitandi pro vtraque parte.* Solum ergo ſupereſt difficultas de gratia, & charitate, an vtraque ſimul compleat illam formam, vel altera tantum, & quæ illarum effectum illum conferat. Et ratio dubitandi eſſe poteſt, quia peccatum in voluntate proxime exiſtit, illamque à ſuo fine vltimo auertit, ergo forma expellens formaliter peccatum in voluntate recipi debet, vt eam in finem ſuum conuertat, talis autem forma eſt, charitas. Item proxima diſpoſitio ad illam formam in voluntate exiſtit, ergo & ipſa forma. Item actuale peccatum proxime eſt in voluntate, ergo & habituale, quod nihil aliud eſt, quam actuale, vt moraliter perſeuerans, ergo forma expellens peccatum eſſe debet in voluntate, eſt ergo charitas. In contrarium vero eſt, quia licet anima per voluntatem ſe auertat, vel conuertat, nihilominus anima ipſa eſt, quæ principaliter in illam auerſionem, vel conuerſionem influit, & ideo ipſa eſt, quæ principaliter peccato maculatur, & fit digna odio Dei, ergo forma immediatius ſanctificans animam in eius ſubſtantia eſt forma excludens ab illa peccatum. Quod ſi quis dicat, his rationibus probari, formam hanc excludentem peccatum non eſſe vnam ſimplicem qualitatem, ſed coaleſcere ex gratia, & charitate, quibus & Deus ad hominem, & homo ad Deum conuertitur. Obſtare videtur, quia hinc ſequitur etiam peccatum habituale quoad culpam, & maculam eſſe partim in voluntate, partim in eſſentia animæ, & coaleſcere ex priuatione gratiæ, & charitatis. Hoc autem videtur inconueniens, nam inde fieret, culpam eſſe quid compoſitum, ac ſubinde eſſe quid diuiſibile, & poſſe partim remitti, & partim relinqui, vt ſi Deus alicui gratiam infunderet, & non charitatem, vel è contrario, quod ſine dubio facere poſſet.

Præoccupatio.

Gratia ſine charitate & è contra, poteſt infundi à Deo.

6. *Reſolutio.* In hoc puncto mihi dicendum videtur, formam expellentem peccatum eſſe gratiam habitualem ſanctificantem, quam nos cenſemus eſſe in eſſentia animæ, diſtinguique realiter à charitate. Veruntamen etiam ſi dicatur eſſe in voluntate, & eſſe eandem rem cum charitate, dicendum eſt, illam rem, vt habet rationem gratiæ, expellere peccatum, potius, quam vt habet rationem charitatis. Sententia hæc ſumitur ex D. Thom 1. 2. quæſtione 113. artic. 2. vbi ad remiſsionem peccati dicit eſſe neceſſariam gratiæ infuſionem & licet expreſſe non dicat eſſe neceſſariam, vt inductionem formæ expellentis formaliter peccatum, tamen ex ratione eius colligitur, ſic enim ratiocinatur. Deus remittit nobis peccatum, diligendo nos (vtique aliter, quam antea diligebat) ſed forma, qua nos conſtituit ſic diligibiles, ac dilectos ex parte noſtra eſt gratia, quæ eſt primus, ac per ſe effectus illius dilectionis Dei, ergo eadem forma gratiæ eſt neceſſaria ad remiſsionem peccati, non quomodocunque, ſed plane vt forma primario, ac per ſe peccatum expellens. Maiorem probat D. Thomas, quia peccatum eſt offenſa Dei, offenſa autem tunc remittitur offendenti, quando perſona offenſa pacatur illi: ſic ergo Deus nobis remittit culpam, quando pacatur nobis, pacatur autem nos diligendo, ergo dilectio eſt, per quam ex parte ſua nobis remittit offenſam. Minor autem, ſcilicet gratiam eſſe primarium terminū huius amoris, tanquam formam conſtituentem hominem, vt obiectum illius amoris, in ſuperioribus probata ſupponitur. Conſequentia autem eſt euidens, quia peccatum eſt quaſi forma cōſtituens hominem Deo inuiſum, & odio dignum, ergo forma, quæ conſtituit hominem amabilem Deo ſpeciali amore amicitiæ, eſt forma expellens peccatum.

Ratio Diui Thom.

7. *Scripturæ fundamentum.* Eſtque hæc ratio conſentanea verbis Chriſti Ioan, 14. *Qui diligit me, diligetur à Patre meo, & ego diligam eum.*

eum. Et infra. *Si quis diligit me, sermonem meum seruabit, & Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus,* vtique veniemus, & inhabitabimus per gratiam, tanquam in templo sanctificato, & à peccatis mundo. Eodemque modo consonant verba illa, *Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos.* Zachariæ primo, vbi, vt supra notaui, promittit Deus remissionem peccatorum homini, se ad illum conuertenti, & hanc remissionem propheta significat per conuersionem Dei ad hominem. Conuertitur autem Deus ad peccatorem, diligendo ipsum dilectione illa singulari, de qua dixit Ioannes 1. canon. capite tertio. *Videte qualem dilectionem dedit nobis Pater, vt Filij Dei nominemur, & simus.* Per hanc ergo dilectionem quasi actiue remittit peccata, formaliter autem per gratiam, quæ est effectus, & terminus illius dilectionis. Denique nulla esse potest forma, cui maiori ratione coniuncta esse debeat peccati remissio, quam illa, quæ hominem constituit Dei filium, & Deum per participationem, & Spiritus sancti templum, sed hoc præstat gratia sanctificans, ergo &c.

Conuertitur Deus ad peccatorem amando ipsum.

8. *Infertur 1. charitatem consequi ad remissionem peccati.*

Vnde infero primo, sicut charitatis habitus omnino est consequens ad gratiam, & posterior illa ordine naturæ, ita etiam esse consequentem ad remissionem peccati, & posteriorem natura, quam illam. Quia remissio peccati vel est omnino idem cum infusione gratiæ, vt multi volunt, vel est secundarius effectus formalis ita coniunctus primario, vt omnino antecedat ordine naturæ ad proprietates quasi resultantes à gratia per modum passionum, siue potentiarum, inter quas charitas computatur: semper enim effectus formalis præcedit effectiuum, præsertim quia remissio peccati ita est connexa cum infusione gratiæ, vt in aliquo genere præcedat illam, tanquam necessaria, & connaturalis dispositio. Secundo infero, habitum charitatis non esse formam proprie formaliter concurrentem ad exclusionem peccati quoad rationem culpæ, quæ in ipso est. Probatur ex præcedenti corollario, quia habitus charitatis supponit ordine naturæ remissum peccatum simpliciter, & in omni genere causæ. Et hoc etiã mihi probat ratio supra facta, quod remissio peccati vna forma indiuisibili fit, quæ simul, & indiuisibiliter excludit totum id, quod habet rationem culpæ habitualis, quia non potest culpa quasi per partes remitti. Non enim potest anima esse digna amore, & dilecta in se ipsa, & in substantia sua, & esse digna odio secundum potentiam, ergo cum gratia animæ infusa eam constituat simpliciter dignam amore, & dilectam perfecte, ipsa excludit totum id, quod habet rationem culpæ, ergo charitas postea adueniens non excludit formaliter culpam, neque aliquid, quod rationem culpæ habeat, vel compleat.

Infertur 2. à charitate non expelli formaliter peccatum.

9. *Infertur tertio per solam infusionem gratiæ posse remitti culpam.*

Tertio infero, quod si Deus infunderet habitum gratiæ, & non habitum charitatis peccatori (quod sine dubio non repugnat fieri, vt nunc suppono) nihilominus illi remitteret plene, & integre peccatum quoad totum id, quod habet rationem culpæ, quantum est ex vi formæ gratiæ. Probatur ex dictis, tum quia non potest culpa ex parte remitti, & ex parte relinqui, tum etiam quia ille homo simpliciter esset deificatus, & in filium adoptatus, ac dignus vita æterna, ergo nihil damnationis in illo maneret, & consequenter illi esset remissum peccatum quoad totam rationem culpæ. Dices, adhuc maneret voluntas priuata charitate: ergo maneret deordinata à fine vltimo, in hoc autem consistit ratio culpæ, ergo adhuc maneret in homine aliquid culpæ. Respondeo distinguendo primum consequens, maneret deordinata contrarie, seu priuatiue moraliter, negatur illatio, maneret deordinata, seu potius non ordinata negatiue tantum, seu priuatione physica, sic conceditur illatio, & negatur, carentiam habitus charitatis sub ratione illa habere rationem culpæ, sed vel cuiusdam pœnæ ex peccato relictæ, quam Deus in illo casu remittere nollet, vel naturalis cuiusdam impotentiæ, quam Deus supplere nollet. Quia nimirum, tunc solum esset in voluntate carentia interni principii natura sua proportionati ad eliciendos supernaturales actus dilectionis Dei, & proximi, qui defectus esset physicus, & pænalis non tamen esset moralis, nec culpabilis, quia iam secundum præsentem iustitiam non esset tali homini voluntarius, nec esset debitus ex intrinseco principio, vel ratione culpæ in homine manentis, quin potius esset debitus habitus charitatis voluntati talis hominis ratione gratiæ existentis in essentia animæ, & hoc satis est, vt tota anima, etiam quoad voluntatem, intelligatur esse iam immunis à peccato, licet voluntas talis hominis nõdum esset habitualiter intrinsece perfecta ex sola libera voluntate Dei nolentis illi restituere habitum charitatis. Declararique hoc potest à simili ex Diuo Thoma, quæst. 10. artic. 4. ad quartum, vbi dicit, quod, licet anima careret potentiis, esset rationalis, quia illi debentur natura sua tales potentiæ: sic ergo gratia, licet sine charitate daretur, esset perfecta forma expellens peccatum, & omnem moralem deordinationem, etiam à potentiis, seu voluntate, quia secum afferret debitum charitatis, quod satis est, vt voluntas sit extra culpæ statum eo modo, quo ad illam pertinere potest.

Dilutio cuiusdam obiectionis.

Quamuis anima careret potentiis, esset rationalis.

10. *Infertur 4. non remitti peccatum per infusionem charitatis sine gratia.*

Quarto infero, quod si Deus infunderet alicui peccatori charitatem sine gratia sanctificante, non illi remitteret peccatum quoad culpam, quantum est ex vi formæ, quam illi infundit. Hic casus non habet locum, si gratia non est in re alia forma à charitate, quia tunc vel non distinguerentur actualiter in re, sed tantum virtualiter, seu ratione cum fundamento in re (vt mihi videtur probabilius in illa opinione) & ita non posset illa forma esse in re sub vna ratione, & non sub alia: vel etiam si fingatur aliqua distinctio formalis, & actualis inter illas duas rationes, nihilominus in illa qualitate ratio gratiæ esset prior, & inseparabilior ab ipsa, quia haberet rationem gratiæ in quantum, & à diuino amore amicitiæ procedit, & informando animam media voluntate, illam constitueret amabilem, seu obiectum proprium talis amoris Dei, charitas autem diceretur, quatenus principium est talium operationum, quæ ratio nullo modo posset in tali qualitate intelligi sine priori, quia prius est informare, quam esse principium operandi. Tamen supposita distinctione reali vtriusque formæ, non videtur posse negari, quin possit Deus infundere vnam illarum formarum sine alia conuertibiliter, quia ex parte distinctionis inuicem separabiles sunt, & aliunde non est inter eas tam essentialis dependentia, aut connexio, vt ex illa separatione possit repugnantia oriri. In illa ergo sententia, & posito prædicto casu, probatur illatio, quia sola charitas non constituit Dei filium, nec deificat animam, faciendo illã participem diuinæ naturæ, vnde non est essentialis iustitia, vt supra visum est, ergo neque excludit ab anima veram rationem culpæ, nec sola sua vi secum affert remissionem peccati, vt sibi debitam. Confirmatur primo, quia macula peccati habitualis primario consistit in priuatione nitoris gratiæ sanctificantis: ergo nulla forma inhærens sine hac gratia potest esse sufficiens ad expellendum peccatum, saltem in statu viæ, nam de lumine gloriæ, vel visione beata nunc non disputo. Denique charitas sine gratia esset informis, vt ex D. Thoma in superioribus allegaui, dicitur autem informis, quia non constitueret hominem intrinsece dignum vita æterna, nec daret ius ad illam, ergo eadem ratione sic informis esset de se insufficiens ad expellendum peccatum. 11.

Suadetur illatio.

Soluuntur priores rationes dubitandi supra positæ.

Neque contra hoc obstant priores rationes dubitandi supra positæ. Ad primam enim negatur consequentia, quia licet actuale peccatum principaliter sit in voluntate, & suo modo in aliis potentiis, quæ sunt

sunt principia proxima eius, iuxta doctrinam Diui Thomæ. 1. secundæ, quæstion. 74. nihilominus malitia eius, vt sic dicam, penetrat totam animam, & substantiam eius maculat, redditque Deo inuisam, & odibilem, ideoque habituale peccatum, quoad culpam, essentialiter inest animæ, & per formam illi inhærentem debet expelli. Vnde est differentia notanda inter peccatum habituale, & formam expellentem illud, quod peccatum fit ab ipso homine, formam vero illi contrariam facit solus Deus, & ideo effectio peccati incipit per actum hominis, qui in voluntate recipi necessario debet, quamuis eius effectio, vt dixi, in animam ipsam redundet: effectio autem gratiæ, seu formæ expellentis peccatum, quia est à solo Deo, immediate fit in essentia animæ, & ab ea incipit, vt sic dicam, & inde redundat in potentias modo supra dicto. Et licet hæc remissio supponat actum aliquem in voluntate, vt susceptio gratiæ, & donorum voluntaria sit, vt dixit Concilium Tridentinum, ille actus non est forma, sed dispositio ad formam expellentem peccatum, & per illum tollitur auersio voluntatis, quantum est ex parte hominis, non tamen sine remissione Dei, quam mediante infusione gratiæ confert. Vnde ad secundum negatur consequentia, quia hæc dispositio non tam physica est, quam moralis, & ideo non est necesse, vt sit in eodem proximo subiecto, in quo est forma expellens peccatum. Et similiter ad tertium negatur sequela, quia licet actuale peccatũ sit in voluntate, habet vim maculandi ipsam animæ essentiam, & in illa est principaliter quoad priuationem nitoris gratiæ, licet cum relatione ad actum præcedentem. Deus autem, cuius perfecta sunt opera, quasi radicaliter euellit peccatum infundendo gratiam, illi directe, & maxime contrariam.

Satisfit 2. rationi dubitandi.

CAPVT XVII.

An solus habitus sit integra forma expellens peccatum, vel actum etiam requirat?

1. *Tractatur 3. quæstio proposita initio c. 15.* HOc est tertium punctum supra propositum, simile quidem illi, quod de effectu positiuo iustitiæ tractauimus: habet tamen hic specialem rationem dubitandi. Quia effectus positiuus iustitiæ potest esse mere physicus, & in solo actu primo, effectus autem excludendi peccatum est magis moralis, & pendens ab actu hominis, sicut pendet etiam peccatum. Vnde argumentor in hunc modum, quia peccatum essentialiter est aliquid morale, & liberum homini vel formaliter, & intrinsece, vt actuale peccatum voluntatis, vel saltem per relationem ad illum actum, vt peccatum habituale, seu macula peccati, iuxta doctrinam D. Thomæ. 1. 2. q 86. artic. 1. ad 3. vbi ait, maculam non esse solam priuationem nitoris gratiæ, sed cũ ordine ad suam causam, quod est peccatum, vtique actuale. Ergo forma expellens hoc peccatum, debet etiam esse voluntaria, ergo debet includere actum, quo sit voluntaria. Probatur consequentia, tum quia solus habitus non potest delere totum id, quod in peccato erat deordinationis, & malitiæ ex ordine ad actum, per quem fuit commissum: nam habitus per se solam sui carentiam excludit quasi materialiter, non vero formaliter, prout dicit habitudinem ad actum præteritum. Tum etiam quia forma moralis per formam eiusdem ordinis expellenda est, peccatum autem est veluti moralis forma, seu priuatio, quam moralitatem habet quatenus voluntarium est, ergo gratia non expellit peccatum, nisi vt aliquo modo est forma moralis, & voluntaria, quod non habet, nisi vt est coniuncta alicui actui hominis, ergo non solus habitus, sed vt coniunctus alicui actui est forma sufficiens expulsionis peccati. Et ad hoc etiam possunt induci verba Concilii Tridentini sess. 6. cap. 7. *Per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum.* Et ita videntur sentire aliqui moderni auctores. Imo sunt, qui putent, etiam de potentia absoluta non sufficere infusionem habitus ad expellendum peccatum, nisi per aliquem actum peccatoris simul retractetur. Sed de potentia absoluta dicemus postea, nunc de lege, & ordinaria potentia naturis rerum consentanea tractamus.

Ratio dubitandi denuo consurgens.

2. *Assertio 1. generaliter resoluens caput.* Dicimus ergo gratiam habitualem esse sufficientem formam expellentem peccatum, licet in iustificatione adultorum requirat necessario aliquem actum, non vt partem formæ expellentis peccatum, sed vt dispositionem moraliter necessariam ad talem effectum. Hæc videtur esse communior sententia Theologorum, quos cap. 12. & sequentibus allegaui, vt vero illam probemus, supponimus in primis, non esse sermonem de habituali gratia, vt præcise dicit formam existentem in essentia animæ, prout in capite præcedenti de illa loquuti sumus, quia nunc non comparamus habitus inter se, sed cum actibus, & ideo simpliciter de iustitia habituali loquimur, in quocunque habitu constituatur. Deinde distinguere necesse est inter iustificationem peccatoris in solo peccato originali existentis, & eius, qui actualia peccata commisit, siue reatum illorum habeat cum originali coniunctum, siue iam fuerit ab originali liberatus, hæc enim diuersitas nihil ad necessitatem formæ iustificantis refert, vt facile patebit. Denique oportet distinguere inter iustificationem paruulorum, & adultorum non solum ex ea parte, qua solent adulti habere actualia peccata simul cum originali, sed etiam, si contingat, adultum habere solum originale, quia ex sola differentia status, quoad facultatem vtendi ratione, aliqua differentia in modo iustificationis inter eos nascitur.

Tria supponenda sunt. Primum. Secundum. Tertium.

3. *Assertio 2. pro paruulis.* Primo enim in iustificatione paruulorum certissimum est, habitualem gratiam esse sufficientem formam sine aliquo actu proprio ipsius recipientis, non solum vt partiali forma, sed etiam vt dispositione. Hæc est veritas fidei tradita in Concilio Tridentino sess. 5. cap. 4. & 5. nam in priori definit, paruulis vere tribui baptismum in remissionem peccatorum, quia per baptismi regenerationem à peccato originali, quod verum peccatum est, mundantur, in 5. vero docet remissionem illius peccati fieri per gratiam, quam baptismus confert, quæ sine dubio habitualis est, neque in paruulis alia esse potest. Et in sess. 7. canon. 13. supponit, & docet idem Concilium, paruulos, cum baptizantur, non habere actum credendi, ex quo euidenter fit, illos non habere actum, quo ad iustificationem disponantur, quia prima dispositio ad iustitiam est actus credendi. Remittitur ergo illis peccatum originale per solam habitualem iustitiã. Quod si ad eos argumentum factum applicetur, quia peccatum originale etiam est quid morale, & voluntarium. Omissis aliis responsionibus, de quibus statim, responderi facile poterit, sicut peccatum originale non est voluntarium paruulo voluntate propria, sed primi parentis, & capitis totius naturæ, ita iustitiam nõ esse illi voluntariam voluntate propria, sed sui capitis Christi vel per se ipsum, vel per Ecclesiam suam, vel per ministros, aut eos, per quos baptismo offeruntur, & se credere profitentur, iuxta doctrinam Augustini lib. 3. de Peccator. merit. & baptismo paruulorũ cap. 2.

Probatur ex Concil. Trid. Diluitur quædam obiectio.

4. *Assertio 3. de adulto cũ solo originali peccato.* Secundo dicendum est, si contingat, adultum habere solum originale peccatum, per solam gratiam habitualem sibi infusam, tanquam per formã, ab illo liberari, licet sine actu propriæ voluntatis talem formam non recipiat. Hanc posteriorem partem supponimus ex dicendis libro sequenti, & ex dictis in materia de Baptismo. Nam inprimis in omni adulto necessarius est ad iustitiam actus fidei, quia *sine fide impossibile est placere Deo*, quod de adultis, & de actu fidei à Paulo dictum est ad Hebræos 11. fides autem voluntaria est. Deinde si iustificetur talis adultus per sacramentum, susceptio illius debet esse

Probatur 1. pars.

esse voluntaria: si vero iustificetur ante sacramentum baptismi in re susceptum, requiritur votũ eius, quod etiam voluntarium est. Vnde in vtroque modo iustificationis aliqua voluntaria dispositio prærequiritur, non quidem propriæ pœnitentiæ, si actuale peccatum non præcessit, vt suppono, sed dilectionis Dei, vel propositi profitendi, & seruandi legem eius.

Probatur 2. pars. Quod ergo hic actus non sit necessarius, tanquam partialis forma expellens peccatum originale à tali persona, probatur, quia gratia baptismi, seu habitualis est de se sufficiens forma ad expellendum tale peccatum, vt in infantibus cernitur, sed in his adultis non est illud peccatum alterius rationis, nec magis voluntarium illis, quam paruulis, ergo ex parte formæ expulsiuæ talis peccati nõ est minus sufficiens gratia habitualis in his adultis, quam sit in paruulis, nec est magis necessarius proprius actus in illis, quam in istis. Probatur minor, quia, etiam si homo sit adultus, non propterea est illi originale peccatum voluntarium propria voluntate, quia non fuit per illam causatum, vel acceptatum: nam hæc ipsa acceptatio iam esset nouum actuale peccatum: supponimus autem adultos, de quibus tractamus, nullum addidisse peccatum actuale vltra originale, ergo non est illis magis voluntarium originale peccatum, quam paruulis, ac proinde ex hac parte non est necessaria in adulto alia forma expulsiua talis peccati, quam in paruulo. Solum ergo ex parte dispositionis, & conuenientis modi introducendi talem formam in eo, qui iam potest propria voluntate vti, actus propriæ voluntatis merito postulatur, siue vt sacramentum verum suscipiat, siue vt in gratiam Dei recipiatur, quia in his, quæ ad salutem pertinent, voluit Deus, homines ratione vtentes propria duci voluntate, etiamsi per gratiam Dei semper iuuanda sit. Cuius signum est, quia etiam ante peccatum, & in ipsis angelis semper operatio, & consensus voluntatis fuit postulatus, cum tamen non sit per se necessarius vt forma iustificans, etiam partialiter, vt supra ostensum est, sed solum propter conuenientem modum recipiendi talem formam. Idem ergo est in iustificatione peccatoris, quantum est ex parte remissionis, seu exclusionis solius peccati originalis.

5. *Assertio 4. de peccatore cum peccato actuali.* Tertio dicendum est, etiam in iustificatione impii, qui peccata actionis commisit, esse necessarium actum vt dispositionem, & propter conuenientem modum recipiendi formam expellentem peccatum, non vt partem formæ, ac proinde solum habitũ esse sufficientem, seu totam formam expellentem talia peccata. *Probatur ex Concil. Trid.* Hæc assertio videtur mihi efficaciter probari ex Concilio Tridentino, non est enim dubium, quin de huiusmodi iustificatione præcipue loquatur in sess. 6. & omnino in 14. ideo enim actus pœnitentiæ ad illam iustificationem requirit. Et tamen in illis locis, actibus peccatoris solum tribuit causalitatem dispositiuam, & ab illis actibus distinguit formam, quæ & ad illam dispositionem consequitur, & hominem ita renouat, & immutat, vt omnino illum sanctificet, & à peccatis mundet, ergo ex mente Concilii iustitia habitualis, quam Deus infundit homini disposito per actus, sicut est tota forma positiue iustificans, ita est tota forma expellens peccata, siue originis, siue actionis.

6. *Ratio à priori.* Ratio vero à priori est, quia sufficit forma natura sua habens formalem incompossibilitatem cũ peccato, vt ad ingressum illius istud excludatur, sed ostensum est, formam gratiæ habere hanc incompossibilitatem cum peccato, ergo hoc satis est, vt formaliter excludat peccatum quoad id totum, quod in ratione peccati quasi habitualis manet in peccatore ex peccato actuali. Vt autem seruetur proportio, etiamsi peccatum vt voluntarium consideretur (vt alias rationes omittam in cap. 19. tractandas) satis est, quod susceptio gratiæ sit voluntaria ratione actus concurrentis per modum dispositionis, etiamsi non concurrat per modum formæ expellentis peccatum, sed solum per modum actus aliquo modo contrarii illi actui, quo peccatum commissum est. Nam etiam peccatum habituale non est formaliter, & intrinsece voluntarium, sed denominatione tantum extrinseca à præterito actu non retractato. *Peccatum habituale extrinsece tantum est voluntarium.* Vnde per actum illum, quo quis ad gratiam disponitur, licet non tollatur peccatum, dici potest iam nõ esse voluntarium, ac proinde reddere hominem dispositum ad recipiendam à Deo remissionem peccati per gratiã. Et confirmatur, nam hac ratione, licet contritio in lege naturæ, & scripta esset necessaria dispositio ad remissionem peccati mortalis, & nunc etiam sit, vbi non intercedit efficacia sacramenti, nihilominus in sacramento attritio sufficit, quæ tamen solum vt dispositio potest concurrere remouendo obicem, quia nullo modo opponitur peccato formaliter, cum possit esse simul cum illo, donec sacramentum suscipiatur, tunc sola gratia habitualis est forma excludens peccatum, ergo eadem est in iustificatione extra sacramentum. *Attritio in sacramento satis est ad remissionem peccati.* Probatur hæc vltima cõsequentia, tum quia in omni iustificatione eadem est causa formalis, vt ex Concilio supra probauimus: tum etiam quia si in iustificatione cum sacramento ratio voluntarii in peccato inuenta non obstat, quominus per solũ habitum formaliter excludatur, nec extra sacramentum obstabit, & alioqui non minus in vna iustificatione, quam in alia, tota forma expellens peccatum debet esse, non solum inhærens, sed etiam permanens intrinsece in iustificato, quamdiu iterum non peccat. *Forma expulsiua peccati debet esse permanens.*

Ad rationem ergo dubitandi in principio positam non solum respondeo, probare quidem, de facto, & ex lege Dei non posse peccatum actionis remitti sine aliquo actu, quo præcedens peccatum reddatur aliquo modo inuoluntarium, inde tamen non sequi, actum illum concurrere ad expulsionem peccati per modum partialis formæ, sed ad summum per modum necessariæ dispositionis, ac præparationis subiecti, vt iam non habeat voluntatem adhærentem peccato, nec actualiter, nec virtualiter, nec etiam habitualiter seu imputatiue (vt sic dicam) seu interpretatiue. *Dubitandi ratio diluitur.* Vnde ad maiorem claritatem possunt hæc duo distingui, scilicet, esse in peccato, & esse voluntarie in peccato: potest enim optime intelligi, aliquem esse in peccato, quod voluntarie commisit, iam non voluntate, sed necessitate, vt si habeat aliquem dolorem illius peccati ex motiuo attritionis cum vero desiderio carendi tali peccato, nam tunc adhuc permanet in peccato, licet inuitus. Imo iuxta aliquorum Theologorum opinionem, etiam perfectũ dolorem habere potest pro aliqua morula temporis simul cum peccato, quod iam necessitate durat, non voluntate, ita enim sentiunt qui certam moram durationis in contritione requirunt, vt peccatum remittatur. Quæ sententia, licet de facto sit falsa, non tamen mihi dubium, quin res ipsa fuerit possibilis, si Deus talem legem statuere voluisset. Et hoc satis est ad intelligendum, posse peccatum habituale iam esse absolute inuoluntarium, & permanere: ergo tunc optime intelligitur, remitti peccatum per solum habitum, etiamsi non sit aliter voluntarius, quam per eundem actum, quo peccatum redditum est inuoluntarium. *Contritio durationem requirens aliquam, non peccatum condonaret.* Vnde hoc modo adultus attritus, qui iam est amens, potest iustificari, vel per baptismum, vel per absolutionem, si antea erat confessus, & tunc per infusionem habitus excludun‑tur peccata, quia per attritionem præcedentem iam facta fuerunt sufficienter inuoluntaria, simulque voluntas erat satis disposita ad effectum sacramenti. *Attritus, qui iam amens, potest per baptismum iustificari.* Non est ergo de ratione formæ expellentis peccatum, quod auferat voluntarium eius, vt sic dicam, sed satis est, quod absolute excludat peccatum, seu esse in peccato, quod facere optime potest solus habitus, supposita, vt dispositione, retractatione prioris voluntatis.

Ad argu-

8. *Solutio argumentorũ ex n. 1.* Ad argumentum ergo in forma conceditur prima consequentia, scilicet, esse necessariam formam voluntariam: in secunda vero distinguendum est consequens, nimirum, quod forma excludens peccatum debet includere actum voluntatis. Potest enim intelligi, quod debeat illum includere, vt partialem formam, & in hoc sensu neganda est consequentia, quia vt iustitia sit voluntaria, non est necesse, vt actus voluntatis sit pars eius, sed satis est, quod illum supponat, vel quod ab illo in aliquo genere causæ, saltem dispositiuæ, causetur. Vnde alius sensus illius consequentis esse potest, formam excludentem peccatum, includere actum voluntatis, vt dispositionem, vel potius supponere illum ordine naturæ, & sic conceditur illatio, illud vero nihil obstat assertioni positæ, vt ex dictis constat. *Probationes diluuntur.* Neque amplius concludunt probationes, quæ ibi adiunguntur: nam ad priorem dicendum est, quod relatio illa peccati habitualis ad actuale præteritum per illam contrariam voluntatem quæ, vt dispositio antecedit infusionem gratiæ, quasi interrupta est, & moraliter, ac sufficienter ablata, vt gratia postea adueniens peccatum ipsum penitus delere posit. Ad alteram vero partem dici potest, quod licet peccatum, vt commissum, fuerit quid voluntarium, nihilomius, vt iam detestatum, est inuoluntarium, & ideo per formam habitualem, & physicam omnino auferri potest. Vel etiam dici potest, illud voluntarium, quod in iustificatione interuenit ratione talis dispositionis, sufficere, vt forma iustificans aliquo modo sit moralis, etiam ex parte recipientis, quatenus aliquo modo est effectus liberæ voluntatis. *Conc. Trid. explicatio.* Et in eodem sensu dixit Concilium Tridentinum, iustificationem fieri per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum, vt in superioribus etiam explicui. Atque hæc quidem pro quæstione de facto, & de lege ordinaria satisfaciunt, an vltro aliquid addendum sit de potentia absoluta, in capitibus sequentibus dicam.

CAPVT XVIII.

Vtrum actualis iustitia possit infundi peccatori, de potentia Deo absoluta sine remissione peccati mortalis?

1. *Iustitia actualis quid.* QVamuis nunc præcipue de gratia habituali tractemus, tamen vt paulatim ab actibus ad habitus procedamus, & ita plenior, & clarior sit doctrina, dicemus prius de actibus, eosque cum actuali, & habituali peccato conferemus, & postea de habituali iustitia dicemus. Per actualem autem iustitiam, dilectionem Dei super omnia, vel contritionem intelligimus, quæ & ad actuale peccatum, & ad habituale comparari potest, vnde duo dubia insurgunt.

2. *Dubium. 1.* Primum dubium est, an de potentia absoluta possit actus gratiæ perfectus, vt est amor Dei super omnia, vel perfecta contritio, esse simul cum actuali peccato mortali. *Ratio dubitandi.* Et ratio dubitandi ex dictis sumi potest quia actus gratiæ per se sumptus non sanctificat animam formaliter, neque reddit illam gratam Deo, vel acceptam ad beatitudinem, ergo non repugnat esse simul cum peccato etiam actuali. Deinde actuale peccatum potest esse per solam omissionem alterius actus distincti ab actu charitatis, ergo nulla est repugnantia, quod eodem tempore, in quo aliquis actu peccat, omittendo, v.g. Missam, vel orationem vocalem quam facere tenetur, simul exerceatur in aliquo actu amoris Dei. Nam hæc duo nec ex obiecto sunt contraria, vel contradictoria, nec propter rationem meriti, & demeriti de potentia absoluta repugnant, vt ostensum est.

3. *Assertio dubio 1. respondens.* Nihilominus dicendum est, implicare contradictionem, hominem actu peccantem mortaliter, actu diligere Deum super omnia, vel perfectam contritionem habere de peccato. Hanc assertionem vt claram supponunt omnes Doctores hoc loco, & Richar. in 3. dist. 31. art. 1. q. 1. ad. 1. & sumitur ex Scoto in dist. 49. q. 6. quatenus impeccabilitatem Beatorum in hoc ponit, quod semper actu diligunt Deum super omnia cum qua dilectione non stat peccare, & sequitur ibi Suplem. Gabrielis q. 2. art. 3. dub. 6. & Gabr. in 2. d. 7. q. vnic. art. 1. conc. 1. secundi ordinis, & ibi Gregor. q. 1. art. 2. circa finem, & Ocham. in q. 2. 19. Estque sententia hæc consentanea multis locis Scripturæ, & Patrũ, in quibus significatur, eum, qui diligit, non peccare. Ioan. 14. *Si diligitis me, mandata mea seruate.* Et infra. *Qui habet mandata mea & seruat ea, ille est qui diligit me.* Et infra. *Si quis diligit me, sermonem meum seruabit*: quamuis enim in his locis non sit sermo de potentia absoluta, nihilominus in eis satis declaratur inseparabilis connexio dilectionis Dei cum obseruatione mandatorũ, ex qua sequitur tanta repugnantia inter actualem amorem, & actuale peccatum, vt omnino inter se repugnent, & simul esse nullo modo possint. Et in eodẽ sensu dicitur. 1. Ioan. 2. *Qui dicit se nosse Deum, & mandata eius non custodit, mendax est.* Quod de notitia practica affectiua, & per charitatem operante intelligendum est, iuxta Aug. lib. de Fide, & operib. c. 22. & tract. 1. in eandem epist. cum aliis expositoribus ibi. Ille ergo mendax dicitur, qui contradictoria dicit, dum ait, se ita nosse Deum, cum peccat. Atque hinc etiam Concil. Trident. sess. 14. c. 4. dixit, veram contritionem excludere voluntatem peccandi.

Ratio vero assertionis est, quia duo actus vitales 4. *Probatur ratione.* contrarii, & includentes contradictionem in obiectis suis non possunt esse simul, etiam de potentia absoluta, quia inuicem vnus destruit obiectũ alterius. Quod etiam patet inductione, nam impossibile est, vt simul aliquis assentiatur, & dissentiatur eidẽ propositioni, vel quod simul credat contradictoria esse vera, siue vno, siue multis actibus. Item est impossibile, vt aliquis pro vno, & eodem tempore efficaciter velit moueri, & quiescere, vel quod velit, & nolit moueri. *Contradictoria non possunt iudicari vno vel diuersis actibus.* Hoc autem modo comparantur inter se vera dilectio Dei super omnia, seu vera contritio, & actuale peccatum mortale, nam contritio includit displicentiam de se efficacem omnis peccati mortalis, seu nolitionem illius, seu absolutam voluntatem, & propositum non peccandi mortaliter, & totum hoc includit etiam vera dilectio efficax super omnia, vt in superioribus ostensum est, cum hoc autem proposito manifestam repugnantiam inuoluit actuale peccatũ mortale, quia non committitur sine actuali voluntate illi proposito contraria. Quæ ratio per se est sufficiens, & ex responsione ad argumẽta fiet euidẽtior.

Ad rationem autem dubitandi respondeo, parum 5. *Ratio dubitandi soluitur.* referre, quod actus dilectionis per se non sit forma sanctificans, quia repugnantia non oritur ex vi sanctificationis, sed ex oppositione, quæ inuenitur inter actualem volitionem, & nolitionem, seu inter actuales voluntates contradictoriorũ obiectorum, vt sunt peccare, & non peccare. Cuius argumentum est, quia illa repugnantia non solum in actu contritionis, sed etiam in actu attritionis perfectæ inuenitur, nam de illa etiam dixit Concilium supra debere voluntatem peccandi excludere, quia requirit propositum efficax non peccandi mortaliter, *Attritio perfecta excludit voluntatem peccandi.* cum quo proposito ex quocunque motiuo concipiatur, repugnat, esse simul actuale peccatum. Imo licet attritio non sit vniuersalis, sed incerta materia, verbi gratia, castitatis, cum illa repugnabit simul esse actuale peccatum in eadem materia, propter eandem rationem. Ad confirmationem autem dico, peccatum omissionis quoad veram culpam non committi actu sine actuali voluntate omittendi, quæ voluntas repugnat cum dilectione. Et licet fingamus esse puram omissionem per liberam suspensionem debiti actus voluntatis, hæc ipsa repugnat contradictorie cum dilectione, quia dilectio includit voluntatem efficacem faciendi quod quis tenetur,

tenetur, ergo cum illa voluntate non stat carentia alterius voluntatis praeceptae.

6. *Instantia, & eius solutio.* Dices: potest aliquis non aduertere ad illã repugnãtiam, & per inaduertentiam habere vtramque volũtatem, quia illa repugnãtia est magis virtualis, quam formalis, & ideo latere potest, saltem secundum actualem considerationem. Respondeo, si inconsideratio sit naturalis, seu inuincibilis, omissionem, vel similem voluntatem non imputari ad culpam, & ita non esse simul dilectionem, & peccatum, sed tantum id, quod est materiale in peccato, de quo non tractamus. Si autem sit inconsideratio culpabilis, impossibile est, esse simul cum actuali dilectione Dei super omnia. Nam qui diligit, vt dixit Christus, praecepta seruat, & non est in mora culpabili: quapropter, aut non erit vera dilectio super omnia, & efficax, aut incõsideratio, quae simul cũ illa fuerit, erit inculpabilis.

7. *2. Dubium.* Secundum dubium est, an perfecta dilectio Dei actualis stet simul cum habituali peccato mortali, Deo non infundente habitum charitatis, vel gratiae, quod sine dubio, & extra omnem controuersiã facere põt.

1. Opinio. In eo ergo casu tantum illi auctores, qui existimant actum dilectionis per se sufficere ad expellendum peccatum habituale ex vi suae informationis, & entitatis physicae, dicunt, implicare cõtradictionem, manere peccatum habituale in eo, qui sic diligit Deũ. Et in hoc loquuntur consequenter, quia non potest esse forma sine suo effectu formali: quando subiectum afficit. Rationem etiam addunt, quia non potest Deus, cum sit summe bonus, non diligere diligentem se.

2. Opinio. Alii vero per contrarium extremum dixerunt, nõ solum de potentia Dei absoluta, sed etiam de ordinaria, & de facto saepe contingere, vt homo actu diligens Deũ super omnia, imo & contritionem habens, in statu mortalis peccati perseueret, quia Deus illud non remittit. Ita docuit Michael Baius, dicens, adultum non baptizatum non consequi remissionem peccatorum, etiam si diligat Deum super omnia, vel contritionem habeat, donec actu baptizetur. Sed illa sententia ex hoc fundamento erronea est, vt suo loco ostẽsum est.

3. Opinio. Aliqui etiam Scholastici, qui certam durationem, vel intensionem in his actibus requirunt, vt sint vltima dispositio ad gratiam, fatentur, tales actus quoad suã substantiam, vel entitatem pro aliquo tẽpore simul esse cum habituali peccato. Tamen illi non appellant actum illum pro illo statu cõtritionem, sed attritionẽ, nec dilectionem super omnia, sed imperfectam. Et ideo eorũ sententia non est ita non probata, sicut praecedens, satis tamen falsa est.

4. Opinio. Deniq; etiam Canus Relect. de Poenit. p. 3. dixit, posse dari dilectionem super omnia in peccatore, & non iustificari, nec cõsequi remissionem peccatorum, quia non habet formalem dolorem de peccatis. Vnde ipse hoc non concedit de contritione, & ideo eius sententia non tam seuere reprobatur, merito tamen vt falsa reiicitur, vt in tomo

5. Opinio. de Poenit. diximus. Nos ergo supponimus, de lege nõ dari hũc actum in peccatore sine remissione peccati: nam regula est diuinae Scripturae, eum, qui diligit, diligi, & latius id probaui in loco allegato. Imo etiam addo, hãc legem esse satis fundatam in natura, & perfectione talis actus, saltẽ vt dispositionis, sicut ex dictis in praecedentibus capitulis satis intelligi potest.

8. *2. Assertio pro 2. dubio.* At vero loquendo de potentia absoluta, dico, non repugnare, Deum non remittere mortale peccatum hõni habenti actum dilectionis super omnia, vel cõtritionis. Ita quoad vtramq; partem sentit Bellar. lib. 2. de Iustific. c. 16. dicens, non posse sine miraculo manere peccatũ in hõne habente actum dilectionis Dei. Dum enim ait, sine miraculo fieri non posse, sentit illum ordinem esse connaturalem, & lege ordinaria statutum: dum vero cum limitatione dicit, sine miraculo fieri non posse, satis insinuat, cum miraculo fieri posse, ac subinde non repugnare. Et idem à fortiori sentiunt omnes auctores statim referendi, sequiturque manifeste ex dictis.

Primo quia actus non est forma delens peccatum: ergo non est necesse, vt existente tali actu, inducatur forma remittẽs peccatum, nam posita vltima dispositione, põt Deus non inducere formam, ergo põt et ã non tollere peccatum. 9. *Rationes.* Secundo ostensum est, remissionem peccati esse liberale gratiae beneficium distinctum ab ipsa contritione, seu dilectione, ergo liberũ est Deo non conferre hoc beneficium, etiamsi talis actus fiat. *2. Ratio. Supra cap. 14. n. 27.* Quis enim potest illi necessitatem imponere? Tertio ostensum est, per huiusmodi actum non satisfieri Deo ad aequalitatem pro iniuria illi facta per peccatum, ergo non repugnat illam non remittere, nullus enim creditor cogitur remittere debitum non solutum: *3. Ratio. Supra cap. 14 n. 14* Quarto denique nulla implicatio contradictionis assignari potest, praesertim quia actus, & habitus formaliter non repugnant: nam potest manere habitus erroris in eliciente verum assensum: ergo & habitus peccati in detestante illud quocunq; actu. *4. Ratio.*

Ad fundamentum ergo contrariae sententiae negamus, actum per se solum esse sufficientem formã sanctificantem animam, vt iam late probatum est. Et q̃uis sanctificaret quoad positiuum iustitiae effectum, nõ sequeretur, quod excluderet necessario omne malum tanta necessitate, vt oppositum implicet contradictionem, vt paulo inferius videbimus de habitu gratię. 10. *Diluitur oppositum fundamentum.* Ad confirmationem vero quod Deus diligat diligentem se, respondent aliqui, illud esse verum de lege, seu potentia ordinaria, non tamen de potentia absoluta, quia Deus est superior, & non cogitur ad diligendum sibi subditum, etiãsi ab ipso diligatur. Maxime cum homo debeat infinitis aliis titulis dilectionem Deo. Sed dico vlterius, ipsammet dilectionem Dei in homine esse singulare beneficiũ à Deo ipso collatum, quod non potest esse, nisi ex amore ipsius Dei: quoad hoc ergo fieri nullo modo potest, vt homo diligat Deum, quin diligatur ab ipso. Item ille actus non potest non placere Deo, & ita Deus necessario habet complacentiam in homine diligente se, quatenus illum actum exercet, quae complacentia genus quoddam amoris est, sicut etiam cõplacet Deus in actu virtutis cuiuscunq;, quatenus talis est, licet sit in peccatore. Vltra hunc vero amorem non est necessarium de potentia absoluta, vt Deus diligat talem hominem vt amicum, & consequenter neque vt illi peccatum remittat.

CAPVT XIX.

An de absoluta potentia possit Deus non priuare habitibus gratiae, & virtutum, hominem, dum actu mortaliter peccat?

1. *Status quaestionis.* IN hoc puncto nulla est quaestio de fide, vel spe, quoad totam earum entitatem, quia etiam de facto certum est, manere in peccatore non infideli, nec desperante: posset tamẽ de illis moueri quaestio quoad peccata eis opposita, quam obiter attingam. *Virtutes morales infusas potest Deus cum peccato conseruare.* Item de virtutib. moralibus per se infusis, quamuis de facto probabilius sit, non manere in peccatore, vt lib. 11. dicemus, nihilominus non videtur posse in dubium cadere, quin posset Deus, si vellet, illas conseruare, non obstante quocunque peccato, quia nulla ratio probabilis occurrit, quae implicationem contradictionis, vel aliquam formalem repugnantiam ostendat. Quia cum sint realiter distinctę à gratia, & charitate, potest Deus illas ab istis separare, illae autem sic separatae nõ sanctificant, nec iustificarẽt perfecte habentem ipsas, ergo licet in peccatore conseruarentur, nulla sequeretur repugnantia. Idemque censeo de habitibus donorum propter similem rationem. Et vtrumque ex dicendis amplius confirmabitur. *Quaestio.* Tota ergo quaestio reducitur ad gratiam, & charitatem, quę quidem vnica tantum erit, iuxta opinionem, quae illos habitus realiter non distinguit: supposita vero distinctione in illis, aliqua diuersa ratio considerari potest, vt

vt videbimus, nunc autem vt ab illis abstrahamus, de forma iustificante loquemur.

2. *Gratia, & charitas de lege non possunt manere simul cum peccato.* Prius autem de vtraque forma, tam gratię, quam charitatis supponimus vt certum, de facto, seu de lege, ac ordinaria potentia fieri non posse, vt in homine actualiter peccante actu maneat gratia vel charitas infusa habitualis. Ita D. Thomas 1.2.q.71.art.4.&.2.2.q.24.art.10.11.&12. quibus locis de charitate loquitur & de gratia in 1.2.q.113.art.2. Ideq; constanter docent omnes Theologi, & vt manifestum supponunt, tantumque de modo, quo peccatum actuale gratiam, vel charitatem excludat, disputant, vt lib.11. videbimus. Idemque supponit, & docet Concilium Tridẽtinum sess.6.cap.14.15.& canon.23.27.28.& 29. Quam veritatem ex eo maxime confirmat, quod qui vel vnum peccatum mortale commisit, regnum Dei non possidebit.1.ad Timot.1. primo Corinth.6.& in dicto lib.11. latius est probandum.

3. *Lorca disp. 40. de Grat.* Solum inuenio modernum quendam non indoctum præsentem quæstionem disputantem, dicentẽque, quoties homo iustus mortaliter peccat, simul permanere in illo iustitiam, pro vno primo instanti, in quo peccatum consummat saltem per internum voluntatis consensum. Et in eandem sententiam citat Scotum in 3.dist.37.§. *Ex ipsa solutione*, quia in fine illius dicit prius voluntatem se auertere naturaliter, quam Deus cesset conseruare gratiam. *Fundamẽtum huius opinionis.* Vnde ille auctor sic argumentatur. Exclusio gratiæ est simpliciter posterior, quam peccatum, ergo in aliquo instanti simul sunt peccatum, & gratia. Antecedens probat, quia exclusio gratiæ in nullo genere est causa peccati actualis, sed tantum effectus, quia propter peccatum homo gratia priuatur. Consequentiam autem non probat, sed vt manifestam supponit. Probari autem potest, quia in illo primo instanti, in quo talis homo elicit actum cõsensus in peccatum, & in primo signo illius instantis, in quo intelligitur prodire in actum, nondum est priuatus gratia, ergo habet illam, sicut antea habebat, ergo non potest pro eodem instanti illa priuari, alias pro eodem instanti homo haberet gratiam, & priuationem eius, quod repugnat, ergo potius dicendum est, in illo instanti permanere gratiam sub peccato, postea vero amitti.

4. *Reiicitur.* Hæc quidem sententia, vt sonat, tam absurda mihi visa est, vt vix mihi persuadere possem, verba illius auctoris intelligenda esse, vt sonant, de instanti temporis: ideoque in aliquo alio sensu illum interpretari desideraui non tamen potui. Quia non potuit loqui de instanti naturæ, tum quia ex professo probat, peccatum, & expulsionem gratiæ nullo modo esse simul natura, ergo neque sunt simul in eodem instanti naturæ: tum etiam quia plus est esse simul natura, quam esse simul tempore, seu duratione reali, nã illud prius supponit, seu includit hoc posterius, & non è conuerso, multa enim sunt simul duratione, quæ non sunt simul natura, vt per se notum est, nullæ autem res possunt esse simul natura, quin supponantur simul existere eo modo, quo tales res sunt capaces existentiæ, scilicet, vel propriæ, si res illæ fuerunt positiuæ, vel ad instar eius, si altera earum fuerit priuatio realis. Et ratio est, quia simultas naturæ non est, nisi necessaria, & mutua connexio in existendo sine aliqua causalitate, sicut correlatiua dicuntur esse simul natura, vel siquæ sunt similia.

5. *De quo instanti intelligatur Lorca.* Non loquitur ergo ille auctor de solo instanti naturæ, sed de instanti temporis, cum gratia præexistat eamque intrinsece durare dicat vsque ad instans, in quo fit peccatum, & in illo simul esse cum illo. Vnde consequenter cogitare debuit in illo instanti desinere gratiam per vltimum sui esse, & non per primum non esse. Et in hoc sensu censeo, assertionem esse absurdam, & maiori nota dignam, à qua nunc libenter abstineo, alii iudicabunt. *Ostenditur falsitas huius opinionis.* Probatur autem primo, quia est contra omnes Theologos in re grauissima, quod videbimus in libro vndecimo. Secundo quia est contra illud Concilii Tridentini sessione quinta, capite quinto. *In renatis nihil odit Deus, quia nihil odit Deus in his, qui vere consepulti sunt Christo.* Nam in eo, qui peccat mortaliter, statim, & in eodem instanti Deus odit peccatum, tanquam aliquid æterna damnatione dignum: ergo in illo iam esse non potest de facto, & secundum legem gratia illa, per quam homo renatus dicitur. Et eodem modo induci possunt omnia testimonia Scripturæ de oppositione gratiæ cum peccato, & amissione per illud. Tertio quia ostensum est, gratiam expellere peccatum, eique repugnare ex natura rei, & non tantum ex lege, ergo sine ingenti miraculo non possunt esse simul, vel pro vno instanti: nam rationes, quibus illa repugnantia ostẽditur, non minus, imo fortius, in peccato actuali procedunt, quam in habituali, vt in sequenti capite ostendã. Affirmare autem, non posse gratiam per peccatum amitti, nisi præuio illo miraculo, & omni auctoritate caret, & ab omni recta ratione abhorret.

Vnde argumentor vltimo, quia sine vllo probabili motiuo auctor ille in eam sententiam inductus est. 6. *Ratione Theologica idem conuincitur.* Nam siue Theologice, siue Philosophice rem spectemus, nihil repugnat, totam rationem proximam expellendi gratiam esse peccatum, & nihilominus gratiam corrumpi per primum non esse in eodem instanti, in quo homo peccato consentit. Probatur primo Theologice, quia si cum Scoto, & aliis teneamus, peccatum excludere gratiam demeritorie, nihil repugnat, pœnam aliquam in eodem instanti infligi, in quo peccans illam meretur. Nam è contrario aliquod præmium boni meriti datur in eodem instanti vt patet de augmento gratiæ, quod quis meretur, præsertim per intensiorem actum in omni sententia, ergo idem esse poterit in pręmio mali meriti, quod est pœna, & talis est priuatio gratiæ. Si vero dicamus, peccatum expellere gratiam effectiue, cum effectus ille sit indiuisibilis, & simul totus fiat, fieri poterit in eodem instanti, in quo causa incipit esse, sicut illuminatio incipit cum sole. Idemque est, si dicatur, peccatum dispositiue expellere gratiam, quia etiam, posita vltima dispositione, in eodem instanti inducitur forma, vel expellitur contraria. Si enim posita vltima dispositione ad gratiam, etiamsi homo toto priori tempore fuerit in peccato, in illomet instanti expellitur ab eo peccatum per introductionem gratiæ, cur è contrario posito actuali peccato mortali tanquam vltima dispositione ad expulsionem gratiæ, non statim in eodem instanti fiet? Denique idem argumentum est, si dicatur, formaliter expellere gratiam tanquam forma illi opposita connaturaliter: sic enim formę contrariæ non sunt simul pro eodem instanti in subiecto, sed in eodem instanti intrinseco, in quo vna incipit esse in subiecto, Deus suspendit concursum, quo alteram conseruabat, & ideo in eodem instanti incipit non esse: ergo eodem modo in eodem momento, quo homo peccat, suspendit influxum, quo gratiam conseruabat, ne formæ naturaliter repugnantes sint simul, ergo in eodem instanti desinet esse gratia per suum primum non esse. Vnde recte dixit Bonauentura in 4 d.17. prima parte, artic. primo, quæst.1. ad vltimum, quod gratia expellit peccatum, quando est, & simul est, & expellit. Vnde quia peccatum totum simul expellitur, simul etiam expellitur, & non est. Idem Alens.4.p.q.13. memb.4. art.3. ad vlt.

Atque ita simul ex principiis Philosophiæ ostenditur falsitas illius sententiæ, supposita connaturali, 7. *Augetur argumento philosophico* vel morali repugnantia gratiæ cum peccato, quam ille auctor non negat, nec negare potest. In vniuersum ergo est euidens in Philosophia, non repugnare aliquid simpliciter, & in omni genere esse prius natura alio, & nihilominus esse simul duratione cum illo, etiam pro eodem instanti. Nam sol. v.g. prius natura est in tali loco sufficienter approximatus ad illuminandum,

nandum, quam ſit in aere illuminatio, & nihilominus in eodem inſtanti exiſtunt. Et ſimiliter in eodẽ inſtanti, in quo interponitur feneſtra inter ſolem, & aerem excluditur lumen ab aere, & tamen interpoſitio feneſtræ eſt omnino prior natura, quam expulſio luminis, quia eſt cauſa illius in aliquo genere, & in nullo eſt effectus illius. Ad hunc autem modum expellitur gratia per peccatum, vt optime exponit D.

Comparatur peccatũ ad gratiam vt tenebræ ad lucem

Thom. citatis locis, eſt enim veluti denſiſſima nebula, quæ influxum diuinæ gratiæ in peccatore impedit. In eodem ergo momento, in quo tale obſtaculum Deo obiicitur, deſinit conſeruare gratiam, ac proinde non durat, nec eſt ſimul cum peccato in eodem inſtanti, ſed potius è contrario peccatum, & expulſio gratiæ ſimul ſunt.

8\. *Refellitur fundamentum Lorcæ.*

Et ita ratio illius opinionis nullius eſt momenti, nam ex prioritate naturæ peccati reſpectu expulſionis gratię nõ ſeqtur prioritas inſtantis ſiṁ durationẽ realem, ergo nec ſequitur duratio gratiæ cum peccato in eodem inſtanti. Et ideo male etiã allegatur Scotus, qui de prioritate naturæ non durationis realis loquitur: nam in eadem quæſtione §. *Ad quæſtionem*, dicit cum Auguſt. lib. 3. de Lib. arb. *Neque ad momentum eſt dedecus culpæ ſine dedecore iniuſtitiæ, vt ſcilicet ipſa voluntas ſeipſam priuans iuſtitia, in hoc ſe priuat maximo bono ſibi conueniente.* Neque etiam probatio conſequentiæ, quã nos addidimus, vim habet, quia licet verum ſit, hominem, qui toto tempore præcedenti fuit iuſtus, in hoc inſtanti prius natura, quam eliciat actum peccati, nondum intelligi priuatum gratia non ideo debet concipi tanquam habens gratiam abſolute, ſed tanquam ex vi ſtatus præteriti habiturus illam in eodem inſtanti, niſi illi ponat impedimentum, & quia in poſteriori naturæ intelligitur illud apponere, ideo in eodem inſtanti durationis, licet in alio poſteriori naturæ, intelligitur illa priuari. Sit ergo certum tam de lege, quam ex natura rei gratiam, vel charitatem nunquam eſſe ſimul in eodem inſtanti cum actuali peccato. Atque ita ſolum de potentia abſoluta eſt diuerſitas opinionum.

9\. *1. Opinio abſolute negans.*

Prima ſententia negat, poſſe cõſeruare Deum gratiam in homine actu peccante mortaliter. Hanc ex modernis auctoribus præcipue docet Ioannes Vincentius in relectio. de Gratia Chriſti in præfatio. §. *Primum conſectarium*, & § vltimo, vbi dicit, ſe alibi id probaturum efficaciſsimis rationibus cõtra aliquos recentiores Theologos. Latius hoc defendit Pater Vazquez prima ſecundæ, diſpu. 204. qui rationes varias proponit, quarum vim totam in ſequenti dubio expendemus. Allegantur etiam pro hac ſententia Capreolus, & Aureolus in primo diſtinctio. 17. quia dicunt, gratiam, vel charitatem non ex ſola acceptatione Dei ſanctificare, & iuſtificare animam. Ex quo principio non ſtatim ſequitur repugnantia inter peccatum actuale, & gratiam in ordine ad potentiam Dei abſolutam, neque illi auctores illam controuerſiam tractant. Citatur etiam Ruardus de cuius ſententia in fine ſequentis dubii dicam. Expreſſe illam docet Richard. in quarto d. 17. art. 1. q. ſeptima dicẽs actuale peccatũ, quãdiu durat, prohibere, ne anima ſuſcipiat habitum charitatis, & plane loquitur in ordine ad potentiam abſolutam, de qua ibi diſputat.

10\. *Statuitur primum huius opinionis fundamentum.*

Poſſumus auutem ſententiam hanc probare primo, quia peccatum habituale non poteſt ſimul eſſe cum gratia, cum per illam formaliter expellatur, ergo multo minus eſſe poterit cum peccato actuali. Antecedens tractabitur in ſequenti dubio. Conſequentia probatur, quia omnes repugnantiæ, quæ cogitari poſſunt inter habituale peccatum, & iuſtitiam, vt eſſe amicum, & inimicum, dignum, & indignum amore, & gloria Dei, & ſimiles inueniuntur in peccato actuali, & tanto fortius, quanto actuale peccatum maiorem habet rationem offenſionis, & iniuriæ.

2. Fundamentum.

Secundo incipiendo à charitate declarari hoc poteſt, quia repugnat, hominem auerti ab aliquo obiecto, vel fine, & conſeruari conuerſum, nam hæc duo contradictionẽ inuoluunt, ſed homo per habitum charitatis eſt conuerſus ad Deum, vt vltimum finem, & per peccatum mortale auertitur à Deo, vt ab vltimo fine, ergo fieri non poteſt, vt cum hac auerſione actuali conſeruetur illa conuerſio, ergo neq; habitus ipſe charitatis conſeruari poteſt, quia non poteſt ibi manere, & non conferre ſuum effectum formalem, ergo multo minus poterit manere gratia, quę excellentior eſt, magiſque hominem deificat.

11\. *Confirmatur ex 1. Ioan. 3.*

Tandem confirmari poteſt ex illo 1. Ioan. 3 *Omnis, qui natus eſt ex Deo peccatum non facit, quoniam ſemen ipſius in eo manet, & non poteſt peccare, quoniam ex Deo natus eſt.* Quæ verba non poſſunt intelligi in ſenſu diuiſo, vt aiunt, alias ſemel iuſtificatus non poſſet amplius peccare, & iuſtitiam amittere, quod hæreticum eſt, vt infra videbimus, ergo debent intelligi in ſenſu compoſito, nimirum, impoſsibile eſſe, vt is, qui manet in Deo per gratiam, poſsit peccare, & ſimul in eodem ſtatu gratiæ permanere. Nec dici poteſt, Ioannem loqui de potentia ordinaria, non de abſoluta, tum quia per priorem aſſertionem de ineſſe, ſeu de facto, *Qui natus eſt ex Deo peccatum non facit*, ſatis explicauerat ordinariam legem, ſeu potentiam, nam id, quod ſecundum legem ſtatutam non fit, non eſt etiam poſsibile ſecundum ordinariam potentiam: & tamen aliquid addit Ioannes, dum dicit, *Et non poteſt peccare*, ergo intelligit de impoſsibilitate ſimpliciter: tum etiam quia non reddit rationem ex eo, quod Deus ita ſtatuit, ſed *quoniam ex Deo natus eſt*, ſignificans, talem natiuitatem nullo modo poſſe ſecum admittere actuale peccatum ſimpliciter, ſeu mortale.

Tacita obiectio occurritur.

12\. *2. Opinio extreme oppoſita.*

Alia ſententia eſt, non implicare contradictionem, conſeruare Deum iuſtitiam infuſam in eo, qui actualiter peccat, atque hoc modo poſſe fieri de abſoluta Dei potentia, vt in eodem momento, ac tempore, in quo homo, qui antea erat iuſtus, peccatum mortale committit, habitualem iuſtitiam in ſe retineat. Ita tenet Ocham. in 4. q. 3. lit. E. vbi ait, licet non poſsit gratia in eſſe gratiæ conſeruari in homine actu peccãte, qualitatem autem gratiæ quoad totum ſuum eſſe abſolutum poſſe in eo conſeruari. Idem tenet Gab. in 4. d. 4. quæſt. 1. artic. 1. notab. 3. & diſtinct. 14. q. 1. art. 2. poſt. 5. concluſ. idem docet Scot. in 4. diſt. 16. q. 2. præſertim in probationibus primæ concluſionis. Hi vero auctores procedunt in illo fundamento, quod gratia, & charitas non eſt qualitas natura ſua faciens gratum, vel habens oppoſitionem connaturalem cum peccato. Et ita poſſunt pro hac ſententia citari Ioannes Medina, & alii ſupra allegati pro illa ſententia: nam ex illo fundamento neceſſario ſequitur hæc aſſertio. Sed illud nobis omnino diſplicet, vt ſupra diximus, & ideo neque illa ſententia, vt in illo fundata, eſt probabilis, neque Theologi, qui ex illo fundamento illi adhæſerunt, auctoritatem illi conciliant. Poteſt pro eadẽ ſententia citari Richardus in 3. d. 31. articul. primo, quæſtio. prima, vbi de charitate loquitur, dicitque deſinere eſſe per peccatum mortale, ſolum quia Deus ſtatuit illum habitum non conſeruare in eo, qui mortaliter peccat, vnde ſentit potuiſſe Deum illam conſeruare in homine actu peccante, ſi vellet. Sed Richardus, vt dixi alibi, contrarium docuit. Et eodem modo poteſt pro hac ſententia citari Caietan. 3. parte, quæſtione 86. articul. ſecundo, quatenus ait, peccatum, vt eſt offenſa Dei, demeritorie expellere gratiam, nam hinc ſequitur non expellere per incompoſsibilitatem immediatam, ac formalem, ac proinde ex hac parte non repugnare, vt ſimul maneant. Deinde addit, ſolum expelli gratiam per peccatum, quia Deus per peccatum offenſus, ſe gerit circa peccatorem, vt ab illo offenſus; & ideo eum à ſua gratia abiicit. At vero non cogitur DEVS vel pœnam reddere meritis malis, vel ſe gerere vt offenſum, non conſeruando qualitatem gratiæ; ergo iuxta illa prin-

principia recte sequitur, posse Deum gratiam in homine actu peccante conseruare. At vero cum idem Caietan. 2.2. quæst. 24. artic. 10. dicat, charitatem expelli effectiue per actuale peccatum, tamen idem inde sumi potest argumentum, quia Deus potest impedire causalitatem effectiuam causæ secundæ: sed de modo quo peccatum gratiam expellit, in libr. 11. ex professo dicendum est.

13. *Apertius tradentes 2. opinionem.* Expressius ergo docuerunt hanc sententiam Medina. 1. 2. q. 110. art. 4. & q. 113. art. 2. circa finem dubii penult. & Cumel. eadem q. 110. art. 4. disp. 4. vbi dicit, quod *maior pars Theologorum huius ætatis hanc eandem partem defendit:* idem tamen in q. 113. art. 2. d. 3. ad 1. varie loquitur, prius enim in discursu quartæ conclusionis dicit, peccatum, & gratiam ex natura rei repugnare, & ideo non posse simul esse absque miraculo. In solut. autem ad 1. aperte dicit, implicare cõtradictionem, quod sint simul, nisi forte ibi de habituali peccato loquatur. Et hoc modo defendit eandem sententiam nouissime P. Lorca 1. 2. disputat. 40. de Grat. Denique huic sententiæ fauet Bellarminus dicto libro secundo de Iustification. capit. vltimo, ad primam rationem, dum ita concudit. *Itaque sine miraculo non potest post actum peccati manere gratia, nec post actũ dilectionis super omnia manere peccatum.* Non enim putat vnum esse impossibilius, quam aliud, & dum vtrumque negat fieri posse sine miraculo, satis profecto significat; vtrumque fieri posse per miraculum, & absque implicatione contradictionis.

14. *Assertio 1. in hac difficultate.* Mihi hæc posterior opinio videtur valde probabilis. Quia vero supposita distinctione inter habitus gratiæ, & charitatis, minorem difficultatem habet dicta sententia in habitu charitatis, quam gratiæ, de illis sigillatim dicam. Dico ergo primo, potuisse Deum conseruare habitum charitatis in homine actualiter peccante mortaliter, si voluisset. Probatur, quia nulla vera, nec probabilis repugnantia potest assignari. Duplex enim cogitari potest, vnam physicam voco, aliam moralem, quæ distinctio pro omnibus punctis tractandis in hoc, & sequentibus capitibus notanda est. Physicam repugnantiam appello, quæ inter physicas formas positiuas, aut inter formam positiuam, & eius carentiam etiam physicam inuenitur: prior reperitur inter assensum, & dissensum eiusdem propositionis, posterior inter lumen, & tenebras in eodem subiecto. Moralem autem repugnantiam appello illam, quę repugnat prudentiæ, vel honestati, ita vt non possit prudenter, vel honeste fieri, vt mentiri, non implere promissum, & similia, quæ eo ipso, quod talia sunt, Deo repugnant. Fortasse tamen aliquis contendat, etiam hæc posteriora dicenda esse physice repugnantia Deo, quia simpliciter, & absolute sunt illi impossibilia eo ipso, quod Deus est. Sed est æquiuocatio in voce, qua sublata, non est de nomine contendendum. Non enim dicitur hæc repugnantia moralis quasi per additionem diminuentem, veluti ad denotandum, illam non esse repugnantiam simpliciter, quæ nullo modo vinci possit, nec contradictionem implicet, sed solum secundum quid repugnare Deo dicatur, quod regulariter, ac moraliter non expedit fieri. Non enim in illo sensu accipitur illud aduerbium, *moraliter:* nam in illo sensu facile concederemus repugnare, habitum charitatis conseruari in peccatore, vt dicemus. Vocamus ergo repugnantiam physicam, & moralem ad denotandum principium, & radicem vtriusque repugnantiæ: vna enim oritur ex defectu entitatis, vt sic dicam, in obiecto, & hæc dicitur physica, alia ex defectu bonitatis honestæ, & hæc dicitur moralis. Vel ex parte Dei, quædam intelliguntur habere repugnantiam respectu omnipotentiæ per se, ac præcise spectatæ, & hæc dicuntur physice repugnare, vt lucidum esse tenebrosum, quia obiectum illud non comprehenditur sub latitudine entis veri, ac physici, alia vero repugnant Deo non considerata nuda omnipotentia, sed vt coniuncta bonitati, & sapientiæ eius, vt mentiri, & hæc dicimus repugnare moraliter, id est, ex principiis moralibus, quamuis repugnantia sit absoluta, & simpliciter, & inducens contradictionem in ordine ad bonitatem, vel sapientiam Dei, & consequenter in ordine ad omnipotentiam ratione illarum.

Physica & moralis repugnantia quid sint.

Instantia eiusque solutio.

Principium repugnantiæ physicæ, & moralis.

15. *Habitus charitatis non repugnat physice cum peccato.* Neutro autem ex his modis inuenimus repugnantiam in hoc effectu conseruandi habitum charitatis in homine peccatore. De Physica probatur, quia peccatum actuale non consistit formaliter, vel materialiter in carentia physica habitus charitatis, vt videtur per se notum, nam materialiter consistit in aliquo actu elicito voluntatis, vel solo, vel principaliter ac simul cum alio actu per illum imperato, formaliter autem consistit in carentia alicuius rectitudinis debitæ, vel in aliqua relatione ad legem, vt alii volunt, ergo ex hac parte non habet actuale peccatum physicam repugnantiam priuatiuam cum habitu charitatis. Nec etiam habet contrariam repugnantiam formalem, quia actus & habitus non opponuntur tanquam formæ contrariæ formaliter repugnãtes, quia neque sub eodem genere continentur, quod est de ratione contrariorum, neq; afficiunt potentiam ita vniformiter, vt sibi repugnent: nam habitus communiter dat solum inclinationem ad opus, & in charitate dat facultatem operandi, actus vero dat formaliter ipsum operari, habere autem inclinationem ad vnum, & operari contrarium non opponuntur, & multo minus repugnant, posse operari vnum, & agere, vel pati contrarium. Sicut graue habet inclinationem, & facultatem ad descensum, etiam cum violenter mouetur sursum. Et hac ratione in potentiis animæ, quæ sunt facultates actiuæ contrariorum, operando vnum, non minuitur facultas agendi contrarius, & in habitibus acquisitis, habitus permanet in potentia, etiam dum actum contrarii habitus operatur. Vnde non solum non inuenitur illa repugnantia formalis physica inter habitum charitatis, & alia peccata, quæ virtute tantum sunt contraria amori Dei, verum etiam nec inter illum, & actum formalem odii, ex eo capite quod solum se habent vt potentia ad vnum actum, & alius actus oppositus. Deniq; non habent contrariam oppositionem physicam effectiuam, tum quia actus contrarius charitatis non excludit habitum charitatis effectiue physice, quia non efficit formam excludentem illum formaliter, vt in lib. 11. latius dicam, tum etiam quia licet efficiendo excluderet, inde non posset colligi repugnantia in ordine ab absolutam potentiam, quia facile posset Deus efficientiam talis actus impedire, non præbendo suum concursum, sine quo forma creata nullam efficaciam physicam habere potest. Et eadem ratione cogitari non potest repugnantia physica in genere causæ dispositiuæ, tum quia peccatum actuale, vt peccatum est, nõ est dispositio physica, sed moralis ad expulsionem charitatis: peccatum vero quatenus talis actus est, disponit ad habitus acquisitos, non vero ad infusos, tum etiam quia qualiscunque dispositio esse fingatur, non inducet repugnantiam in ordine ad absolutam potentiam, quia quod forma cum contraria dispositione conseruetur, nullam contradictionem inuoluit.

Non repugnat etiam contrarie formaliter.

Declaratur exemplo.

Superest, vt alteram partem de repugnantia morali in sensu à nobis explicato probemus. Quia licet peccatum mortale ex iustitia mereatur priuationem talis habitus, & hominem reddat illo indignum, & indispositum ad vsum eius, non tamen cogit, vel obligat Deum, vt influxum suum, quo habitum illum conseruat, suspendat, cum nihil omnino repugnans effectui formali talis habitus, vel conseruationi eius in voluntate ponat. Et declaratur aliter, quia illud dicitur fieri non posse à Deo propter moralem repugnantiam, 16.

Non opponitur etiam moraliter.

Dilemma rẽ conficiẽs.

gnantiam,quod si Deus faceret,aut contra virtutem aliquam moralem,aut contra sapientiam suam faceceret, neutrum autem horum sequitur ex eo, quod Deus hunc habitum conseruet in homine actu peccante,ergo.Probatur minor quoad priorem partem, quia in primis nō esset Deus iniustus,si id ageret,quia licet peccator ex se mereatur de iustitia illam pœnā, Deus non obligatur ex rigore iustitiæ omnem pœnam peccato ex se debitam exequi,quia est supremus Dominus,& gubernator,& potest vel dispensatione, vel misericordia vti, prout voluerit, vel propter alios fines prouidentiæ suæ expedire iudicauerit. Nec etiam propterea posset Deo imputari peccatum, qa per conseruationem talis habitus nullo modo ad peccatū cooperaretur, vel occasionē eius præberet,imo de se magis quodammodo talem hominem à peccādo retardaret,conseruando in illo habitualem inclinationem charitatis de se omni peccato contrariam. Neq; vero argui posset Deus, quod peccatorem plus iusto diligeret tam perfectam qualitatem in illo cōseruando,quia illa dilectio,quantacunque sit,non est dilectio peccatoris,vt peccatoris, sed vt hominis,iuxta distinctionem ab Augustino vsitatam quæstio. 2. ad Simplic.libr. 1. & alibi sæpe, dilectio autem hōnis quantacunq; sit, semper est bona, quandiu redundat in fauorem, vel dilectionem ipsius peccati, quod in præsenti dici non potest,vt ostensum est.Ex nullo ergo capite sequitur aliquid contrarium virtuti, aut bonitati diuinæ ex illo miraculo,si Deus illud faceret.

17. *Altera pars dilemmatis.* Denique idem fere discursus de diuina Sapientia, & prudentia fieri potest.Duobus enim modis cogitari potest aliquid esse contra prudentiam, & sapientiam,scilicet,vel intrinsece, & ex obiecto (vt sic dicā) vel intrinsece ex defectu boni finis. Priori modo illa tantum actio,quæ per se est contra virtutem,seu bonitatem,est etiam intrinsece contra prudentiam,sicut mentiri, actio autem,de qua disputamus, non est huiusmodi,vt ostensum est, ergo per se, & ex obiecto non est contra prudentiam. Multo vero minus potest repugnare diuinæ sapientiæ, & prudentiæ ex defectu ordinationis ad aliquem finem Deo, eiusque sapientia dignum, quia infinita Dei sapientia est mirabilis in rationibus prouidentiæ suæ,potestque infinitas rationes, & fines suorum operum habere,quos homo cogitare non valeat, ergo etiam in illo opere non deessent Deo optimi fines, si id facere voluisset.

Ratio probabilis. Imo si id Deus fecisset,nobis non deessent rationes,& congruentiæ, quibus tale factum cohonestaremus. Magis enim stupendum est, Deum mori pro peccatoribus,quam conseruare habitum charitatis in peccatore. Et si Deus illud prius non fecisset,fortasse cogitationi humanæ,aut Deo indignum,aut contra diuinam iustitiam videretur. Et tamen postquam factum est,infinitas rationes iustitiæ, misericordiæ, & sapientiæ in illo opere inuenimus. Sic ergo, si Deus decreuisset illum habitum in peccatore conseruare, & misericordiæ opus videri posset,vt ille homo potentior semper esset ad resurgendū à peccato, & opus eximiæ gratię ostendens summū dominium,& libertatem in conferendis huiusmodi donis, quibus vult, & quomodo vult, & aliæ rationes similes facile possunt excogitari,ergo ex nullo capite inuenitur in hoc opere repugnantia.

18. *Illustratur exemplis superior discursus.* Possumusque hunc discursum, & assertionem exemplis fidei,vel spei confirmare. Nam Deus nunc de facto conseruat habitum fidei in peccatore fideli, & non conseruat illum in hæretico propter peculiarem repugnantiam connaturalem illius peccati cum vera fide. Et nihilominus vtrunque potuisset Deus immutare,si voluisset:nam si malitiam mortalis peccati, eiusque indignitatem, ac demeritum spectemus, iustissime potuisset Deus priuare peccatorem omnibus donis infusis propter quodlibet peccatum mortale, sicut propter peccatum Adæ concipiuntur paruuli,cum peccato, & sine fide: nam vulnus ignorantiæ per originale peccatum contractum etiam carētiam habitus fidei includit,quia si Adam non peccasset,homines cum iustitia, at subinde cum habitu fidei conciperentur.Et nihilominus nunc noluit Deus peccatores fideles tam graui pœna mulctare propter maiorem suauitatem dispositionis prouidentiæ suæ, magisque rebus ipsis, & dispositioni subiecti consentaneam,ergo quantum est ex vi demeriti, & iustitiæ idem potest facere in habitu charitatis. Vnde è conuerso licet Deus nunc priuet hæreticum habitu fidei, quia peccatum hæresis est contrarium fidei, & formali obiecto eius, redditque ineptum ad actus veræ fidei exercendos, quandiu in illo errore permanet: nihilominus potuisset Deus habitum fidei infusæ in hæretico conseruare sine repugnantia morali, quia posset nō ita seuere illum punire,& sine repugnantia physica, quia licet actus infidelitatis repugnet actib' fidei,& indisponat intellectum ad actualem vsum talis habitus, non tamen reddit illum incapacem talis habitus,quia capacitatem innatam,& inseparabilem habet, & formalis effectus talis habitus non est directe,& vitaliter,vt sic dicam,contrarius actui infidelitatis. Et idem discursus fieri potest de spe respectu hominis actualiter desperantis. Simili ergo modo licet peccatum mortale reddat hominem moraliter indispositum, & ineptum ad habitum charitatis, & ideo de facto illo priuetur, suspendente Deo concursum suum,nulla inde oritur repugnantia, quominus Deus de potentia absoluta contrarium facere valeat, si velit.

Secundo dico.Respectu diuinæ omnipotentiæ nude consideratæ non est physica repugnantia, quod gratia in anima actu peccante mortaliter conseruetur:an vero sit repugnantia moralis respectu bonitatis,& sapientiæ Dei,in dubio sequenti dicetur. Prior pars eisdem fere rationibus, quibus similis pars præcedentis assertionis, probanda est. Nimirum, quia peccatum actuale non consistit in physica priuatione habitualis gratiæ, sed in actu inordinato,vel in omissione eius. Vnde illa duo non inuoluunt immediatam contradictionem. Secundo quia existente peccato actuali,vt habitus gratiæ expellatur, necessariū est vt Deus suspendat influxum,quo illum conseruat, at peccatum non infert Deo necessitatem physicam suspendendi talem influxum, neque apparet vnde talis necessitas absoluta prouenire possit. Nam licet habitus gratię fortasse natura sua postulet, vt non conseruetur in subiecto ita praue affecto,& indigno, nihilominus hoc non satis est ad tam absolutam necessitatem, Deus enim potest non agere secundum exigentiam naturalem formæ creatæ, & hoc modo potest supernaturaliter conseruare simul ea,quæ naturaliter repugnant,ergo idem erit in præsenti. 19. *Assertio 2.* *Probatur concl. 1.* *Probatur 2.*

Tertio quia formalis effectus physicus gratię est constituere hominem peculiari modo dilectū à Deo, & participem diuinæ naturæ, effectus autem actualis peccati est constituere hominem dilectorem creaturæ,& actualiter auersum à Deo,sed hæc duo,loquēdo physice,non ita formaliter repugnant,vt sequatur aliqua contradictio ex eo,quod simul sint,ergo.Probatur minor,quia amare alium, & non amari ab illo formaliter non opponuntur, vt per se constat,ergo non repugnabit Deum amare hominem, à quo non amatur,sed offenditur. Item in ordine naturali hoc est manifestum, nam si homo conditus in pura natura Deum offenderet, non statim anihilaretur à Deo,sed conseruaretur in suo esse naturali, ac subinde diligeretur amore quodam naturali, licet ab ab ipso homine Deus non diligeretur etiam amore naturali, sed potius vel formaliter, vel virtute odio haberetur.Cur ergo physice repugnabit,Deū amare hominem illo particulari amore semper naturali gratiæ, conseruando illam in homine,etiamsi 20. *Probatur 3.*

ab

ab homine non diligatur supernaturaliter, sed potius offendatur? Item, vt supra dicebam, diligere personam propter bonitatem naturæ, & odio habere illius actionem, non habent inter se physicam repugnantiam, ergo nec diligere personam propter habitualem gratiam; & odisse illam quatenus efficit actum odio dignum, physice non repugnant.

21. *Expositio.* Tandem explicari potest in hunc modum, nam si fingamus substantiam aliquam supernaturalem habentem per suam naturam substantialem illam perfectionem, & connaturalem habitudinem ad visionem beatam, quam nunc habet homo per gratiam habitualem, illa certe substantia peccare posset, eo ipso, quod creatura esset, & actu non videret Deum, & tamen non necessario statim annihilaretur, imo repugnaret annihilari pro eodē instanti, in quo peccaret, ergo posset simul esse cum peccato actuali, ergo simili modo non repugnat nunc conseruari gratiam habitualem in homine peccante. *Preoccupatio obiectionis.* Nec refert, si dicatur, illam substantiam esse impossibilem, nam hoc non obstante, deseruit hypothesis ad explicandum nō esse intrinsecam, seu physicam repugnantiam inter peccatum, & quancumque perfectionem substantialem naturæ creatæ, etiamsi esset tanta, quanta nunc est in gratia accidentali: nam hinc etiam intelligitur, non inuolui contradictionem inter hanc gratiam, & actuale peccatum, quia se habet ad modum cuiusdam naturæ substantialis. Potest ergo Deus illam naturam conseruare, etiamsi homo peccando, quantum est ex se, illam abjiciat. Alteram partem de morali repugnantia in sequens dubium remitto, quia eisdem rationibus resoluenda est.

22. *Ad opposita.* *Ad primū.* Vnde ad primam rationem contrariæ sententiæ, quoniam de gratia procedebat, in sequenti etiam dubio dicendum erit; quia maxime fundabatur illatio in morali repugnantia. Nam si de physica sit sermo, maior, & formalior oppositio cogitari potest inter peccatum habituale, & gratiam, quam inter actuale, quia peccatum habituale videtur in suo cōceptu includere priuationem gratiæ habitualis, quam actuale peccatum non includit. Sed hoc ipsum in dubio sequenti expendendum est. *Ad secundū.* Ad secundum ex dictis patet responsio, demonstratum enim est, conuersionem, quæ est in homine per habitum charitatis, non repugnare formaliter, & directe cum actuali peccato, tum quia auersio peccati actualis est, conuersio autem per charitatem est habitualis, quæ nihil aliud est, quam physica facultas, vel inclinatio ipsius habitus, de qua ostendimus non repugnare cum opposito actu, tum etiam quia auersio peccati solum est moralis, id est, per moralem priuationem rectitudinis debitæ inesse actui, conuersio autem illa habitualis est tantum physica, vnde sunt diuersorum generum, & ideo ex illo etiam capite non repugnant, saltem physice. Neque etiam moralis repugnantia oriri potest ex cōuersione habitus, maxime supposita distinctione charitatis à gratia, quia charitas solum est quædam specialis virtus operatiua, quæ licet sit excellentior cæteris, & omnibus imperans, nihilominus per se non est forma deificans hominem (vt sic dicam) nec facit simpliciter dilectum, sed dilectorem in actu primo, vnde potest intelligi aliquo modo informis, si à gratia separetur, & ideo ex sola conuersione, vel inclinatione habituali, ac physica, quam ad suum obiectum, & actum confert, nō erit moralis repugnantia, quæ inducat aliquam repugnantiam contradictionis ex eo, quod simul cum actuali peccato consideretur. Quid vero de gratia dicendum sit, paulo post videbimus.

23. *Locus D. Ioannis explicatur.* Ad vltimam confirmationem ex verbis Ioannis respondetur, illa priora verba, *Omnis, qui natus est ex Deo peccatum non facit*, secundum Augustinum ibi tract. 5. intelligi quidem de mortali peccato, & cum compositione. Nam qui habet in se semen diuinæ gratiæ, quandiu illud in se retinet, non peccat, quoniam si peccet, statim illud amittit. Et in eodem sensu dicitur postea, *non potest peccare*, id est, non potest simul peccare, & esse filius Dei. At vero totum hoc sufficienter intelligitur ex natura rei, & de lege: nam Ioannes non tractabat de miraculis, quæ potest Deus facere. Neque contra hoc obstant replicæ in argumento factæ, quia non oportet, vt posteriora verba addant prioribus impossibilitatem in ordine ad absolutam potentiā, sed satis est, vt declarent radicem, & causam, ob quam cum semine gratiæ non stat peccatum, scilicet, quia per illam homo nascitur filius Dei, quæ natiuitas immunis esse debet à peccato ex natura sua, & intrinseca perfectione. Imo Augustinus lib. de Natur. & grat. cap. 14. non reprobat explicationem, *Non potest peccare*, id est, *non debet*: non cogunt autem admittere maiorem repugnantiam, quia vero de gratia optime intelliguntur, adhuc superest videndum, an respectu illius maior repugnantia, saltem moralis, intercedat. Secundo potest intelligi illa sententia formaliter de nato ex Deo, quatenus talis est, nam si, vt talis est, operetur, non peccat, nec peccare potest, quia gratia, vel charitas non possunt esse principia peccandi, licet voluntas, & anima, quibus insunt, non secundum illas operari, & peccare possit. Quem sensum tradidit Augustinus libro primo de Gratia Christi cap. 21. & libro de Perfectio. iustit. capit. 18. & libro secundo de Peccatorum merit. & remissio cap. 7. & 8. & lib. 3. contra duas Epistol. Pelag. cap. tertio. Et iuxta illam facile admittimus, esse omnino impossibile gratiam ipsam, vel charitatem inducere hominem ad peccatum, aut esse principia peccandi. At hoc modo nihil ad præsentem causam facit illa sententia, nam homo habens charitatem, potest non operari secundum illam, & sic peccare, & licet tunc mereatur charitatē amittere, potest Deus pro sua libertate illam non auferre, neutrum autem est contra illam sententiam in dicto sensu intellectam, vt per se manifestum est.

CAPVT XX.

An possit Deus conseruare, vel infundere iustitiam in homine, qui peccauit mortaliter, non remittendo ei peccatum?

Hoc dubium, sicut & præcedens, indifferenter tractant Doctores de habitu gratiæ, & charitatis. 1. *Charitas potest intuum, fundi sine gratia.* Ego autem supposita distinctione illorum habituum, non dubito, quin possit habitus charitatis infundi sine habitu gratiæ peccatori, & consequenter possit habitus charitatis à gratia separatus de absoluta Dei potentia conseruari, vel infundi homini existenti in statu peccati mortalis, & permanenti in illo. Hoc mihi probant omnia adducta capite præcedenti. Et breuiter explicatur, & confirmatur probando duas partes huius resolutionis. Prior erat, posse charitatem infundi sine gratia de potentia absoluta. Probatur autem, quia sunt formæ realiter distinctæ, *Stabilitur 1.* vt supponitur, quæ etiam subiectis realiter distinctis infunduntur, scilicet, substantiæ animæ, & voluntati, quas realiter distingui supponimus, quanquam in rigore ad præsentem probationem non esset necessarium, nam prior distinctio sufficit. Deinde non *Ostenditur 2.* habent inter se essentialem dependentiam, quia gratia est forma absoluta prior natura, quam charitas, & in nullo genere causæ pendens ab illa, vt est per se notum in sententia admittente illam formam, quam supponimus. Charitas autem licet secundū ordinem *Deus potest supplere causalitatem effectiuam.* consentaneū naturis taliū formarum sit posterior, & gratiā supponat, nō tamē pendet à gratia per veram, & physicā causalitatem, vt in fine libri præcedētis tactum est, & quanuis penderet, esset solū effectiue, nam alia causalitas magis intrinseca, aut quæ inuoluat causalitatē formalē ibi cogitari nō potest, effectiuam

autem causalitatem Deus supplere potest, ergo potest Deus, & facillime, quancunque illarum qualitatum sine altera infundere.

2. *Obiectio, eiusque solutio.*

Dices, quamuis Deus possit infundere charitatem sine gratia homini non habenti peccatum, non tamen illi, qui iam est sub peccato, quia iam non potest illi infundere habitũ charitatis, nisi reddendo illum amicum, & consequenter gratum, ac proinde infundendo gratiam. Sed hæc euasio, si attente consideretur, petitionem principii continet: nam supponit, illum habitum nõ posse conseruari, aut esse, nisi in homine grato, & amico, de quo est controuersia. Vnde probando alteram partem propositam, refutabitur hæc responsio. Nunc vero eadem pars confirmatur, ac declaratur in hunc modum: nam si ex parte ipsarum formarum non repugnat infundi charitatem sine gratia, certe ex parte subiecti in peccato præexistentis non repugnabit. Aut enim solus charitatis habitus sufficit expellere peccatũ habituale, quia cum illo simul esse repugnat, aut ad hoc non sufficit. Si dicatur primum, infundi quidem poterit tali homini charitas sine gratia, expellet tamen ab illo peccatum, & hoc videndum superest, an sit necessario cõsequens in ordine ad potentiam absolutam, vel quo fundamento dicatur. Si vero eligatur secundum, profecto dispositio peccati existentis in subiecto non obstabit, quominus Deus illi infundat charitatem sine gratia, quia nec peccatum habituale essentialiter includit carentiam physicam illius qualitatis, cum sufficienter saluari possit in morali macula, vt paulo post videbimus: nec è conuerso habitus charitatis est sufficiens forma expellens peccatum habituale, illique repugnans in ordine ad potentiam absolutam, vt in secundo membro dilematis accipitur, & supponitur.

Confirmatur dilemate.

3. *Charitas potest simul esse cum peccato habituali.*

Probo ergo alteram partem in principio positam, nimirum, charitatem, si sola infundatur, posse simul esse cum peccato habituali. Primo, quia supposita distinctione gratiæ à charitate, sola charitas non sanctificat animam, quia non deificat illam, nec facit gratam simpliciter, aut dignam vita æterna, ergo non est, vnde tantam, tamque formalem repugnantiam habeat cum peccato habituali, vt implicet contradictionem cum illo simul coniungi. Antecedens probatur ex dictis supra de forma iustificante, quam ostendimus, essentialiter esse gratiam sanctificantem. Idemque optime confirmatur ex illis locis D. Thomæ, in quibus dicit, gratiam esse formam charitatis, adeo vt sine gratia etiam actus ipsius charitatis non habeat valorem vitæ æternæ condignum, vt patet ex q. 27. de Verit. artic. 5. ad 5. & 9. & art. 6. ad 7. Nam inde aperte sequitur, charitatem sine gratia fore informem in ordine ad sanctificandum hominem, & reddendum illum dignum vita æterna. Ergo non est, vnde repugnet omnino, manere illum habitum in homine peccatore. Vnde potest hoc confirmari, quia omnes contradictiones, vel repugnantiæ, aut absurda, quæ solent inferri ex eo, quod peccatum habituale maneat cum iustitia inhærente, cessant in habitu charitatis, si solus ille absque gratia cum tali peccato conseruetur. Quia facile negabitur, illum habitum solum vel perfecte iustificare, aut facere hominem filium Dei, dignum gloriæ, vel similia. Nunc enim tribuuntur hæc charitati, quia non separatur à gratia, cui ex natura sua est coniuncta, cessarent autem si Deus per miraculum non conseruando gratiam, habitum charitatis conseruaret. Et simili modo cessaret omnis moralis repugnantia, quæ in eo facto cogitari potest, vt ex sequenti puncto magis patebit.

Probatur ratione primo.

Confirmatur.

4. *Probatur secundo.*

Vnde possumus secundo idem probare discursu facto in præcedenti dubio, quia illa repugnantia non oritur ex physico formali effectu habitus charitatis, neque ex morali, ergo nulla talis est. Prior pars antecedentis patet, quia physicus effectus habitus charitatis solum est dare intrinsecam, & proximam facultatem connaturaliter effectiuam actuum supernaturalium amoris Dei, & proximi & consequenter inclinare physice ad illos actus, quantũ vnaquæque forma in actu primo, & pondere naturali ad suas actiones inclinatur, hic autem effectus non habet physicam repugnantiam cum habituali peccato, quia nec actuale peccatum illi effectui per se, ac formaliter opponitur, vt in præcedenti dubio declaraui: nec effectiue inducit aliquid, quod illi effectui formaliter, ac physice repugnet, quia nec formam physice contrariam efficit, vt per se notum est, nec potest effectiue inducere solam priuationem, vt infra in lib. 11. ex professo ostendam.

Tertio supra ostensum est, posse actum charitatis esse simul cum habituali peccato, ergo idem dicendum est de habitu. Probatur consequentia, quia in conuersione perfecta ad Deum conueniunt, & licet habitus excedat actum in permanentia, vel in substantia, inde non videtur sequi specialis repugnantia, vel contradictio, nec ostendi potest, vt magis ex sequentibus patebit. Denique hæc resolutio sequitur necessario ex alia data in dubio præcedenti, quia si habit[9] charitatis potest esse simul cum peccato mortali, dum actu committitur, vt ostendimus, multo magis esse poterit in homine, qui illud commisit, postquam ab illo cessauit, etiam si illud non retractauerit, nec Dei gratiam fuerit consequutus. De quo argumento paulo post latius dicam.

5. *Probatur 3.*

Tota ergo controuersia est de iustitia inhærente quoad habitum gratiæ, siue cum habitu charitatis coniunctus sit, siue solus in peccatore conseruetur, siue infundatur. In quo puncto auctores supra citati in prima sententia præcedentis dubii putant, hoc implicare contradictionem, & in hoc puncto de peccato habituali eis consentit Lorca, vt paulo post dicam. Habet autem hæc sententia plura fundamenta, & variis modis defenditur, quæ postea proponam. Communior vero opinio est, non implicare contradictionem, etiam habitum gratiæ, atque adeo totam iustitiam inhærentem habitualem conseruari in homine peccatore quoad omnem positiuam perfectionem siue remissione, seu exclusione peccati. Hanc opinionem tenent inprimis omnes Theologi, qui dicunt gratiam posse conseruari in homine actualiter peccante, vno vel alio moderno excepto. Et vltra supra citatos in dubio tertio, sumitur hæc sententia ex Scoto in 2. d. 37. §. *Ad quæstionem tertiam,* & Petr. Aliac. in 2. q. 9. artic. 2. & ex aliis, qui docent, gratiam solum demeritorie expelli ratione peccati, quos in proprio loco referemus. Videtur enim ex illo principio sequi, non obstante malo merito peccati, posse facile Deum non retribuere peccatori hanc pœnam. Item qui affirmant, qualitatem gratiæ non ex natura sua, sed institutione diuina habere, quod iustificet, & gratum faciat, consequenter docent posse manere in peccatore, non vt gratia est, sed vt qualitas est. Denique Scotus, & alii, qui dicunt, habituale peccatum mortale nihil aliud esse, nisi ordinationem ad pœnam æternam ex lege Dei, facile inferunt, non obstante illa qualitate, posse Deũ ad eandem pœnam hominem ordinare, quam peccatum actuale meruit. Nos autem ex nullo istorum fundamentorum sententiam hanc probare possumus. Et ideo supponimus, habituale peccatum, quod moraliter manet in homine ex actuali peccato commisso, & non retractato, non esse ordinationem ad pœnam, quæ à Deo est, & bona; sed esse verum malum culpæ, quod ab ipso homine factum est, & ipsum reddit coram Deo maculatum, & pœna dignum, vt latius in materia de Peccatis tractatur. Deinde supponimus, qualitatem gratiæ de se, & natura sua habere etiam ex natura sua repugnantiam, quasi contrariam cum mortali culpa habituali.

6. *Controuersia difficultas.*

Opinio 1.

2. Communior opinio.

Reijciuntur fundamenta, vnde hæc opinio [illegible] poterat.

Reiectis ergo his fundamentis eandẽ opinionem tenet Medina. 1. 2. q. 113. art. 2. in penult. dub. ad 3. vbi

7. *Defensores*

Communis sententia. vbi in primis simpliciter approbat, quod in q. 110. artic. 4. dixerat, gratiam posse à Deo conseruari in homine peccatore, quia licet gratia natura sua faciat hominem gratum, nihilominus Deus potest hunc effectum impedire, & ita facere, vt gratia maneat in homine peccatore, vbi per peccatorem non intelligit solum hominem actu peccantem, sed etiam permanentem in peccato mortali, nam de illo in toto illo argumento disputauerat, & de illo loquuntur auctores, cum quibus contendit, & proprietas vocis id requirit. In eandem sententiam consentit Cumel. 1.2. q. 110. art. 4. postea vero discordare videtur q. 113. artic. 2. disp. 3. ad finem, vt supra notaui. Eandem sententiam docet Alfons. Curiel controuers. 3. in 2. Petr. 2. nu. 182. & sequentibus. Potest autem suaderi hæc sententia, quia, non obstante illa oppositione, & repugnantia connaturali, potest Deus de sua absoluta potentia illam vincere, & conseruare gratiam in eo, qui peccauit, non remittendo illi peccatum. Hoc autem potest probari primo, quia gratia, & peccatum non opponuntur tanquam actus vitales contrarii, nec tanquam carentia, & habitus priuatiue, ac physice opposita, ergo non est, vnde absolute repugnent in ordine ad potentiam absolutam. Prior pars antecedentis manifesta est, quia de habitibus loquimur. Altera vero pars probatur, quia peccatum actuale mortale nō includit formaliter, & in suo conceptu priuationem habitualis gratiæ, vt in præcedenti dubio probatum est, sed habituale peccatum per se, ac formaliter constituitur per moralem relationem ad actuale peccatum commissum non retractatum, nec remissum, ergo etiam habituale peccatum non includit per se, & in suo formali conceptu priuationem gratiæ habitualis.

8. *Explicatio factæ probationis.* Dico autem, *per se, ac formaliter*, quia loquendo de facto, & ex natura rei supposita hominis ordinatione ad finem supernaturalem, & sanctificatione eius per participationem diuinæ naturæ, macula peccati mortalis per se, ac necessario includit priuationem physicam gratiæ cum morali habitudine ad peccatum actuale, iuxta doctrinam D. Thomæ. 1. 2. q. 86. artic. 2. ad 3. Tamen inter illa duo priuatio se habet vt materiale, habitudo autem ad præcedens peccatum est quasi formale constituens illam priuationem in ratione maculæ. Cuius signum est, quia illa priuatio si esset à solo Deo, vt esse posset, non haberet rationem maculæ, & nunc etiam physice, & effectiue, eo modo, quo fieri potest per suspensionem concursus, est à solo Deo, vt in lib. 11. videbimus, & vt sic non habet rationem peccati habitualis, sed tantum pœnæ. Solum ergo habet rationem maculæ moralis per relationem ad actum commissum, & per denominationem ab illo. Vnde loquendo de ista macula secundum hoc totum, quod includit, euidentissimum est, non posse cum gratia coniungi, quia nō possunt priuatio, & habitus simul esse. Tamen quia illa duo, materiale scilicet, & formale vere sunt distincta, dicimus, ad rationem peccati habitualis solum illud formale sufficere, materiale autem non esse de intrinseca ratione peccati actualis.

9. *Roboratur argumentatio.* Vnde consequentia principalis argumenti probari potest primo, quia seclusa priuatiua oppositione, & contrarietate vitalium actuum, Deus potest alia contraria, vel formaliter inter se repugnantia simul ponere, vel conseruare, vt constituit duo corpora in eodem spatio, licet naturaliter repugnent, & in eodem corpore simul ponit duo vbi in locis, seu spatiis distantibus, etiam si naturaliter repugnent, & in eodem ligno posset calorem, & frigus ponere in gradu intenso, quia non sequitur contradictio, etiamsi naturalis repugnantia diuina virtute superetur. Ergo *Occurritur tacitæ obiectioni.* similiter poterit coniungere in eodem subiecto gratiam cū peccato quoad formalem culpam eius. Neque obstat, quod peccatum non posit fieri à Deo in homine habente gratiam, nam satis est, quod fieri posit ab homine, non obstante habitu gratiæ, & quod non posit gratia excludi à peccato actuali, tanquam à forma, vel dispositione aliquo modo contraria. Vnde fit, vt non excludatur gratia à peccato, nisi ad modum vnius contrarii per aliud. Quo circa sicut *Declaratur exemplo.* vnum contrarium nō excludit aliud, nisi Deus suum influxum, quo formam contrariam conseruabat, suspendat, ita peccatum actuale non excludit gratiam, nisi Deo suspendente concursum, quo gratiam conseruabat, ergo sicut potest non suspendere concursum quo vnam qualitatem contrariam conseruat, etiam si alia introducatur, ita potest non suspendere influxum, quo gratiam conseruabat, etiam si peccatum habituale ex actuali relinquatur.

Secundo potest probari eadem illatio ex dictis in præcedenti capite: nam Deus in illomet tempore, in quo homo actu peccat, potest conseruare gratiam in homine, nolendo suspendere influxum, quo illam conseruat, ergo multo magis poterit idem facere, transacto illo actu peccati, ergo poterit conseruare simul gratiam cum habituali peccato. Prior consequentia videtur euidens, non solum à paritate rationis, sed etiam à fortiori, quia non est maior auersio à Deo in illa relatione ad actum præteritum, quam sit in ipso actu, imo in hoc est maior, tum quia propter quod vnumquodque tale, & illud magis, tum etiam quia actualis auersio est per se voluntaria, ac formaliter libera, habitualis autem solum per denominationem ab illa. Vnde ipsum peccatum actuale dum durat, reddit hominem inuisum, & odio dignum, & indignum vita æterna, non minus, quam postquam cessat nondum retractatum, ergo si his omnibus non obstantibus in actuali peccato, potest cum illo conseruari gratia, multo magis poterit conseruari gratia illo transacto quoad actum. Tunc autem videtur secunda consequentia euidens, quia peccatū transiens actu, manet reatu, vt loquitur Augustinus, id est, manet quoad moralem maculam, & dignitatem pœnæ, ergo si transeunte actu peccati, adhuc conseruari potest gratia, erit simul cum habituali peccato. 10. 2. *Ratio.* *Auersio habitualis à Deo denominatur libera ab actuali.*

Hæc vero ratio non est efficax contra eos, qui Antecedens illud de conseruatione gratiæ in homine actualiter peccante non admittunt, sed eius vis reuocanda est ad rationes illas, quibus illud principium præcedenti capite probauimus, vbi solum id diximus, attenta repugnantia physica, de morali autem statim dicemus. At vero videtur efficacissima ratio facta contra quosdam nouos Theologos, qui cum absolute concedant, posse Deum conseruare gratiam sanctificantem in homine actualiter peccante, negant posse illam conseruare simul cum habituali peccato. Quam opinionem refert Cumel. prima secundæ q. 110. articulo quarto, disput. quarta, & tribuit Medinæ, apud quem illam non inuenio, sed potius contrarium, vt supra notaui. Illum vero dicendi modum sequitur nouissime Lorca dicta disp. 40. de Gratia, neminem tamen allegat. Fundatur autem non quidem in eo, quod non posit Deus gratiam conseruare, cessante peccato actuali, multo facilius, quam antea, id enim nulla verisimilitudine cogitari potest, vt euidenter probant rationes factæ. Et præterea quia etiam nunc licet Deus hominem actu peccantem pro eo tempore sua gratia priuet, statim ac cessat peccare, potest illi habitum gratiæ infundere, vt est per se clarum, quia potest illum immediate post iustificare, sicut fortasse fecit in Paulo, *Nescit enim tarda molimina Spiritus sancti gratia*, ergo maiori ratione, si ponatur, Deum conseruare gratiam in homine actu peccante de sua potentia absoluta, poterit eandem conseruationem in eodem continuare, etiam si ille ab actu peccandi cesset. 11. *Superior ratio quos vrgeat.* *D. Ambr. lib. 1. in Luc.*

Fundatur ergo illa opinio in hoc, quod licet gratia conseruetur in tali homine post actū peccati, nihilominus nō conseruatur simul cum habituali peccato. Et ita 12. *Illius opinionis fundamentū.*

Et ita ad rationem à nobis factam, data prima conſequentia, negatur ſecunda. Ratio autem eſt, quia tranſacto actuali peccato, ex vi habitualis gratiæ ibi permanentis fit, vt in tali homine nulla peccati commiſsi macula maneat, nec moralis aliqua auerſio habitualis, nam ſupernaturalis conuerſio, & ſanctificatio gratiæ impedit illam. Poteſtque exemplo à nobis allato confirmari, nam ſi Deus nunc immediate poſt mortale peccatum commiſſum infundat illi habitum gratiæ ſine alia mutatione actuali voluntatis eius, tollet omnino peccatum habituale, vt capite ſequenti videbimus, ergo idem faceret in eo caſu conſeruando gratiam, quia non eſt minus potens ad tollendum habituale peccatum gratia nouiter infuſa, quam ſit ad impediendum illud gratia conſeruata. Vnde etiam inferunt aliqui ſic opinantes, in eo caſu, in quo Deus conſeruare ponitur gratiam in homine actu peccante mortaliter, peccatum actuale non inducere maculam, quia licet de ſe ſit potens illam inducere, impeditur à fortiori agente conſeruante formam ſcilicet gratiam priuatiue oppoſitam maculæ, quam repugnat ſimul eſſe cum illa, quia de eſſentia talis maculæ eſt priuatio phyſica gratiæ. Alii vero dixerunt actuale peccatum inferre quidem ſuam maculam, & illam conſeruare, quandiu durat, etiam ſi gratia in ſubiecto conſeruetur, nihilominus tamen eo ipſo, quod illa macula deſinit conſeruari ab actuali peccato, expelli per gratiam propter excellentiam talis formæ.

Confirmatur ex ſuppoſitione.

13. *Reiectio.* Sed hæc non videntur mihi dici conſequenter, nec ſatis probabiliter admiſſa illa hypotheſi, quod habitus gratiæ poſsit ſimul conſeruari cum actuali peccato mortali. Primo, quia, poſito illo caſu, gratia conſeruata in homine actu peccante, non diminueret in illo actu rationem peccati, malitiæ, culpæ, & offenſæ, ac iniuriæ Dei, quia hæc inſeparabilia ſunt à tali actu libere, & cum ſufficiente cognitione facto, prout ad peccandum mortaliter neceſſarium eſt, ergo ex illa poſitione neceſſario ſequitur, illum hominem dum peccat, eſſe Deo odibilem ratione talis peccati, & eſſe dignũ æterna pœna, & carentia viſionis Dei, & conſequenter non diligi à Deo vere vt amicum, quia non poteſt Deus non odio habere peccatũ, & conſequenter etiam peccantem ratione illius. Si autem hæc omnia vt fundata in actuali peccato non repugnant cum habituali gratia ibi permanente, & ſuũ primarium effectum formalem conferente, nulla ratio probabilis afferri poteſt, cur ſimiles denominationes vt fundatæ in habituali macula peccati relicta ex peccato actuali repugnent eſſe ſimul cum habitu gratiæ, ergo nec repugnabit habitum gratiæ conſeruari cum morali macula habitualis peccati. Sed reſpondebunt, non poſſe dari maculam habitualem peccati ſine priuatione gratię, quia in ea maxime macula cõſiſtit. Sed hoc non minus gratis dicitur: nam licet id ſit verum de macula phyſica, prout nunc inducitur, non vero de macula morali, quæ cum illa inducitur, nec ratio redditur, cur non ſit ſeparabilis, ſeu (quod perinde eſt) cur non poſsit coniungi cum gratia præexiſtente, & conſeruata in ſubiecto, ſi actuale peccatum ſimul cum illa poteſt conſeruari,

Tacitæ obiectionis impugnatio.

14. *Inſtantia 2.* Vnde argumentor ſecundo in hunc modum, quia peccatum actuale eo ipſo quod committitur, quamuis ceſſet quoad actum, & nullam mutationem phyſicam, & habitualem in anima efficiat, ſiue poſitiuam, ſiue priuatiuam, nihilominus ſemper relinquit moralem quandam inordinationem in anima, ſufficientem, vt hominem denominet peccatorem, & Deo offenſum, ac pœna dignum: hoc videre licet ſuo modo in peccato veniali, quod nec tollit, nec minuit habitum gratiæ, & nihilominus moraliter cenſetur manere, quandiu non retractatur, nec remittitur. Item id cernitur in peccato commiſſo ab homine in puris naturalibus, quia relinqueret maculam moralem ſine phyſica priuatione gratiæ. Nam licet aliqui dicant, illud de ſe inducere priuationem, quia de ſe facit hominem indignum gratia, quod antea non habebat: hoc nihil obſtat propoſitioni aſſumptæ, quia per illam indignitatem non fit in homine aliqua mutatio phyſica, quod ſolum aſſumpſimus. Quocirca ſi attente res conſideretur, illa indignitas nihil aliud eſt, quam vel ipſamet malitia, & moralis auerſio peccati actualis, vel moralis maculæ, quæ ex illo tunc maneret. Datur ergo tunc moralis macula ſine phyſica mutatione, vel priuatione habituali propria, ac phyſica. Item peccator nunc, quando iterum mortaliter peccat, nouam maculam contrahit ſine phyſica mutatione, vel noua priuatione gratiæ, ſed illa, quæ iam inerat, quia nouo titulo eſſe incipit, noua macula dicitur, re tamen vera ſolum id, quod eſt morale in macula accreſcit. Ergo ſimili modo peccatum hominis, in quo Deus habitum gratiæ cõſeruauit, relinquet poſt ſe maculam moralem non obſtante habitu gratiæ. Probatur conſequentia, quia illa macula moralis per ſe non requirit aliquid phyſicum de nouo, & diſtinguitur omnino à phyſica priuatione habitus gratiæ, & licet ex natura rei ſecum illam afferat, multo magis illam ſecum affert actuale peccatum, ſi ergo non obſtante illa naturali conſecutione Deus facere poteſt, vt ex actuali peccato non ſequatur illa priuatio in re, cur non poterit etiam facere, vt licet ex actuali peccato ſequatur moralis macula, nihilominus ex hac non ſequatur priuatio phyſica gratiæ? Eſt enim eadem, vel maior ratio, quia peccatum actuale non minus facit indignum gratia, quam macula moralis, & nihilominus poteſt facere Deus, vt homo indignus gratia propter actuale peccatum, habeat nihilominus illam, quia ipſe vult eam conſeruare, ergo eadem ratione poteſt facere, vt licet ex macula morali ſit indignus gratia, & dignus priuatione eius, nihilominus in re ipſa phyſice illa non priuetur.

15. Tertio argumentor in hunc modum, quia impoſſibile eſt actuale peccatum non relinquere hominem moraliter peccatorem in habitu eo ipſo, quod committitur, & non retractatur, nec à Deo remittitur, ergo ſi homo habens habitum gratiæ à Deo conſeruatum peccatum commiſit actuale, & illud non retractauit, nec remiſsionem eius à Deo obtinuit, neceſſario manet peccator in habitu, non obſtante habitu gratiæ, & conſequenter neceſſario manet in illo peccatum ſecundum habitum quendam moralem ſimul cum habitu phyſico gratiæ. Maior probatur, quia nunc ita fit in omni peccato tam veniali, quam mortali in quocunque ſtatu, vt declaraui, illud autem non fit per propriam efficientiam, quæ poſsit impediri per denegationem diuini concurſus, ſed fit per illum modum reſultantiæ, quo poſito fundamento, & termino, conſurgit relatio, quæ reſultantia nullo modo poteſt impediri; ſic enim hominem eſſe peccatorem, nihil aliud eſt, quam habitudo, quæ reſultat in homine ex eo præciſe, quod peccauit, & non retractauit actum, nec Deus illud peccatum remiſit. Ergo cum hoc totum fundamentum cum termino ponatur in illo caſu, non poteſt gratia exiſtens, vel Deus illam conſeruando impedire, quominus reſultet illa relatio, à qua homo dicitur eſſe in peccato.

Dicitur fortaſſe, licet in eo caſu deſit retractatio ex parte hominis, vt pro aliquo tempore ſemper contingit, nihilominus eo ipſo, quod Deus conſeruat habitum gratiæ, neceſſario remittere peccatum, & ex hac parte deſtrui illius relationis fundamentum. Sed contra, quia quamuis probabiliter hoc dicere poſsint, qui negant, poſſe conſeruari habitum gratiæ cum actuali peccato, quod mox videbimus, ſuppoſito autem contrario dogmate de actuali peccato, non poteſt id dici rationabiliter. Nam iuxta illam ſententiam, licet Deus conſeruet gratiam in homine actu peccante, non neceſſario remittit illi tale peccatum, quia nec poteſt facere, quin peccatum illud ſit ſibi inuiſum,

uiſum, & odioſum, vel quod non ſit pœna dignum, neque cogitur Deus habere propoſitum non puniendi illud neque habitus gratiæ, vel voluntas conſeruandi illam poteſt hanc neceſsitatem Deo inferre, imo poſſet Deus velle conſeruare gratiam in tali homine peccante, & nihilominus habere propoſitum puniendi illum, ſi non egerit pænitentiam, vel etiam priuandi illum habitu gratię propter tale peccatum, ſi tanto tempore in illo peccato durauerit, aut alio tempore, vel modo à ſe præſcripto: in his enim omnibus nulla cogitari poteſt repugnantia, ſuppoſito, quod nulla ſit in conſeruanda gratia eo tempore, quo actualiter peccatur. Neq; poteſt certe concipi, quod Deus poſsit conſeruare gratiam in eo, qui actu illum offendit, & cui ipſe non remittit talem offenſam, & quod non poſsit conſeruare gratiam in eodem poſtquam peccare ceſſauit, niſi remittendo illi offenſam contra ſe commiſſam. Si autem Deus illam non remittit, nec homo illam retractat, profecto manet moraliter, quo ad moralem deformitatem, licet non maneat quoad phyſicam priuationem gratiæ.

17. *Solutio oppoſitæ rationis.* Neque ratio contrariæ ſententiæ aliquid vrget, conſequenter in illa loquendo. Nego enim habitum gratiæ à potentiori cauſa conſeruatum, ex vi ſolius ſuæ phyſicæ informationis neceſſario impedire introductionem, vel conſeruationem maculæ moralis, ſi ex vi ſuæ informationis non neceſſario impedit actuale peccatum, quia priuatio phyſica gratiæ non maiori neceſsitate eſt connexa cum morali macula habituali, quam cum peccato actuali. Quia ſicut peccatum actuale non includit directe, & formaliter priuationem phyſicam gratiæ, ita nec macula moralis, quæ ab illo relinqui poteſt, & ſicut talis priuatio ex natura rei comitatur talem maculam, ita etiam ex natura rei comitatur actuale peccatum multo potiori ratione, ergo ſi Deus conſeruando efficaciter gratiam non cogitur impedire, vel remittere actuale peccatum, neque etiam cogitur impedire, aut remittere habituale peccatum quoad ſolam moralem maculam. In exemplo autem de gratia nouiter infuſa poſt tranſactum peccatum actuale cum eadem proportione loquendum eſt: fatemur enim, ad illam ex natura rei ſequi excluſionem culpæ habitualis relictæ ex actuali peccato præterito, nihilominus tamen in ordine ad potentiam abſolutá neceſſario dicendum eſt, poſſe Deum gratiam infundere, non remittendo, nec excludendo totum id, quod habet rationem culpæ in habituali peccato, ſcilicet, id, quod eſt morale in tali macula ſuppoſito, quod poſsit conſeruare gratiam in homine actu peccante. Nam ſi poteſt illam conſeruare in homine peccante, ergo poterit illam infundere eidem, ſi antea illa carebat, quia non magis peccato repugnat in ordine ad abſolutam potentiam gratia denuo infuſa, quam gratia prius exiſtens, & conſeruata, ergo ſi poteſt Deus infundere gratiam inimico ſuo in eodem tempore manenti in inimicitia, imo operanti illam, multo magis poterit eam dare inimico, qui actu illum non offendit, ſed antea

Concluditur ſuperior impugnatio. offendit. Concludo igitur, illos auctores non conſequenter loqui, & ex illa hypotheſi de actuali peccato euidenter concludi, non eſſe maiorem repugnantiam, imo nec forte æqualem in habituali.

18. *Tertia impugnatio à nulla repugnantia.* Tertio vero poſſumus ſimpliciter de vtroq; idem probare, quia nulla implicatio contradictionis oſtendi poteſt in tali opere, quod non poſſumus melius oſtendere, quam expendendo repugnantias, quæ aſsignari ſolent, & eas examinando. Prima eſt, quia ſequitur eundem hominem eſſe ſanctū vera, & per-

1. Repugnantia. fecta ſanctitate, & peccatorem per peccatum, ac malum ſimpliciter, hæc autem eſt contradictio, ergo. Sequela patet, quia qualitas gratiæ eſt vera, & perfecta animæ ſanctitas, peccatum autem mortale, & macula eius eſt maxima eiuſdem animæ immunditia, hæc autem duo inuoluunt contradictionem, quia de ratione ſanctitatis veræ, ac perfectæ eſt maxima puritas, & de ratione formæ, quæ ſanctum conſtituit, eſt vt eum, quem informat, purum à ſimili macula reddat. Vel poteſt aliter eadem difficultas proponi deducendo ad inconueniens: nam ſequitur iuſtitiam inhærentem, qua nunc iuſtificamur, non eſſe perfectam ſanctitatem: conſequens eſt falſum, ergo. Sequela probatur, quia ſanctitas vera, & perfecta eſt, quæ ſecum non admittit talem maculam, quæ perſonam ſimpliciter immundam, & deformem reddat, non eſt autem talis hæc iuſtitia, ſi poteſt ſimul eſſe cum peccato, ergo. Minor probatur, quia repugnat Concilio Tridentino ſeſſ. 5. cap. 5. vbi de his, qui in Chriſto per gratiam renaſcuntur, dicit *Veterem hominem exuentes, & nouum qui ſecundum Deum creatus eſt, induentes, innocentes, immaculati, puri, innoxij, ac Deo dilecti effecti ſunt.* Dicuntur autem renati induere nouum hominem, qui ſecundum Deum creatus eſt, ratione inhærentis iuſtitiæ, quam recipiunt. De qua etiam iuſtitia dicit idem Concilium ſeſſ. 6. cap. 7. eſſe *Sanctificationem & renouationem interioris hominis per voluntariam ſuſceptionem gratiæ, & donorum, vnde homo ex iniuſto fit iuſtus, ex inimico amicus.* *Eadem aliter proponitur.*

Ad hanc autem repugnantiam priori modo propoſitam reſpondetur, negando ſimpliciter ſequelam, quia bonum ex integra cauſa, & malum ex quocunque defectu. In illo ergo caſu non poſſet homo ille ſimpliciter denominari bonus, ſed potius malus, vnde nec poſſet denominari ſimpliciter ſanctus, ſed potius peccans, vel peccator. Ad probationem autem ſequelæ reſpondemus, gratiam quidem in ſe eſſe perfectam ſanctitatem, & de ſe illam communicare perſonæ, cui ineſt, & conſtituere, ac denominare illam ſimpliciter ſanctam, niſi impediatur, in illo autem caſu impediri illam denominationem à ſuperueniente, vel ſimul exiſtente peccato, ſeu morali malo. Nam denominatio ſancti ſimpliciter dicta duo includit, ſcilicet poſitiuam perfectionem ſanctitatis, ſeu iuſtitiæ, & gratiæ, & carentiam omnis moralis malitiæ, quæ ab vltimo fine auertat, & hominem Deo odibilē reddat. Et licet qualitas gratiæ vtrunq; conferat, non tamen eodem modo, nam perfectionem poſitiuam confert per ſe primo, remotionem autem peccati per ſe ſecundo, & naturali quadam conſecutione. Nam perfectionem poſitiuam confert ex vi ſuæ phyſicæ informationis, quam neceſſario habet in ſubiecto eo ipſo, quod illi ineſt, nam per hoc illi ſe communicat, quæ phyſica perfectio non eſt alia, quam facere hominem diuinæ naturæ conſortem, ac proinde filium de ſe adoptiuum. At vero carentiam moralis maculæ peccati præbet ſecundario, & ex conſequenti, & non ſine peculiari remiſsione, & (vt ita dicam) cooperatione Dei, quamuis debita ipſi gratiæ, connaturali vtique debito. Ideoque poteſt hoc poſterius ab illo primo ſeparari per potentiam, & voluntatem Dei, vel ſuppoſito peccato, quia Deus vult in homine peccatore gratiam producere, & nihilominus non operari remiſsionem peccati ſecundum exigentiam gratiæ, ſed negare illud, quod ex parte illius neceſſarium eſt ad deſtruendum omnino peccatum vltra phyſicam productionem gratiæ: vel quia, ſuppoſita gratia in homine, & permittendo illum peccare, non vult ſuſpendere influxum, quo gratiam conſeruat: in neutro enim modo iſtorum inuenitur repugnantia, vt probatum eſt. 19. *Soluitur repugnantia in primo modo propoſita.* *Modus conſeruandi gratiā cum peccato.*

Vnde ad alium modum proponendi eandem difficultatem negatur ſequela, nam vt iuſtitia infuſa, & gratia ſit pura, & perfecta ſanctitas, duo requiruntur, & ſufficiunt. Vnum eſt, quod ab illa nullum poſſit eſſe peccatum, etiam veniale, quia hoc repugnat bonitati eius, iuſtitia enim iniuſtitia eſſe non poteſt, & conſequenter, neceſſe principium venialis peccati, quod quædam iniuſtitia eſt, licet ſit parua. Aliud eſt, quod conſiderata eius excelienti natura, & debito, quod ſecum affert, nullum mortale pecca- 20. *Soluitur repugnātia in 2. modo propoſita.* *Sanctitas perfecta duo poſtulat.*

peccatum simul cum illa esse posſit. Non est autem de ratione perfectæ sanctitatis creatæ, vt implicet contradictionem cum illa coniungi in eodem subiecto peccatum mortale. Hoc enim nulla ratione probatur, nam vt calor sit perfectus calor, & summe intensus, non est necesse, vt implicet contradictionem simul coniungi cum frigiditate, nec quod det talem denominationem calidi, vt in suo conceptu inuoluat carentiam frigiditatis, sed satis est, quod taliter constituat calidum, vt de se expellat ab illo frigiditatem, & vt hoc sit illi connaturaliter debitum, etiam si Deus posſit contrarium facere. Et similiter habitualis scientia in sua specie, & gradu perfecta, vel certe collectione omnium scientiarũ dici quodam modo potest perfecta veritas, id est forma perfecte informans in ordine ad verum, & expellens de se errorem, quanuis non implicet contradictionem cum talibus habitibus conseruari habitus falsos, vel actus erroneos, imo etiam naturaliter possent simul esse cum illis habitibus, in quo excedit perfectio gratiæ, quæ naturaliter esse non potest cum habituali, vel actuali peccato.

Confirmatur exẽplo.

21. Secundo hinc facile soluuntur omnes aliæ repugnantiæ sumptæ ex contradictoriis denominationibus, quas gratia, & peccatum tribuere solent subiecto, cui insunt: nam gratia facit, & denominat dignum gloria, peccatum vero constituit indignum. Gratia constituit obiectum amoris, peccatum odii, vnde illa facit gratum, & amicum, hoc ingratum, & inimicum: illa quasi componit hominem cum Deo in ratione pacis, & iustitiæ, facit enim, vt homo non sit offensus, nec iniuriosus Deo, peccatum autem, cum intrinsece sit iniquitas, & offensio Dei, necessario hanc pacem, & æquitatem dissoluit. Istæ autem denominationes neque possunt à gratia, vel peccato cum partitione accommoda separari, neque in eodem subiecto simul coniungi, ergo neque peccatum, & gratia. Respondemus autem omnes has repugnantias in verbis, eorumque æquiuoca significatione, vel vsurpatione confuse, & absque debita distinctione vsurpata, positas esse. Nego igitur sequi denominationes contradictorias, sed quasi contrarias, & sub diuersis rationibus, & ex distinctis fundamentis, huiusmodi autem denominationes facile possunt esse simul de potentia absoluta.

Infirmantur aliæ repugnantiæ.

22. Declaratur res ipsa discurrendo per singula exempla. Quia gratia facit dignum gloria dignitate connaturalitatis, peccatum autem facit indignum gloria, & dignum pœna indignitate demeriti, seu mali meriti dignitate, hæc autem duo non repugnant contradictorie, cum diuersarum rationum sint. Potestque exemplum ex naturalibus sumi, nam anima rationalis de se, & in pura natura sumpta digna est beatitudine naturali, & tamen si peccatum mortale committat, erit eadem beatitudine indigna. Et idem cum proportione est in aliis prædicatis, gratia enim de se, præsertim si habeat charitatem adiunctam, facit amicum, quia ex natura sua postulat remiſsionem offensæ, tamen non necesſitas Deum ad concedendam illam, & ideo ratione culpæ, si perseueret, vel introducatur, potest impediri status amicitiæ, & perfecta redamatio ex parte Dei. Vnde gratia per se primo, & (vt ita dicam) essentialiter constituit obiectum illiusmet amoris, quo ipsa confertur, alterius vero actus, quo remittitur offensa, solum constituit obiectum dignum, cui talis etiam amor tribuatur, & ideo potest non tribui, nec amicitia consummari. Sicut supra dicebamus, acceptationem ad gloriam conferri per gratiam, quatenus illi debetur debito connaturalitatis, & nihilominus ipsa acceptatio addit amorem, quem Deus potest de sua potentia denegare homini gratiam habenti. Qua propter posito illo casu, quod gratia conferuetur in homine peccatore, vel peccante, talis homo non denominaretur simpliciter amicus, vel gratus sed inimicus, & ingratus, quia malum ex quocunque defectu, neque illæ denominationes amici, & grati in illo sensu sunt essentiales gratiæ, nec pertinentes ad primarium effectum eius, sicut in denominatione sancti explicatum est. Et idem est in vltimo effectu pacandi Deum homini, & componendi hominem cum Deo, nam hoc totum facit gratia expellendo peccatum, & ideo non confert id totum per solam physicam informationem per modum primarii effectus, sed quia natura sua totum id postulat, tanquam debitum, & consequens ad primarium effectum. Et ideo si Deus id concedere nolit, non repugnat simul esse in homine illam proportionem, quam habet ad Deum per participationem naturæ eius, cum morali improportione, & inæqualitate peccati.

Expositio.

Explicatur exemplo.

Qualis denominetur homo, in quo gratia, & peccatũ simul esset.

At enim contra hoc potest instari tertio, quia sequitur, nunc de facto non expelli peccatum formaliter per gratiam inhærentem, quod repugnat Concilio Tridentino, vt supra à nobis dictum est. Sequela probatur, quia vel expellit immediate per se ipsam, sicut lumen expellit tenebras, vel mediate, quatenus postulat expulsionem vt connaturalem. Primum à nobis consequenter dici non potest, quia alias non esset expulsio peccati separabilis à tali forma, sicut expulsio tenebrarum non est separabilis à lumine informante aerem, ergo ex nostra sententia plane sequitur, gratiam non expellere peccatum illo modo. Si autem secundum dicatur, illud nihil aliud est, quam dicere, non gratiam, sed Deum expellere peccatum. Et declaratur: nam si gratia conferuetur, simul cum peccato mortali, vt nos contendimus fieri posse, tunc gratia habet totum effectum formalem, quem habere potest, & non expellit peccatum, & tunc etiam posset Deus illi homini remittere peccatum. Per quam ergo formam remitteret? Non certe per gratiam, quæ iam ibi erat, & informabat, manente peccato, ergo per aliam, quæcunque illa esse fingatur, ergo re vera per eandem nunc remittit, & non per gratiam.

Ad priorem sequelam, quæ est de facto, respondeo negando illam. Nunc enim habitualis gratia non expellit actuale peccatum, sed potius ab illo expellitur, si præexistit, quando illud committitur, & vt postea illud expellat, oportet, vt cessauerit peccatum actuale, & iam non sit. Expellit ergo gratia habitualem maculam, quam peccatum actuale reliquit. Hæc autem macula nunc de facto non consistit in sola relatione rationis ad peccatum commissum, vel in sola morali, & quasi virtuali duratione illius, sed consistit in reali priuatione gratiæ cum tali respectu, vel moralitate actus præteriti, vt iam diximus cũ D. Thom. 1. 2. q. 86. & ideo gratia nunc per se ipsam immediate, ac formaliter expellit maculam, quoad illud physicum, quod in illa inuenitur, & consequenter etiam expellit moralitatem maculæ, vel quia illi quodammodo adhæret, tanquam formale materiali, vel certe, quia connaturaliter postulat, vt conferatur à Deo ex voluntate condonandi offensam, si antea erat, seu durabat in homine peccatore. Nam, vt forma dicatur expellere formaliter contrariam formam, non oportet, vt per se solam, & sine alia actione, vel quasi actione, voluntate Dei illam expellat, sed satis est, quod sibi sit debitum, quicquid ex parte Dei ad talem expulsionem necessarium est. Exemplum est clarum in calore, & frigore. Nam calor non potest expellere frigus, nisi Deus suspendat influxum, quo frigus conseruat, & nihilominus vere expellit illud formaliter, quia connaturalis ordo postulat, vt ad ingressum eius Deus illum influxum auferat, cum de potentia absoluta posset illum non auferre. Sic ergo in præcedenti cum proportione nos dicimus.

Vnde ad dilemma propositum respondemus, gratiam formaliter expellere maculam peccati priori modo, quoad realem carentiam gratiæ, posteriori autem

autem modo, quoad moralitatem eius. Et ad improbationem huius partis negatur aſſumptum, nam, & Deus expellit peccatum effectiue, remittendo offenſam ſibi illatam, & ex effectu illo gratiam infundendo, & gratia expellit formaliter, quia ratione illius tanquam perfectiſsimæ formæ deificantis animam Deus iniuriam etiam condonat. Sicut in exemplo phyſico adducto, ſeruata proportione, aliquid ſimile inuenitur quoad hoc, quod effectiue Deus per ſe, & proxime expellit frigiditatem eo modo, quo priuatio poteſt habere directam cauſam effectiuam, vtique proportionatam, & priuatiuam, & nihilominus quia Deus interponit illam cauſalitatem ratione caloris, priuatio illa calori, vt formali cauſæ, attribuitur. Neque priuatio poteſt habere alium modum cauſæ formalis, cum ipſa ſit veluti forma quædam, & eodemmodo expulſio peccati quoad moralem reſpectum non poteſt habere alium modum cauſæ formalis, quæ phyſica, & realis ſit. Vnde ad declarationem ſeu confirmationem adiunctam de poſsibili, reſpondemus, quod ſi Deus conſeruaret gratiam in homine peccatore; tunc haberet quidem omnem effectum formalem primarium, & poſitiuum, ac phyſicum, quem nunc habet, non tamen haberet omnem effectum ſecundarium priuatiuum, & moralem. Quod ſi Deus poſtea vellet remittere peccatum, poſſet quidem id facere ſine noua forma reali tali homini indita, per ſolam condonationem iniuriæ; quia vero tunc illam concederet ratione gratiæ præexiſtentis, ideo etiam tunc ille eſſet ſecundarius effectus eiuſdem gratiæ, quem antea non præſtabat, quia Deus illi non cooperabatur, vt iam declaraui. Qualis autem foret tunc illa remiſsio, ex dicendis in capitibus ſequentibus intelligetur.

Gratia cũ peccato careret effectu ſecundario priuatiuo.

26. *Inſtantia quarta.* Quarto nihilominus inſtatur, retorquendo illationes, nimirum, quia ſi gratia, & peccatum mortale quoad veram culpam poſſunt eſſe ſimul de potentia abſoluta, etiam ex natura rei eſſe poterunt abſque miraculo. Probatur ſequela, quia tunc aliquæ formæ repugnantes natura ſua ponuntur ſimul per miraculum, qñ Deus vtramque miraculoſè conſeruat; ſed in præſenti non pôt hoc Deus facere, qa non ipſe conſeruat maculam peccati; ergo non pôt miraculoſè illam conſeruare. *Confirmatio prima.* Vnde confirmatur primo, quia quando forma repugnans alteri formæ poſitiuæ non pendet à Deo in conſeruari, non indiget ex parte Dei peculiari expulſione, ſed per ſolam infuſionem alterius formæ expellitur, & ideo tunc impoſsibile eſt ſeparari infuſionem vnius ab expulſione alterius; ſed in præſenti ita ſe habet peccatum, quia non pendet in conſeruari à Deo, ergo ſi naturaliter repugnat cum gratia, non poteſt expulſio illius ſeparari ab infuſione gratiæ, vel è contrario ſi ſeparari poteſt expulſio peccati ab infuſione gratiæ, ſignum erit, quod nec naturalem repugnantiam habeant. *Probatur ratione, & exemplo.* Maior patet inductione in expulſione tenebrarum per lumen, & in expulſione dextri per ſiniſtrum, & ſimilibus. Ratione etiam patet, quia quando formæ ſunt repugnantes, ſolum poteſt requiri ex parte Dei ſuſpenſio influxus, quo conſeruabat formam expellendam, ergo vbi forma non conſeruatur à Deo, nihil aliud poſtulari poteſt ex parte Dei. *Confirmatio 2.* Et confirmatur ſecundo, quia non poteſt requiri poſitiua deſtructio ex parte Dei præter infuſionem formæ contrariæ, tum quia actio per ſe non tendit ad deſtructionem, tum etiam quia alias non eſſet intrinſeca connexio inter inductionem vnius formæ, & expulſionem alterius, quia hæc connexio inter effectionem vnius formæ, & non conſeruationem alterius, non vero inter actiones poſitiuas intercedit.

27. *Solutio 4. inſtantiæ.* Reſpondeo ad argumentum negando ſequelam, quia, vt gratia, & peccatum ex natura ſua repugnent, ſatis eſt, quod gratiæ connaturaliter debeatur remiſſio peccati, vt ſupra dictum eſt, vnde ſi coniungantur ſimul miraculoſum erit. Neque ad hoc eſt neceſſarium, vt Deus conſeruet poſitiue vtrunque extremum, ſeu vtranque formam oppoſitam, ſed ſatis eſt, quod vnam faciat, & conſeruet, aliam vero permittat iuxta exigentiam, vel capacitatem eius. Hoc declaratur primo in actuali peccato, nam vt poſsit de potentia abſoluta ſimul eſſe cum habitu gratiæ, non oportet fingere, aut dicere, poſſe Deum hominem inducere in tale peccatum, aut ipſum peccatum homini infundere, ſed ſatis eſt, vt decernat permittere peccatum, ſtatuendo firmiter non ſuſpendere influxum, quo gratiam conſeruat, etiam ſi homo peccatum permiſſum committat, & quia quatenus peccatum illud per realem actum fit, non fit ſine generali concurſu Dei, ideo poteſt etiam Deus velle concurrere, & nihilominus non ceſſare à conſeruatione gratię: in hoc ergo nullum locum habet obiectio. Neque inde inferri poteſt, non eſſe illud opus miraculoſum, & præter naturam gratiæ: nam licet illi non debeatur, vt non permittatur peccare qui illam habet, eſt nihilominus illi connaturale, vt non conſeruetur, interueniente peccato, & è contrario ipſi peccato eſt debita non conſeruatio gratiæ ſecundum debitum iuſtitiæ, & prouidentiæ ordinem. *Præoccupatio.*

Simili modo cum proportione dicimus de morali macula habitualis peccati, nam poſtquam contracta eſt, non oportet, vt poſitiue conſeruetur, ſed ſatis eſt, quod ibi permanere permittatur, quod efficaciter vult Deus, quando vel à principio voluit conſeruare gratiam, non obſtante peccato, quod fieri permiſit, & poſtea non remiſit, vel quando præexiſtente iam morali macula peccati, licet velit gratiam infundere, & tollere phyſicam priuationem eius, hoc non obſtante, non vult remittere culpam, præter naturam gratiæ, ac proinde per miraculum: ſicut etiam miraculum eſſet nunquam dare gloriam perſeueranti in gratia vſque ad mortem. Quamuis enim peccatum, quatenus tale eſt, non pendeat per ſe in conſeruari à Deo, quia eſt quoddam malum, quod non facit Deus, nihilominus poſtquam factum eſt, ita adhæret, vt, niſi à Deo ipſo deſtruatur omnino, ſeu quoad Dei offenſionem remittatur, tolli non poſſit, & ideo durat, quandiu à Deo non deſtruitur, eius tamen duratio non tribuitur Deo, & quia per accidens ſequitur, & quia non tenetur Deus illud deſtruere. 28. *Moralis macula permittitur, non vero poſitiue conſeruatur.*

Vnde ad primam confirmationem reſpondeo, maiorem propoſitionem habere locum, vbi forma repugnans eſt mera priuatio phyſica alterius formæ, vel alia ſimilis denominatio, aut relatio: in præſenti autem moralis macula peccati, quamuis non conſeruetur per ſe à Deo, quia mala eſt, nihilominus addit aliquid vltra priuationem phyſicam gratiæ, & ideo vt expellatur, neceſſarium eſt aliquid ex parte Dei præter infuſionem phyſicam gratiæ, quod licet ſit coniunctum cum gratiæ ex natura rei, eſt ſeparabile per potentiam abſolutam. Illud autem, quod ex parte Dei requiritur, non eſt ſuſpenſio influxus, vel non conſeruatio, ſed eſt moralis deſtructio, quæ fit per poſitiuam remiſsionem. 29. *Ad 1. confirmat.*

Ad ſecũdam confirmationem reſpondetur, actionem phyſicam, ſeu tranſeuntem non poſſe directè tendere ad deſtructionem, actum autem immanentem poſſe directè moralem deſtructionem intendere, & illam facere moraliter eo modo, quo fieri poteſt. Sicut etiam inter homines remiſsio obligationis directe ſolum tendit ad tollendum vinculum obligationis. Neque eſt vlla repugnantia, quod hic modus expulſionis vnius formæ moralis ſit ex natura rei connexus cum infuſione phyſica alterius formæ, quia non in omnibus formis poſtulanda eſt eadem ratio, vel modus repugnantiæ, ſed cum proportione accommodata. Phyſica autem forma non poteſt habere maiorem proportionem cum morali forma ad illam expellendam, illius autem modi poteſt eſſe capax propter aliquam ſingularem excellentiam, qua- 30. *Ad 2. confirmationem.*

Declaratur lis in gratia reperitur. Et in corporibus inuenimus, quod non expellitur vnum à suo loco per introductionem vnius, & solam nō conseruationem alterius in illo loco; sed necessaria est actio, qua istud moueatur in alium locum, & nihilominus est ibi connexio. Et similiter inter formam, & passionem resultantem est naturalis connexio, licet fortasse illa resultantia non fiat sine noua actione. Ita ergo potest gratia connaturaliter expellere peccatum, licet ad remissionem peccati quoad moralitatem eius, specialis Dei voluntas, quæ est veluti specialis actio, simul necessaria sit.

31. *Instantia vltim.* Vltimo addere potest aliquis, & contendere, quod licet ad integram remissionem peccati necessaria sit voluntas Dei condonantis, & remittentis iniuriam sibi illatam, & consequenter vera sit hæc conditionalis propositio, quod si Deus sine hac voluntate infunderet gratiam ex præcisa voluntate effectrice physice talis formæ, gratia non tolleret peccatum, vt est Deo iniuriosum: nihilominus verum sit absolute, non posse Deum infundere talem qualitatem peccatori, quin simul habeat illam voluntatem remittendi suam iniuriam, quia ad hoc necessario astringitur eo ipso, quod talem qualitatem tali homini conferre vult. Vnde consequenter fit, gratiam semel infusam necessario secum afferre peccati expulsionem, etiam in ordine ad potentiam absolutam. Et simili modo erit consequenter dicendum, non posse Deum permittere, vt cum effectu homo iustus peccet moraliter, quin decernat non conseruare in illo gratiam, si peccauerit, vel è conuerso non posse absoluto decreto statuere conseruare gratiam pro aliquo tempore, quin pro illo non permittit peccatum à tali persona committi. Potest autem hæc tam necessaria cōnexio inter illam qualitatem, & carentiam mortalis peccati suaderi, quia licet non fundetur in physica oppositione priuatiua, aut contradictoria immediata, potest nihilominus fundari in aliqua sufficienti repugnantia morali.

32. *Argumentum Exemplo roboratur.* Quod inprimis declaratur exemplo. Nam in materia de Incarnatione dicunt communiter Theologi quod si verbum diuinum assumpsisset naturam hominis existentis prius in peccato, necessario in eodem instanti assumptionis mūdaret illam à peccato quoad omnem maculam moralem, non quidem immediate per ipsam physicam vnionem, quæ solum per se terminatur ad vnius personæ constitutionem, sed mediate, & consecutione quadam interueniente Dei remissione. Et nihilominus tanta est illa connexio, vt omnino repugnet assumere Deum talem naturam non mundādo illam à peccato, etiamsi gratiam creatam, & virtutem illi non infunderet (quod facere posset) solum ratione gratiæ vnionis; ergo simili modo possumus intelligere ita esse connexam remissionem à peccato cum infusione gratiæ, vt Deus hanc concedens, non possit illam denegare. Deinde possunt rationes non incongruæ huius necessitatis, seu tantæ connexionis cogitari.

Rationes probabiles. Primum argumentum. Primo quia gratia essentialiter est participatio singularis naturæ diuinæ, vnde essentialiter habet constituere hominem Dei filiū per participationem, & intrinsecam adoptionem, ergo impossibile videtur, vt Deus talem hominem sibi in filium adoptet, & simul illum relinquat diaboli filium per peccatum: item indecens, & absurdum videtur, vt quem Deus iam amat vt filium, simul ratione peccati odiosum, & indignum relinquat.

Secundum argument. Secundo quia si Deus infundit gratiam peccatori, eo ipso remittit ex parte peccatum, quia in tali homine priuatio gratiæ peccatum erat, & illa priuatio necessario per infusionem gratiæ; at opera Dei necessario sunt perfecta, nec potest culpam peccati ex parte tollere, & ex parte relinquere, quia hoc repugnat sapientiæ illius. Eo vel maximeque priuatio gratiæ est quasi fundamentum illius maculæ quoad formalitatem eius, destructo autem fundamento necessario reliqua ruunt, nec potest Deus quasi miraculose illud sustentare, quia non potest miraculose operari, vt malum culpæ nō destruatur, hoc enim repugnat bonitati eius. Tertio denique, quia licet hæc non ostendat in ipsis rebus implicationem, nihilominus respectu Dei ostendere videntur repugnantiam, quia tale miraculum, cum in eo sistat, vt malum culpæ non destruatur, sed duret, nec per se est finis consentaneus diuinæ operationi præsertim miraculosæ, nec ad bonum finem ordinari potest, cum malum culpæ non sit ad talem finem ordinabile. *3. Argumentum.*

33. *Duplex repugnantia inter gratiam & peccatum reijcitur.* In hac obiectione insinuatur modus specialis defendendi, & declarandi repugnantiam inter gratiam, & peccatum. Dupliciter enim cogitari potest hæc repugnantia, vno modo physice, alio modo moraliter. Priori modo illam maxime defendit P. Vazquez, & ideo ex parte Dei, vt remittat peccatum, nihil aliud riquirit, nisi vt gratiam cum physico formali effectu eius efficiat: nam voluntas infundendi qualitatem illam, est voluntas remittendi peccatum ex vi obiecti sui immediati. Quem modum hactenus prosequuti sumus, & nobis non satisfacit, quia licet verum habeat de peccato quoad physicam maculam, non vero quoad moralem permanentiam peccati, & iniuriæ diuinæ, quæ non consistit in aliqua physica priuatione, & ideo non opponitur illo modo gratiæ, nec potest habere physicā repugnantiā cum illa, cum sint ordinis diuersi. Posteriori modo videtur illam sententiam tenere Ruardus articulo octauo, sub §. *Quod autem*, vers. *Occurrit hic, &c.* ait enim gratiam natura sua facere hominem gratum, & participem diuinæ naturæ, & inde infert cum illa necessario esse coniunctum beneplacitum Dei in eo, quem tali gratia deificat, ac proinde repugnare, vt habeat simul displicentiam in illo propter mortale peccatum. Et affert exemplum de Christo Domino, excedit autem in æquiparatione, quam facit. Sentit enim, non alia ratione Christum ita placere Patri per naturam assumptam, vt non possit ei displicere, nisi quia plenus est hac gratia. *Quia ob solam* (inquit) *vnionem hypostaticam, nisi per spiritum istius gratiæ plenitudinem quasi naturalem proprietatem vnionis hypostaticæ accepisset, non ita vt modo fuisset beneplacitum. Nam sine hac gratia nec vnio suppositalis illum Patri gratum reddidisset.* Quæ doctrina falsa est, nam multo gratior est Christus propter gratiam vnionis, quam propter gratiam creatam, maiorique necessitate est gratus simpliciter, quam per gratiam creatam, quia de potentia absoluta potuisset illa humanitas gratia creata carere, etiam si esset Verbo vnita, tamen nullo modo potuit Christus supposita vnione suæ humanitatis non esse gratus Deo, nec Pater potuit non complacere in illo. Vnde quod Christus, nec peccare potuerit, nec habere peccatum in humanitate assumpta, non per se primo habuit à gratia creata, sed à gratia vnionis, potuit enim carere gratia creata, & non potuit carere impeccabilitate, supposita vnione. *Christus gratior Deo propter gratiam vnionis quam propter gratiam...*

34. *Impeccabilitas Christi primo prouenit à gratia vnionis.* Propter quod censeo non sumi ab illo exemplo argumentum, efficax, quia quod attinet ad impeccabilitatem euidens est differentia: nam certum est, gratiam habitualem non ita sanctificare hominem, vt impeccabilem illum reddat; de gratia vero vnionis verissima sententia est, ita sanctificare, vt impeccabilem reddat hominem sic sanctificatum. Ratio autem est, quia gratia vnionis est longe excellentior, quia est gratia increata, infinita, & quæ constituit filium naturalem, & ipsum suppositum, quod est principium per se operationis, ad quod pertinet suam naturam ita regere, vt nullum in ea permittat peccatum, quæ omnia in gratiam creatam non cōueniunt, vt per se constat. *Gratia vnionis a verbum est increata, & infinita.* Ex hac autem differentia intelligitur, non esse simile exemplum, & solidam æquiparationem inter gratiam vnionis, & habitualem in repugnantia, quam vtraque habet existendi simul in eodem supposito cum peccato mortali. Nam licet conueniant in hoc, quod vtraque gratia habet *Ad exemplum de gratia vnionis.*

bet connaturalem repugnantiam cum peccato, non inde sequitur cum æquali necessitate illi repugnare. Quod enim gratia vnionis habeat illam repugnantiam, etiam in ordine ad potentiam absolutam, prouenit ex singulari excellentia suppositi diuini, cui propter infinitatem, & bonitatem suam, & infinitam rectitudinem voluntatis intrinsece repugnat omne peccatum in assumpta natura, etiamsi non ab eodem supposito fuerit commissum, sed ab alio relictum, vel contractum, quia eo ipso, quod illa natura per assumptionem fit vera natura ipsius Dei, & vnum suppositum cum illo substantialiter componit, ad puritatem, & sanctitatem ipsiusmet diuini suppositi pertinet, vt eam accipiat nudā à peccato. Quæ ratio non procedit in gratia habituali, quia nec constituit ipsum suppositum operans, nec indeclinabiliter regit suppositum, in quo est, neque illi potest tribui defectus culpæ, qui in tali supposito fuerit.

35. *Discrimen inter gratiam habitualem & gratiam vnionis hypost.* Et præterea hæc differentia ostenditur in eo, quod gratia vnionis etiam venialem culpam, siue actualem, siue habitualem in natura, quam significat, permittere non potest, propter infinitatem (vt ita dicam) & singularem modum, ac excellentiam sanctificationis: gratia autem habitualis simul esse potest cum peccato veniali actuali, & habituali. Ergo ex vi æquiparationis non cogimur dicere, ita necessitari Deum ex hypothesi ad delendum peccatum ab homine, in quo gratiam habitualem ponit, aut conseruat, sicut necessitatur ad mundandam naturam, quam assumit, ab omni macula, si prius erat maculata in aliquo supposito creato, vel ad conseruandam illam omni simili malo, postquam est assumpta. Imo ab speciali potest argumentem in contrarium retorqueri. Nam de Christo id docent Theologi propter singularem excellentiam diuini Verbi, & modum vnionis eius: imo etiam de illo multo certius censent, non peccare in natura assumpta, quam non potuisse assumere naturam maculatam culpa in priori supposito creato, non mundando illam à culpa, quia illa culpa nō ita imputaretur Verbo, ac si esset ab ipso post assumptam naturam commissa: & quamuis vtrumque verissimum censeant, semper nituntur in singulari excellentia Ve bi, seu gratiæ increatæ. Nulla ergo illatio inde fieri potest ad gratiam creatam.

36. Exclusa vero illa æquiparatione, aliæ coniecturæ, quæ adduntur, non videntur magni momenti, vt dicamus, seclusa omni promissione Dei, ex sola suppositione voluntatis dandi illam qualitatem necessitari Deum ad remittendam, vel tollendam omnem peccati mortalis maculam præexistentem in tali persona, vel ad impediendum, ne peccet, si vult in illa cōseruare talem qualitatem. Quia etiam si Deus prius vellet sine posteriori, nihil faceret inordinatum, nec contra aliquam virtutem moralem, seu intellectualem, vt probare videntur quæ supra de charitate, & actuali peccato adduximus, nam fere est eadem ratio de qualitate gratiæ. Et ita ex parte modi operandi Dei non videtur esse tanta necessitas, neque in rebus ipsis ostenditur per illas coniecturas. Nam prima de filio adoptiuo ostendit optimum, & connaturalem ordinem, non vero absolutam necessitatem, ita vt in opposito implicatio contradictionis inueniatur. Idem fere est de secunda coniectura, nam licet opera Dei sint perfecta, non ita cogitur Deus in illis dare perfectionem, & consummationem, vt non possit ex libertate sua aliter illa facere. Nec formale peccati ita est fundatum in physica priuatione gratiæ, vt ab illa essentialiter pendeat, nec indiget sustentatione, aut conseruatione Dei, vt duret cum gratia, sed sufficit, vt non remittatur, seu auferatur, vel vt fieri permittatur, sicut supra declaraui. Quocirca ille miraculosus effectus posset prouenire potius ex miraculosa, & benigna conseruatione gratiæ, quæ ad plures fines optimos ordinari posset. Et quamuis ex parte peccati eius

Vide cap. 1. num. 16.

Responsio ad rationes probabiles.

permissio, vel non remissio esset extraordinaria, etiam posset ad fines diuinæ sapientiæ ordinari, etiam si culpa, vel duratio eius à Deo non sit intenta. Propter hæc ergo nunquam potui hanc necessitatem diuinæ voluntati tribuere, neque implicationem in dicto opere reperire. Non nego tamen, quin alia opinio sit probabilis propter speciem pietatis, quam habet, tum in eo, quod excellentiam gratiæ extollere videtur, tum etiam in eo, quod calumnias hæreticorum huius temporis longissime studet euitare. *Censura vtriusque opinionis.*

Quæres an ea, quæ diximus æque procedant in peccato originali, & in personali habituali? Respondeo, non oportere ad originale omnia extendi, ita vt principio capitis sequentis breuiter explicabo. 37.

CAPVT XXI.

Vtrum de potentia Dei absoluta possit peccatum mortale sine actu peccatoris per solam infusionem habitus remitti.

HÆc quæstio locum non habet in peccato originali, quia non solum de absoluta potentia, sed de lege, ac frequenter ita dimittitur, quando est solum, & sine consortio peccati personalis. Ita enim supra ostendimus de infantibus per baptismum, & olim per circumcisionem, vel per sacramentum legis naturæ iustificatis. Possetq; eodē modo remitti adultis per baptismum, si aliud proprium peccatum non haberent, quamuis in eis semper requiratur saltem actus fidei, & consensus in baptismum, non tam propter remissionem peccati, quam vt fiant capaces baptismi, & vt voluntariè fidem profiteantur, & diuinam generationem, ac filiationem accepten. Quod quidem ex sapientissima ordinatione diuina ipsis rebus, & humanæ conditioni satis consentanea necessarium est. 1. *Sermo non est de peccato originali.*

At vero de absoluta potentia Dei manifestum est, potuisse etiam adultos iustificari à peccato originali, & sine sacramento, & sine vllo actu suo per solam voluntatem Dei infundentis gratiam: Estque in hoc peccato specialis ratio, quia hoc peccatum non est voluntarium propria voluntate personali, & ideo facile potest sine actu propriæ voluntatis dimitti per infusionem iustitiæ illi peccato formaliter repugnantis. Nam licet illud peccatum dicatur voluntarium per respectum ad voluntatem primi parentis, illud magis se tenet ex parte efficientis, quam causæ formalis, & ideo potest per formam ipsi peccato contrariam sufficienter auferri, etiamsi modus ex parte efficientis non sit omnino idem. Eo vel maxime, quod cum illud sit voluntarium secundum quid, & in alio, potest per alienam voluntatem suppleri, sicut dicitur baptismus voluntarius paruulo voluntate parentum, aut offerentium; & iustitia potest dici illi voluntaria voluntate sui capitis Christi. Et si Deus voluisset illam sine Christo infundere, sola voluntas Dei suffifceret. 2. *Adultus à Deo ab originali iustificari valet sola gratia infusione.*

Vnde infero, quod in fine capitis præcedentis in hunc locum remisi, non solum posse fieri remissionem peccati originalis per solam habitualem iustitiam, sed etiam fieri non posse, vt homini habenti solum originale peccatum infundatur talis iustitia, & peccatum originale non excludatur, seu dimittatur quoad id, quod habet rationem culpæ. Quia tota macula originalis peccati consistit in carentia gratiæ vt voluntaria in Adamo; non potest autem infundi gratia, quin auferatur illa carentia, & consequenter tollatur culpa originalis. Quia si carentia illa non manet, neque vt voluntaria, neque, vt inuoluntaria manet. Et præterea ablata illa, nulla alia moralitas relinqui potest in homine genito ex Adamo, quia illud actuale peccatum, quod Adam commi- 3. *Corollariū.*

commisit, non censetur manere moraliter in filjis eius, nisi media carentia gratiæ, & filiationis, quam in illo perdiderunt. Et ideo restituta gratia, necessario aufertur tota culpa ex Adamo cōtracta. Quanquam possit manere aliquis reatus pœnę, nam ad illum sufficit respectus moralis ad peccatum actuale primi parentis, vt fuit capitale.

4. *Præcipue de gratia habituali corollariū verum habet.* Hoc autem præcipue intelligo de iustitia inhærente quoad habitum gratiæ: nam illa est, quæ formaliter, & quasi essentialiter constituit hominem filium Dei adoptiuum, & consequenter per illam traducitur ex statu filiorum Adæ in statum filiorum Dei. Quocircà si charitas est ipsa gratia, illa infusa, non poterit non tolli peccatum originale de potentia Dei absoluta. Si autem gratia est distincta à charitate, vt esse credimus, hoc maxime procedet de gratia ipsa, etiam si Deus (quod facere posset) illam solam infunderet, quia illa est essentialiter, & quasi eminenter tota iustitia, vt supra declaraui, & quia sola vere constituit filium Dei. At vero si è contrario sola charitas infunderetur, non esset tanta necessitas, iuxta dicta in princio capitis præcedentis, quæ in hoc etiam puncto cum proportione procedunt. Quia supposita dicta distinctione, habitus charitatis solum datur vt principium connaturale optimorū actuum supernaturalium, non vero vt forma per se constituens hominem Dei filium, & diuinæ naturæ participem.

5. *Quæstio est de habituali peccato.* Omisso igitur originali peccato, quæstio tractatur de personali habituali, nam actuale, dum est, remitti non potest, vt est per se notum, quia peccatum, quod remittitur tollitur, ac destruitur, (de hac enim remissione loquimur, non de ficta non imputatione hæreticorum, vt supra declaratum est) peccatum autem dum actu fit, non potest pro eodem tempore destrui, seu tolli, quia contradictio inuoluitur manifesta; non potest ergo simul fieri, & remitti, ideoque vel pro illo tempore non potest infundi homini peccanti habitus gratiæ, vel si infundi potest, vt nos diximus, clarum est, non posse sufficere ad remittendum tale peccatum pro eodem tempore. Solum ergo superest dicendum de habituali peccato per actum propriæ voluntatis inducto. De quo etiam supponimus, de lege non remitti sine actu peccatoris, quia nec gratia infunditur sine tali actu, vt in cap. 16. tactum est, & in libro sequenti latius est dicendum: inquirimus ergo, an eo modo, quo nunc est necessarius actus, sit tanta illa necessitas, vt etiam in ordine ad potentiam absolutam Dei aliter fieri repugnet.

Peccatum actuale non potest simul fieri & remitti.

6. *Opinio 1. circa tituli quæstionē.* In quo puncto prior sententia est, implicare contradictionem, peccatum propria voluntate contractum sine aliquo actu eiusdem voluntatis remitti, etiam si gratia habitualis homini infundatur. Ita docuit Soto in quarto, distinctione decima quinta, atticulo secundo. Quamuis non dicat expresse, per infusum gratiæ habitum non posse remitti peccatum sine actu, tamen cum absolute loquatur, & indistincte, sine dubio illum etiam sensum comprehendit. Et inclinat Petrus Soto lect. quarta de Pœnitent. licet non cum omni determinatione id asserat. Videturque huic sententiæ fauere Diuus Thomas tertia parte, quæstione 86. articulo secundo, vbi prius dicit, hominem offendere Deum, dum sua voluntate conuertitur ad creaturam, & ideo ad remissionem talis offensæ necessarium esse, vt voluntas hominis mutetur per conuersionem ad Deum, & detestationem prioris conuersionis ad creaturam. Vnde ita concludit. *Et ita impossibile est, vt alicui remittatur peccatum sine pœnitentiæ virtute.* Quod Soto vult intelligi simpliciter, & in ordine ad absolutam potentiam, quia Diuus Thomas dicit, non posse peccatum remitti sine pœnitentiæ virtute; posse autem sine pœnitentiæ sacramento. At vero loquendo de lege, & potentia ordinaria non potest remitti peccatum sine sacramento pœnitentiæ: ergo de maiori impossibilitate intelligitur, cum dicitur, non posse remitti sine pœnitentiæ virtute; ergo intelligitur de impossibili etiam per potentiam absolutam. Deinde ratio Diui Thomæ hoc videtur suadere, estque fundamentum huius sententię, quod potest in hunc modum proponi iuxta ea, quæ de macula peccati diximus.

7. *1. Fundamentum.* Nam macula peccati non est sola physica priuatio habitualis gratiæ, sed ēt est moralis deordinatio manens ex peccato actuali præterito, & non retractato; sed quoad hanc posteriorem partem impossibile est remitti peccatum sine actu proprio peccatoris; ergo. Maior supponitur ex dictis. Minor probatur, quia quamdiu prior conuersio non retractatur aliquo modo ab eodem homine, semper habet eandem moralem rationem permanendi in ipso, nimirum, quod illam conuersionem volūtariè habuit, & nunquam retractauit; ergo necessario durat: ergo impossibile est, auferri per solam infusionē habitus, nam habitus nō tollit, nec diminuit illam rationem permanendi. Nam si illa permanentia explicetur per modum relationis, semper manet idem fundamentū, & terminus, si vero intelligatur per modum moralis adhæsionis, semper voluntas manet eodem modo adhærens creaturæ, ac subinde eodem etiam modo auersa à Deo. Si autem per modum priuationis moralis consideretur, sic est priuatio moralis conuersionis in Deum, quæ non potest, nisi per moralem conuersionem in Deum, expelli, quia priuatio non tollitur, nisi per oppositam formam.

8. *2. Fundamentum.* Secundo, habitus realis præcise spectatus, vt est quædam forma physica, non potest expellere per se, & immediate moralem habitum, seu relationem, nisi hæc fundetur in physica carentia talis formæ, sed id, quod est morale in macula peccati non fundatur in physica priuatione habitus gratiæ; ergo non potest per illam solam expelli. Maior patet, quia illi duo habitus physicus, & moralis sunt diuersi ordinis, & ideo non possunt esse per se, & directe contrarij, quia contraria eiusdem generis esse debent. Solum ergo possunt habere inter se repugnantiam quasi indirectam, seu per quandam consecutionem, quæ non potest esse alio modo, nisi quia morale fundatur in physico, sicut moralis malitia peccati comitatur realem actum, vel alio simili modo. Quod autem in præsenti non ita sit, sicut in minori subsumitur, probatur, quia priuatio gratiæ, quæ fit per actuale peccatum, non fundat moralem conuersionem voluntatis, sed potius sequitur ex illa; ergo illa moralis conuersio actualis est per se prior. At illa sola eo ipso, quod semel facta est, & non retractata, est sufficiens ratio maculæ peccati moraliter permanentis; ergo licet per infusionem gratiæ tollatur physica priuatio eius, non tollitur moralis deordinatio peccati, quia neque directe id fit, neque indirecte tollendo nimirum fundamentum eius. Ablato enim posteriori, non tollitur, quod est prius, physica autem priuatio gratiæ est quid posterius ad moralem deordinationem peccati comparata.

9. *3. Fundamentum.* Tertio argumentatur Soto, quia impossibile est Deum remittere homini peccatum, nisi illum diligendo, & in gratiam suam recipiendo, non potest autem eum diligere hoc modo, nisi sit vere iustus, & bonus, & dignus tali amore, ergo si antea homo erat peccator, non potest ita diligi à Deo, nisi voluntatem, quam antea habebat à Deo auersam, in ipsum conuertat per proprium actum. Probatur vltima consequentia, quia sine illa voluntatis suæ mutatione non potest homo fieri bonus, & iustus; quia sicut non potuit fieri peccator in hoc genere, nisi per propiam cōuersionem, & auersionem, ita non potest fieri bonus, nisi per oppositam conuersionem.

10. *Secunda opinio.* Contraria sententia semper mihi vera visa est, vt dixi in tom. 4. tertiæ partis, disputatione 9. sectio. secunda, Vbi Scotum, Gabrielem, Okam, & Ioannem Medinam pro hac sententia allegaui, quos nunc omitto

omitto, quia falso nituntur principio, quod supra indicaui, & iterum in capite 22. dicam. Tenent eandem sententiam Richardus in quarto, distinctione decima quinta, quæstione septima, & Vega libro sexto, in Trident. capite quinto, propositione quarta, circa finem, quos allegat, & sequitur Vazquez, prima secundæ, disputatione 207. capite 3. Quam ex alio principio à se stabilito sic ostendit. Potest Deus infundere gratiam habitualem peccatori sine actu illius; sed gratia non potest esse simul cum peccato, etiam per absolutam potentiam Dei; ergo potest Deus per infusionem habitus sine actu peccatoris remittere illi peccatum. Consequentia euidens est. Minor autem probata supponitur, & nos in illa nunc non insistimus, quia ad vim rationis satis est, quod gratia natura sua expellat peccatum, vt videbimus.

11. *Ratio Vazquez.* Maior est efficaciter probanda, nam ab illa res tota maxime pendet. Dictus ergo auctor illam probat in hunc modum. Moralis macula, vel denominatio ex actuali peccato relicta, etiamsi retractatio peccati nullo modo intercedat, non potest resistere infinitæ potentiæ Dei, quominus formam gratiæ tali personæ infundat. Probatur, quia forma, vel denominatio præexistens in subiecto, tunc solum potest impedire ingressum oppositæ formæ, quando vel per se est immutabilis, vt est hæc denominatio de præterito, *peccasse*, aut est talis forma, quæ à fortiori agente conseruetur. Sed neutrum habet illa macula peccati; ergo non potest impedire infusionem gratiæ. Minor supponitur, vt clara, quia, si agens est potens ad introducendam formam; & aliud fortius non resistit conseruando contrariam; & illa de se est mutabilis, & expellibilis à subiecto, nulla ratio superesse potest, ob quam non possit tale agens inducere in tale subiectum huiusmodi formam; & per illius introductionem contrariam expellere. Minor autem non minus clara videtur, quia macula peccati non conseruatur ab aliquo agente fortiori; & de se mutabilis est, expellique potest à subiecto.

12. *Ratio Vazq. infirmatur* Hæc autem probatio non videtur efficax, maxime in doctrina illius auctoris, nam ad hominem instari posse videtur. Quia actuale peccatum non pendet à fortiori agente, quam sit Deus, nec est forma de se immutabilis, & tamen homini actu peccanti non potest Deus infundere gratiam. Dicetur, immo posse Deum illam infundere; sed infundendo necessario esse facturum, vt homo cesset à peccando. Sed contra primo quia per infusionem gratiæ solam, ac præcise spectatam non potest Deus actuale peccatum ab homine tollere; sed necesse est, vt alia via, prius saltem natura, faciat hominem cessare à peccato actuali, vt ei possit gratiam infundere. Et ratio est supra facta, quia habitualis gratia, vt sic, non opponitur actuali peccato. Item quia vel peccatum est commissionis, seu per positiuum actum liberum committitur; & tunc necesse est, vt vel Deus neget concursum ad talem actum conseruandum necessarium, vel diuertat cogitationem hominis; & aliam immitat, quæ in alium actum hominem inducat: si vero peccatum sit puræ omissionis, ipsa in se non pendet à concursu, sed per nouum actum, & consequenter per nouam cogitationem, quæ ad illum inducat, tollenda est; hæc autem fieri non possunt per infusionem gratiæ habitualis præcise; neque ex vi informationis eius, vt sic: ergo formaliter, ac per se non potest Deus infundere gratiam in subiecto affecto actuali peccato; etiamsi tale peccatum neque immutabile sit; neque à fortiori agente conseruetur. Cuius etiam ratio est; quia tale peccatum non est mutabile illo modo, scilicet per habitum, sed alia via cessare prius debet; vt declaratum est. Idem autem dici potest de peccato habituali seruata proportione, quia licet non conseruetur à fortiori agente, eo ipso fortius inhæret, quam actuale peccatum; quod nullo indiget effectiue conseruante, nec per suspensionem alicuius concursus cessare, aut aboleri potest; sed conseruatur quasi formaliter à præcedente actu, quamdiu moraliter permanet, id est, quamdiu non retractatur, vt contraria opinio contendit.

Euasio refracta.

Gratia habitualis nō opponitur proprie peccato actuali.

Quapropter iuxta contrariam opinionem, respōderi poterit, quamdiu præcedens actus non immutatur aliquo modo, non posse Deum inducere formam habitualem, quæ illam denominationem, & maculam peccatoris auferat, quia per gratiam habitualem, vt sic, non immutatur actus ille prout per illum mansit voluntas virtualiter, seu moraliter adhærens obiecto peccati auersa à Deo: ergo illa ratione non videtur sufficienter probari, posse gratiam infundi peccatori nullo modo detestanti prius peccatum, magis, quam possit infundi peccatori non prius cessanti ab actu peccati. Nam licet status peccatoris sit mutabilis, dicetur, non esse mutabilem illo modo, nec per illam formam non adiutam ab aliquo actu. Et licet illa macula non conseruetur à fortiori agente, imo nec ab aliquo agente, tamen sine vllo conseruante magis adhæret, quam si à fortiori agente conseruaretur, vt declaraui. Vnde Maior etiam propositio, quæ supponitur vt clara, negari facile potest, quia si forma, aut denominatio expellenda per aliam formam non pendeat ab vllo agente, & expelli non possit, nisi certo ordine, & modo, impossibile erit inducere formam expellentem talem denominationem, seu formam, non seruato illo ordine, & modo. Exemplo res declaratur, nam si voluntas sit carens actu dilectionis, carentia illa non conseruatur à fortiori agente, quia nullo modo indiget conseruante, & tamen, nisi præcedat in intellectu aliqua cogitatio; non poterit Deus inducere in voluntatem actum expellentem talem priuationem, quia ille est ordo essentialis. Ita ergo in præsenti dicetur, etiamsi denominatio peccatoris non pendeat à conseruante, nihilominus non posse Deum infundere formam expellentem illam, nisi seruato modo, & ordine necessario, vt illa denominatio mutabilis, & auferibilis sit, quod non fit quamdiu voluntas in priori actu virtute permanet. 13.

Concluditur rationis insufficacia.

Exemplo res fit planior.

Hinc ergo non desunt Theologi, qui licet dicant, gratiam habitualem nō posse simul esse cum peccato de potentia absoluta, nihilominus defendendo quoad hanc partem sententiam Soti, negant, posse Deum infundere gratiam peccatori non detestanti peccatum commissum aliquo modo, quia talis homo est incapax effectus formalis habitualis gratiæ, & consequenter etiam est incapax eiusdem gratiæ, quia non potest inhærere vbi suum effectum formalem non conferat. Quod autem ille homo sit incapax effectus illius formæ, vt expulsiuæ peccati, probant, quia gratiæ habitus per se, ac præcise spectatus non est retractatio prioris actus liberi; quem peccando voluntas habuit; ergo non mutat voluntatem, quantum ad conuersionem, vel auersionem liberam ex illo actu relictam; sed voluntas sic affecta est incapax effectus formalis gratiæ quoad exclusionem peccati; ergo donec ipsamet retractet illum priorem actum, non est capax talis formæ, vel effectus eius, & consequenter non poterit illi infundi habitus gratiæ sine aliquo actu retractationis prioris peccati. Minor probatur argumento supra facto, quia ille actus præteritus non constituit nunc peccatorem, nisi quia postquam factus est à voluntate, non aliter voluntas circa illum se habuit, sed in illo virtualiter mansit, ergo quamdiu in illo actu, & statu eius non fit mutatio, subiectum est incapax, vt ab illo excludatur talis denominatio, seu status existendi in peccato. 14.

Placitum quorūdam Theologorum.

Nihilominus omnino verum esse credimus, posse Deum infundere habitum gratiæ homini, qui mortaliter peccauit, & postea per proprium actum illum nec formaliter, nec virtualiter retractauit; immo 15.

Assertio vera.

Ratio. etiamsi nullum actum bonum post illum malum operatus sit. Hoc ex dictis à nobis euidenter sequitur, quia peccatum actuale non ita resistit Deo, ne habitualem gratiam infundat, nec ita reddit hominem incapacem talis habitus, quin possit Deus illum habitum peccanti infundere, vt supra probaui; ergo à fortiori potest eundem habitum infundere post actualem actum transactum, etiam si noua mutatio per actum in illa facta non sit. Probatur consequentia, quia magis auersa est voluntas per actuale peccatum, quam per maculam, quam relinquit, vt supra late probatum est.

16. *Fundamentum aliud.* Secundo argumentor in hunc modum, quia si aliquis actus necessarius est, vel esse debet simul tempore cum ipsa gratia, & præcedere ordine naturæ, vel satis est, quod gratiam subsequatur tempore, vel natura, vel denique opus est, vt aut tempore præcedat, aut existens in eodem instanti, ordine autem naturæ præcedat: nihil autem horum dici potest; ergo nullus actus est simpliciter necessarius. Minor quoad primum membrum non solum de possibili, sed etiam de facto ostenditur: nam Deus per sacramentum baptismi, vel pœnitentiam homini existenti in peccato mortali, & dormienti, vel frenesim patienti infundit gratiam, cum qua tunc nullus actus hominis simul tempore concurrit cum habitu gratiæ; ergo etiam de facto non est id necessarium, sufficit enim in lege Euangelica, quod in tali homine attritio præcesserit cum voluntate sacramenti: & alijs ad veritatem sacramenti requisitis. Quod autem nunc facit Deus per sacramentum, posset sine dubio sine illo conferre, cum sacramentum solum sit instrumentum quoddam voluntarium Deo. Imo etiam nunc interdum id potest contingere ex priuilegio martyrij, nam iuxta probabilem opinionem, si homo tantum attritus pro Christo occidatur dormiens, pie creditur, recepturum esse à Deo gratiam. Ergo eandem posset Deus sola sua volũtate sine alia actione interna, vel externa passione recipientis conferre.

17. *Minor in 2. p. probatur.* Secundum etiam probatur facile, quia si actus, qui cõsequitur gratiam, posterior sit tempore, nihil omnino cõfert ad gratiæ infusionẽ, vt per se constat; ergo non minus infundi posset gratia, ẽt si actus ille nõ esset futurus. Idemque argumentum fieri potest, etiam si actus sit in eodem instanti, si omnino, & in omni genere causæ est posterior natura, quam infusio gratiæ, quia tunc etiam nihil confert ad gratiam, seu infusionem eius. Probatur, quia nullo modo est causa eius, sed effectus; si enim esset causa, esset prior natura in aliquo genere, cuius contrarium supponitur. Effectus autem non confert aliquid ad productionem suæ causæ; ergo nec ille actus ad infusionem habitus gratiæ; ergo posset sine illo infundi. Et

Confirmatur 1. & 2. confirmatur primo, quia nec repugnat, id quod est simpliciter prius, fieri sine posteriori, quod principium verum est, etiam de posteriori natura, quando simpliciter, & in omni genere est posterior, quia tunc productio alterius non pendet ab illo, & consequenter non implicabit fieri sine illo. Confirmatur, quia talis actus supponit gratiam receptam in anima; & consequenter habentem in ea suum effectum formalem; ergo supponit etiam in anima capacitatem absolutam, vt ei infundatur gratia, etiam si toto tempore præsenti fuerit in peccato mortali, & prima mutatio, quę in illa fit, sit ipsius gratiæ infusio; ergo sine tali actu præcedit tam ex parte agentis, quam ex parte recipientis, quicquid necessarium est, vt gratia infundatur, ergo subsequens actus non est simpliciter necessarius ad tales productiones, ac proinde sine illo fieri poterunt.

18. *Membrum 3. suadetur.* Superest probandum tertium membrum, in quo esse potest maior dubitatio, quia actus simul concurrens, & ordine naturæ præcedens potest ad infusionem habitus aliqualiter adiuuare. Hinc vero sumi potest sufficiens ratio, nam actus sic præcedens adiuuare tantum potest per modum congruentis dispositionis; ergo licet talis actus secundum connaturalem, & debitum ordinem exigatur, non est, cur simpliciter sit necessarius in ordine ad absolutam potentiam. Probatur consequentia; quia potest Deus inducere formam in materia sine connaturali dispositione, eo, quod nulla contradictio inde sequatur, quia etiamsi dispositio desit, habere poterit forma suum effectum formalem, quod in præsenti fortius procedit, quia talis actus ad summum esse potest dispositio moralis, vt dicemus libro sequenti; in tali autem dispositione non potest cum fundamento cogitari tanta necessitas, vt implicet contradictionem sine illa formam infundi. Potestque hoc ex his, quæ iam Deus fecit, persuaderi. Nam dispositio propria, & connaturalis, vt peccatori infundatur gratia, erat contritio, & ad amicitiam ineundam erat dilectio Dei super omnia, & nihilominus Deus in sacramento non requirit illam quasi connaturalem dispositionem, sed cum sola attritione gratiam infundit. *Aliquorum placitum.* Et licet inter attritiones ea, quæ supernaturalis est, sit magis proportionata, & ideo de lege postuletur iuxta veram doctrinam, nihilominus non desunt, qui naturalem retractionem peccati censeant sufficere, quod licet de facto admittendum non sit, non videtur dubium, quin sit possibile, si Deus velit. Cur enim qui primam, & connaturalem dispositionem mutauit respectu sacramenti, non posset etiam secundam, & minus proportionatam mutare respectu suæ absolutæ potentiæ, & voluntatis? Hinc ergo vlterius concludimus, etiam sine vlla tali dispositione, ac proinde sine vllo præuio actu posse Deum habitum gratiæ infundere. *Concluditur assertio.* Tandem confirmatur hæc pars, quia etiam de facto nullus simultaneus actus necessarius est, quia sufficit præterita attritio, vt in aliquibus casibus paulo antea enumeratis, etiam si non præcesserit talis actus, poterit idem habitus infundi de potentia absoluta. *Confirmatio conclusionis.* Probatur consequentia, quia actus præteritus attritionis nullam dispositionem physicam in voluntate reliquit, sed ad summum moralem ex lege Dei requisitam, & quasi in eius acceptatione manentem; hæc autem non potest cogitari ita necessaria, vt non potuerit Deus sine illa habitum gratiæ infundere.

19. *Dubium subortum.* Hactenus vero solum probatum est, qualitatẽ gratiæ posse infundi peccatori, nullum actũ aliquo modo peccato contrarium habenti, nondum tñ in nostra sententia probatum relinquitur, posse illam gratiam sic infusam excludere peccatum, cum nos diximus, posse hunc effectum de potentia absoluta separari à gratia, & à primario effectu eius. Vnde posset qs dicere, tunc separari, quia illud peccatum, quamdiu non est factum inuoluntarium, non est expellibile, nec saparabile à tali voluntate. Neq; rationes, quibus nos probauimus, gratiam posse infundi peccatori sine præuio actu, amplius probant. Nam illæ, quæ fundantur in aliquo exemplo, quod de facto inuenitur, semper supponũt aliquem actum perfectum, vel imperfectum præsentem, vel præteritum sufficientem, vt ratione illius, & præcedens peccatum factum sit inuoluntarium, & gratiæ susceptio voluntaria sit: vnde licet recte de facto procedant de infusione gratiæ etiam excludentis peccatum, non recte quoad hoc secundum applicantur quoad quæstionem de possibili, cum in ea supponatur, nullam factam esse mutationem in peccato commisso quoad rationem voluntarij. Aliæ vero rationes, quæ tantum de possibili ostendunt non repugnantiam, ad summum procedunt de infusione gratiæ secundum se, & quoad primarium effectum eius positiuum, non vero conuincunt quoad hunc secundarium effectum propter virtualem adhæsionem voluntarij, quæ semper in peccato manet.

20. *Deciditur.* Nihilominus ex illo principio probato, quod habitus

bitus gratiæ posſit peccatori ſine actu eius infundi, recte conſequitur, per illum habitum ſic infuſum poſſe etiam expelli peccatum. Primo, quia gratia habitualis de ſe eſt integra, & ſola forma iuſtificans perfecte, ergo per ſe ſola, & ſine adiutorio (vt ſic dicam) alicuius actus, eſt ſufficiens ad ſanctificandam animam, & mundandam illam à culpa peccati, alioqui eſſet valde diminuta, & imperfecta iuſtitia. At vero quælibet forma indita, & inhærens ſtatim habet totum ſuum effectum, tam primarium, quam ſecundarium, ſibi connaturalem, nec poteſt impediri à forma contraria, ſed potius illam expellit, ergo id præſtat gratia ſic infuſa peccatori. Secundo id amplius declaratur, explicando rem ipſam in noſtra ſententia, quia gratia connaturaliter expellit peccatum, quia connaturaliter habet coniunctam remiſsionem Dei, ſed Deus in eo caſu infundendo gratiam, non cogitur negare gratiæ id, quod ex natura rei illi debitum eſt, ergo poteſt infundere illam ex voluntate efficaci condonandi, & remittendi peccatum, ergo hoc ſatis eſt, vt gratia infundatur cum ſuo effectu non tantum primario, ſed etiam ſecundario expulſionis peccati. Probatur conſequentia, tum quia voluntas Dei eſt efficax, & ideo fieri non poteſt, vt Deus infundat gratiam ex voluntate remittendi peccatum, & quod peccatum maneat: tum etiam quia gratia nullo modo eſſet forma ſufficiens ad expellendum peccatum, neque primario, neque ſecundario, cuius oppoſitum oſtendimus. Vnde argumentor tertio, quia licet peccatum ſit voluntarie à peccatore commiſſum, non repugnat abſque illius voluntate remitti, dummodo voluntas eius actu non peccet. Ergo poteſt expelli per ſolam habitualem gratiam, ſiue id fiat per ſolam phyſicam informationem eius, vt alii volunt, ſiue fiat per eam, vt procedentem à voluntate Dei condonantis, & remittentis offenſam iuxta modum connaturalem talis formæ, vt nos credimus. Quomodocunque enim talis remiſsio fiat, neceſſarium eſt fateri, peccatum non tolli ſine remiſsione Dei, & ideo neceſſarium eſt etiam probare, poſſe Deum remittere peccatum voluntarie commiſſum ſine concurſu voluntatis eius, qui illud commiſit. Et in hoc puncto, vt exiſtimo, tota hæc difficultas conſiſtit. Probatur ergo antecedens, quia commiſsio peccati pendet per ſe à libera voluntate peccatoris, eſt enim proprium opus eius, remiſsio autem peccati nõ eſt opus peccatoris, ſed Dei, & ideo per ſe non pendet à voluntate peccatoris, ergo poteſt remiſsio efficaciter fieri à Deo, etiam ſi illa remiſsio non ſit peccatori voluntaria.

Expenditur 1. ſolutio. — *Oſtenditur 2.* — *Oſtenditur 3.* — *Difficultatis Cardo in quo conſiſtat.*

21\. Secundo probatur idem antecedens, quia eo ipſo, quod peccator ceſſat omnino ab actu peccandi, ſtatus peccati, ſeu habituale peccatum iam non eſt illi voluntarium actualiter, nec etiam virtualiter, quia virtuale voluntarium non eſt ſine aliquo actuali voluntario, in quo virtute contineatur, nec etiam dici poteſt moraliter voluntarium quaſi interpretatiue, quia hoc non inuenitur, niſi interueniente ſaltem omiſsione alicuius actus, quem poſsit quis, & debeat habere: quæ in præſenti non interuenit, quia peccator, qui ceſſauit ab aliquo actuali peccato, non tenetur ſtatim retractare illud, & ideo ſupponimus non tantum ceſſaſſe à priori peccato, ſed etiam ab omni alio actuali mortali, ſiue commiſsionis, ſiue omiſsionis. Nullo ergo modo poteſt dici illud peccatum præteritum actu voluntarium, ſed ad ſummum cauſaliter, & quaſi habitualiter. At vero quod hoc tantummodo voluntarium denominatur, optime expelli poteſt ſine voluntate habentis, ergo. Probatur minor quoad vltimam partem, tum exemplo habitus vitioſi, qui eſt illo modo voluntarius, & auferri à Deo poteſt ſine voluntate habentis, tum ratione, quia quod hoc tantum modo voluntarium denominatur, iam eſt ſimpliciter non voluntarium, eſto non ſit contrarie inuoluntarium (vt ita dicam) & ideo mirum non eſt, quod poſsit expelli per formam, vel actionem non voluntariam, ac proinde ſine actu voluntatis.

Alterũ fundamentum pro 3. ratione. — *Ratione, & exemplo res manifeſta fit.*

Tertio probatur idem antecedens, quia peccatum præteritum non cenſetur manere niſi per modum cuiuſdam debiti, vel cuiuſdam moralis dignitatis, vel potius indignitatis perſonæ, quæ illud cõmiſit, quatenus homo peccando Deo iniuriam intulit, quam in ſe moraliter retinet, quandiu pro illa non ſatisfacit, & ratione illius indignus eſt amicitia diuina, imo dignus odio eius, & ira, ac ſubinde debitor pœnæ. Sed debitum etiamſi voluntarie contractum ſit, poteſt à perſona offenſa remitti ſine voluntate debitoris, & facta remiſsione ipſius iniuriæ, prorſus tollitur õnis ratio offenſionis & indignationis, & perſona iam nõ eſt moraliter digna odio, neq; indigna amicitia, ergo licet peccatum voluntarie ſit factum, poteſt auferri ab homine ſine voluntario ex parte illius per voluntatem Dei remittentis illud, & per gratiam hominem in ſuam amicitiam reſtituentis. Et licet inter homines ſoleat remiſsio debiti, ſicut & donatio, per voluntariam acceptationem alterius conſummari, Deus propter ſupremum dominium, & efficaciam voluntatis ſuæ non indiget huiuſmodi acceptatione alterius, vt eius donatio, remiſsio, vel promiſsio habeat effectum. Eo vel maxime, quod in huiuſmodi rebus eo ipſo, quod homo non contradicit, cenſentire cenſetur, quia in magnum bonum, & commodum eius cedunt. Atq; hinc etiam hæc tacita voluntas, quæ veluti talibus effectibus ineſt, ſufficit, vt malum ex propria actione voluntaria relictum per iuſtificationem habitualem à Deo infuſam, & in homine actu non reluctante receptam, poſsit expelli. Atq; hoc ex ſolutione argumentorum, & ex dicendis in capit. 22. euidentius fiet.

Probatur 3. poſſe peccatum ſine peccatoris voluntate remitti.

23\. Ad fundamenta ergo contrariæ ſententiæ reſpondetur, in primis ad Diuum Thomam ſufficienter intelligi ſecundum ordinariam legem, vt Caietanus, & Ledeſma illum explicarunt. Neq; coniectura Soti eſt alicuius momenti, imo poteſt in contrarium retorqueri, nam ſacramentum pœnitentiæ non ſolum non eſt neceſſarium de potentia abſoluta, verum etiam nec de lege ordinaria ad remiſsionem peccati, quia ſæpe ſine ſacramento remittitur. At, inquit Soto, ſine ſacramento in re, vel in voto non poſſe remitti. Sed contra hoc inſtatur, tum quia D. Thomas loquitur de ſacramento in re ſuſcepto, vt ex litera patet, tum etiã quia non loquitur ſolum de iuſtificatione, quæ nunc fit in lege Euangelica, ſed abſolute de remiſsione peccati ſecundum ſe, quocunq; tempore fiat, vnde adducit in exemplũ remiſsionem peccatorum Magdalenæ, & mulieri adulteræ conceſſam Luc. 7. & Ioann. 8. & in argumento *Sed contra*, adducit promiſsionem factam per Ieremiam cap. 18. *Si pœnitentiam egerit gens illa, &c.* Quæ abſolute de remiſsione peccatorum facta eſt, at vero in hac generalitate loquendo, remiſsio peccati poſsibilis eſt ſine ſacramento pœnitentiæ tam in re, quam in voto, ſecundum ordinariam potentiam, & legem ſeruatam à Deo aliis temporibus, pœnitentia autem virtus ita eſt neceſſaria, vt ſemper, & in omni tempore non potuerit remiſsio peccatorum ſine pœnitentia obtineri. Vnde cum hoc ſolum confirmet D. Thomas ex promiſsionibus, & operib⁹ Dei, profecto ſolam neceſsitatẽ de lege ordinaria probare intendit. Addo deniq; etiam ſi comparatio fieret inter neceſsitatem virtutis pœnitentiæ, & ſacramenti in re, vel in voto, adhuc eſſe magnum diſcrimen inter vtranque neceſsitatem, etiam intra latitudinem legis, ſeu potentiæ ordinariæ. Nam ſacramentum pœnitentiæ tã in re, quam in voto eſt neceſſarium tantũ ex lege Dei extrinſeca, & mere poſitiua ſupra id, quod ex natura rei neceſſariũ videbatur: at pœnitentia virtus neceſſaria eſt ex intrinſeca natura talis effect⁹, ita vt hæc neceſsitas dici poſsit intrinſeca, & innata, altera extrinſeca, & aduentitia, & ideo hæc neceſsitas abſoluta, & perpe-

Diluuntur fundamẽta oppoſitæ opinionis. — *Inſtantia Soti, quæ in ipſum retorquetur.*

perpetua fuit, altera vero minime, sed in lege noua est addita: vnde si nunc remitteret Deus alicui peccatum sine sacramento pœnitentiæ tam in re, quam in voto per absolutam dilectionem, aut contritionem sine respectu ad sacramentum, esset quidem dispensatio in lege suscipiendi sacramentum, vel confitendi talia peccata, non tamen esset proprium miraculum. Si autem iustificaret adultum, eique peccata præsertim personalia sine vllo actu eius dimitteret, esset non solum dispensatio in lege, sed etiam esset opus miraculosum, & præter naturam rerum. De hac ergo necessitate quasi intrinseca D. Thomas loquitur, & hanc optime probat discursu suo, non vero quod oppositum contradictionem implicet.

Miraculose remitteret Deus peccatum adulto absque illius actu.

24. Ad primam rationem negatur minor, iam enim ostensum est, rationem voluntarii non obstare, quominus macula sine voluntate peccatoris deleri possit. Et ad rationem, quia dum peccatum non retractatur habet eandem rationem moralem permanendi, negatur assumptum, quia si à persona offensa remittatur, iam cessat moralis ratio permanendi. Vnde licet habitus gratiæ præcise, & secundum physicam entitatem, vel informationem consideratus non mutet moralem statũ peccati cõmissi, & non retractati, tamen prout secum affert remissionẽ personæ offensæ, multum immutat moralẽ statum, seu permanentiã talis peccati. Hæc enim non est sola relatio ad actum præteritũ, ex illa enim solum resultat denominatio peccatoris, quatenus tantum significat aliquãdo peccauisse, non tamen prout significat esse in peccato, sed ad hoc requiritur relatio ad peccatum commissum, & à persona offensa non remissum. Et hæc relatio sufficit, siue peccatum sit à peccatore retractatum, siue non sit. Quia nec retractatio sufficit sine remissione, vt supra ostensum est, & in capite sequenti dicetur, nec, remissione interueniente, habere potest iniuria moralem permanentiam, quæ necessaria est in termino illius relationis à qua denominatur homo esse in peccato. Vnde non est necesse ad talem denominationem fingere aliquam adhæsionem formalem, vel virtualem ad obiectum peccati habitualiter permanentem in peccatore, quia re vera nulla est, & licet esset aliqua, per habitualem iustitiam sufficienter tolleretur, & idem est de quacunque priuatione, vt in c. 23. latius explicabimus.

Solutio prioris fundamenti.

25. Ad secundam rationem respondetur in primis ad summum probare habitualem gratiam non excludere totam rationem maculæ peccati physicam, & moralem æque primo, & immediate per solam physicã informationem, non tamen probare, quin illam possit excludere, saltem secundario, & consequẽter, quatenus habet adiunctam remissionem, & condonationem Dei sibi debitam. Nam etiam de facto sola iustitia habitualis est forma excludens omnino maculam peccati dicto modo, siue id, quod est morale in illa macula fundetur in priuatione physica gratiæ, siue potius inducat illam, nam ad dictum modum formalis expulsionis parum hoc refert. Deinde vero addimus, satis probabiliter dici posse, nunc de facto habitualem maculam peccati actionis principaliter fundari in carentia reali habitualis gratiæ, quatenus est propria priuatio iustitiæ debitæ propria voluntate inducta. Decreuit enim Deus, statuta lege non remittere peccatum, nisi per formam gratiæ, & ideo quandiu priuatio eius durat, permanet etiam relatio ad peccatum commissum, vt moraliter permanens, & non remissum. Atque hac ratione licet illa priuatio gratiæ per actuale peccatum, tanquam per causam efficientem moraliter, ac demeritorie inducta fuerit, tamẽ transeunte actione peccati, ipsa priuatio durat, quia est permanentis formæ priuatio, & consequenter ratione illius permanet etiam moraliter iniuria illa, seu auersio per actuale peccatum commissa. Vnde è contrario ablata priuatione illa per infusionem habitus, consequẽter tollitur etiam macula moralis, quia ipsa gratia secum adducit remissionem Dei, saltem necessitate sibi connaturali.

Solutio secundi.

Ad tertiam rationem Soti, dato pro nunc toto antecedenti in bono sensu (nam in sequenti capite pressius examinandum est) negatur consequentia, quia sine concursu, vel dispositione hominis potest Deus illum facere vere iustum, & sanctum infundendo illi veram iustitiam, & sanctitatem, & mutando voluntatem eius, non per actum eius, sed per habitum illi infusum. Neque est eadem ratio de statu peccatoris, quia peccatum est proprium opus hominis, non Dei, & ideo non potest Deus hominem peccatorem creare aut facere, sed in peccato actionis homo sola sua actione potest se peccatorem constituere, in peccato vero originis tantum ex actione alicuius hominis constitui potuit. At vero statũ iustitiæ, & sanctitatis potest Deus facere in homine sine homine, imo semper ab ipso solo tanquam à proprio efficiente fieri potest. Et quamuis ex lege ordinaria in natura rerum fundata hoc non faciat Deus sine hominis dispositione, non est tamen necessitas dispositionis tanta, quin de absoluta potentia valeat Deus hominem ex peccatore iustum, & à peccato mundum efficere. 26.

Solutio tertii.

CAPVT XXII.

Vtrum sine habitibus gratiæ per solos actus possit Deus de absoluta potentia sua peccatum mortale remittere?

PRimum omnium animaduertendum est, quod supra dixi, maculam peccati, prout nunc relinquitur ex peccato, includere priuationem physicam gratiæ cum morali permanentia auersionis peccati. Si ergo hæc macula integre, & quoad totum, quod includit, auferenda sit, manifestum est, non posse auferri sine habitibus infusis, quia carentia illius perfectionis, & positiuæ iustificationis, quam talis macula includit, siue sub ratione priuationis, siue sub ratione negationis consideretur, sine positiua forma tolli non potest, vt per se notum est. Vnde sicut supra dixi, non posse hominem fieri intrinsece iustum sine iustitia inhærente, & permanente in ipso, ita hic vt clarum suppono, non posse peccatum perfecte remitti quoad restitutionem peccatoris ad statum iusti, & sancti, nisi habitualis iustitia illi infundatur, quia talis status sine illa iustitia, per quam per se primo formaliter constituitur, intelligi non potest. Quod ergo nunc controuertitur, est an possit Deus, non infundendo habitus, auferre quidquid est culpæ, & malitiæ moralis in illa macula, & facere, vt illa carentia gratiæ habitualis iam non maneat in tali homine sub ratione culpæ, sed vel sub ratione pœnæ, vel sub ratione negationis tantum cuiusdam perfectionis non debitæ. 1.

Integra maculæ ablatio habitus requirit.

Status quæstionis.

In hoc ergo sensu est prima sententia negans, posse remitti peccatum sine habituali gratia infusa, etiam de absoluta potentia Dei. Ita videtur tenere Caiet. 1. 2. quæstion. 113. articul. 2. dub. vlt. in quo contra Scotum disputat. Inclinat in eandem sententiam Capreolus in 4. d. 1. alias dist. 2. quæstion. 2. articul. 3. ad argument. Scoti contra 2. conclusi. cum formidine tamen, nam cum dixisset, credo sine temeraria assertione hæc esse vera de potentia absoluta, statim addit correptionem, tamen vt securius loquamur restringamus dicta, & dicenda ad potentiam Dei ordinariam. Eandem vero sententiam simpliciter defendit Valentia tom. 2. disput. 8. quæstion. 5. puncto. 5. dub. vltim. licet in probationibus à Caietano dissentiat. 2.

Prima opinio absolute negans.

Fundamentum huius sententiæ est, quia non potest homini peccatum remitti, nisi per formam, quæ expellat id, quod hominem in peccato existentem formaliter constituit inuisum Deo, & odio, ac pœna æterna 3.

Ratio huius sententiæ.

æterna dignum. Sed talis forma esse non potest, nisi gratia habitualis, ergo. Maior est manifesta, quia quandiu manet homo in eo statu, in quo est obiectũ dignum diuini odii, tandiu est in statu peccati, quia Deus non potest odio habere hominem, sed peccatorem, vt sæpe Augustinus repetit. Probatur ergo minor, quia id, quod constituit hominem dignum odio Dei, nihil aliud est, quam carentia gratiæ habitualis, vt relata ad proprium hominis peccatum, quo fuit voluntarie inducta, hæc enim est ratio, ob quam peccator est Deo inuisus, & odio habitus: vnde quandiu in homine perseuerat illa priuatio, necesse est, vt in Deo idem odium perseueret, quia Deus in se non mutatur, si obiectum non mutetur. At vero illa priuatio gratiæ auferri non potest, nisi per formam gratiæ homini infusam, quia priuatio non aufertur, nisi per oppositam formam, nec etiam fieri potest, quin illa priuatio durans continue in homine dicat respectum ad actum proprium eiusdem hominis, quo fuit introducta, ergo non potest non manere in ratione culpæ, & peccati, quandiu per habitum gratiæ non expellitur. Et cõfirmari potest hæc sententia auctoritate D. Thomæ. 1. 2. quæstio. 113. artic. 2. vbi absolute docet, non posse peccatum remitti sine gratia, explicat autem aperte, se loqui de gratia hbituali, quia dicit, necessariam esse illam gratiam, quæ est effectus diuinæ dilectionis in nobis, & qua homo fit dignus vita æterna, & quam mortale peccatum excludit, hæc autem sine dubio est gratia habitualis. Et dum ita concludit. *Et ideo non posset intelligi remissio culpæ, si non adesset infusio gratiæ*, satis significat se loqui de potentia absoluta, nam si oppositum esset possibile, saltem de potentia absoluta, optime posset intelligi.

Confirmatur ex D. Thom.

4. *2. opinio.* Secunda sententia referri potest ex P. Vazquez, qui in aliquibus rebus differt à præcedenti, in aliis vero conuenit. Ille enim in primis distinguit inter peccatum originale, & actuale, & de originali fatetur, posse remitti non solum sine gratia habituali, sed etiã sine vlla physica mutatione peccatoris, vt expresse tradit 1. 2. disp. 206. n. 10. cuius rationes postea videbimus. De peccato autem personali, in quocunque statu ab homine cõmittatur, dicit inprimis, nõ posse remitti, neque excludi ab homine sine aliqua ipsius mutatione, non solum physica, sed etiam supernaturali, vt late probat disp. 207. ca. 1. Addit vero posse remitti sine habituali gratia per actum charitatis, vel contritionis, ex alio tamen fundamento, nimirum, quod talis actus est forma sanctificans: ex hypothesi vero, quod sanctificatio non fiat per talem actum, vel quia non est sufficiens forma, vel quia non datur de facto in peccatore, docet cum præcedenti opinione, non posse remitti peccatum sine gratia habituali. Quia non potest remitti peccatum actionis sine super naturali forma inhærente, & sanctificante, hæc autem vel est sola habitualis gratia, vel ad summum est duplex, scilicet, actus perfectæ, & supernaturalis conuersionis in Deum, & habitus, ergo si actus non detur, necessarius erit habitus.

Consentit partim cum superiori sententia, partim dissentit.

5. *3. opinio distinguens.* Tertia opinio distinguit inter gratiam in esse qualitatis, & in esse gratiæ, id est, inter gratiam prout nũc datur, estque vera qualitas realis inhærens animæ, & propria iustorum, vel prout dari potest à Deo per solam acceptationem, & extrinsecum fauorem, seu amorem. Dicuntque huius opinionis auctores sine gratia, quæ sit qualitas inhærens, posse remitti peccatum, sine gratia vero, quæ saltem per extrinsecum fauorem conferatur, non posse peccatum remitti. Ita videtur sentire Soto in 4. dist. 15. qu. 1. art. 2. dub. vlt. vbi prius dicit, Deum remittere peccatum, hominẽ in suam gratiam restituendo, ac recipiendo. Quia esse in peccato nihil aliud est, quam esse in macula, macula autem non est, nisi carentia gratiæ, quæ hominem reddit Deo inuisum, & odio dignum, remittere ergo peccatum nihil aliud est, quam hanc maculam delere, hæc autem macula non potest deleri, nisi per gratiam, quæ illi formaliter opponitur, ergo non potest homini peccatum remitti, nisi in gratiam Dei redeat, & consequenter (vt ait) *fiat bonus, & iustus, & Deo dilectus dilectione supernaturali, & amicabili.* Et nihilominus postea subiungit hæc verba. *Non dico, non posse Deum remittere culpam, quin infundat qualitatem, quæ est gratia, nam etsi lege ordinaria illam infundat, tamen per potentiam absolutam potest sine illa qualitate facere hominem sibi gratum: sed dico, Deum remittere peccatum mortale, aut originale esse, hominem, quem inuisum habebat, & oderat, charum sibi facere, & gratum.* Eandem doctrinam habet libr. 2. de Natur. & grat. capit. 18. vbi eam videtur extendere ad hominem in puris naturalibus creatum nam licet potuerit creari in statu medio, id est, sine gratia, & sine peccato, *tamen postquam peccauit* (inquit) *male intelligi potest, quod possit ei peccatum remitti, nisi per dilectionem, qua Deus eum diligat, atque adeo per hoc, quod eum in suam gratiam recipiat.* Eandem doctrinam imitatur Medina. 1. 2. q. 110. art. 2. vbi ait, posse hominem iustificari, & gratum fieri per gratiam, quæ non sit qualitas inhærens, & videtur loqui de homine, etiam si prius esset in peccato. Quod apertius tradit in q. 113. artic. 2. in 2. dubio inter Catholicos concl. 2. & sequentibus, & postea tractans dubium, an peccatum, & gratia ex natura sua opponantur ait, cum Theologi similem quæstionem tractant, non quærere de qualitatibus animæ inhærentibus, sed de peccato, vt offensa, & de gratia, vt facit gratum. Et licet sentiat, qualitatem gratiæ natura sua facere hominem gratũ, tamen sentit posse nihilominus fieri gratum sine inhærente qualitate, & consequenter sine tali qualitate posse illi remitti peccatum. Eandem sententiam approbare videtur Cumel. dicta q. 113. art. 2. disp. 2. dicit tamen tam multa, & tam varia, vt nihil firmum de illius sententia affirmare possimus. Fundamentum autem huius sententiæ satis in illius declaratione indicatum est, & postea illud expendemus.

Fundamentum Soti.

6. *4. opinio absolute affirmans.* Quarta opinio simpliciter docet, non esse necessariam gratiam habitualem de potentia absoluta, vt peccatum remittatur, nec distinguit inter gratiam, quæ sit qualitas, vel quæ alio quocunque modo reddat hominem gratum Deo, vel proprie amicum, quia ad remissionem peccati satis est, vt tollatur ratio inimicitiæ, & odii, etiamsi propria amicitia non contrahatur, nec persona fiat speciali modo grata, sed tantũ non ingrata. Ex Thomistis tenent hanc sententiam Conradus 1. 2. q. 113. arti. 2. circa corpus articuli, approbat enim sententiam Scoti, & dicit nõ esse contrariam D. Thomæ, qui in alio sensu loquutus est, vtique de remissione peccati perfecta, per quam õnia, quæ peccatum destruxerat, reparentur, saltem quoad pacem, & amicitiam inter Deum, & hominem. Idem fere dixit Ferrari. 3. contra gent. cap. 157. Idem sentit Ledesma. 4. p. 1. q. 27. art. 2, quatenus in 3. propositione D. Thomam exponit de remissione perfecta, licet in fine dicat, illam esse contra Scotum. Ex aliis Theologis docuit hanc sententiam Alensis 4. p. qu. 17, membr. 4. §. 1. in corpore, Bonauent. in 4. dist. 17. p. 1, art. 1. quæ. 1. & Argenti. in 4. d. 1. q. 3. art. 3 & in ea conueniunt à fortiori Scot. in 2. d. 28. §. *Ad quæstionem*, & in 4. d. 1. q. 6. vbi de peccato originali, & de aliis d. 14. §. *Desecundo*, & d. 16. qu. 2. Gabriel similiter de originali. d. 4. qu. 1. art. 1. notab. 3. & de aliis d. 14 q. 1. artic. 1. & 2. Gregor. in 1. d 17. q. 1. art. 2. Okam. 4. q. 3. liter. E. & qu. 9. liter. M. Aliaco in 1. q. 9. Medin. C. de Pænitent. tract. 1. q. 7. & 12. Angles in 4. p. 1. q. 1. de Sacram. pænit. art. 3. difficult. 10. & art. 5. Denique fauet Vega lib. 5 in Trident. c. 2. quatenus dicit, posse Deum remittere peccata, quin hominem amicum suum faciat. Idem insinuat Vvalden. lib. 7. c. 24. in toto discursu capitis, & in fine præsertim. Fundamenta huius sententiæ postea videbimus. Nam quia hæc quæstio varia puncta inuoluit, ea distinctius proponere, & sigillatim omnibus satisfacere operæpretium visum est.

Fundamentum huius sententiæ.

7. Primo ergo videndũ est de homine in puris naturalibus

Quæstio iactatur primo de homine in puris naturalibus. Varia Theologorũ placita.

libus creato, & contra rationem naturalem peccante. Nam auctores primæ opinionis indifferenter loquuntur, atque ita videntur vniuersaliter loqui de homine peccante in quocunque statu. Nonnulli vero etiam in particulari expresse docent, in illo statu non potuisse hominem à peccato mundari, nisi per gratiam supernaturalis ordinis ad altiorem statum eleuaretur, & in gratiam reciperetur, quod aliqui intelligunt de gratia in esse gratiæ, alii de gratia inhærente, vel actuali, vel habituali. Quibus non parum fauet D. Thomas q. 113. arti. 2. ad 1. dicens, licet homo, antequam peccet, possit esse in statu medio per negationem gratiæ, & culpæ, quem vocat statum innocentiæ, nihilominus si prius existens in illo statu offendit Deum, non posse ad illum restitui, neq; à peccato mundari, nisi per infusionem gratiæ, & loquitur de eadem, in qua in corpore articuli loquutus fuerat. Et hanc sententiam, loquendo indifferēter de aliqua immutatione physica supernaturali defendit acriter Vazq. disp. 207. ar. 1. & tenuit Medina dicto ar. 2. & cum Caietano (vt ait) & contra Victoriam, cuius sententiam prius probauerat, quam ibi retractat, vt ipse etiam dicit. Fundamentum est, quia peccatum commissum, etiam in puris naturalibus, auertit hominē à fine supernaturali, & priuat illum de se gratia Dei, & fit illa indignus, & dignus odio Dei, & præterea pæna tam sensus, quā damni, hæc autem tolli non possunt, nisi per rectitudinem supernaturalem, quam confert gratia. Et confirmatur, quia peccatum expelli non potest, nisi per formam inhærentem, quæ connaturalem repugnantiam cum illo habeat, sed extra gratiā habitualem nulla est talis forma, vel ad summum esse potest actus supernaturalis conuersionis perfectus, quia naturalis actus moralis, qualiscunque cogitetur non potest tantam vim connaturalem habere, ergo necessaria est rectitudo supernaturalis. Minor probatur, quia si in statu puræ naturæ actus naturalis esset per se sufficiens ad expellendum peccatum, nunc etiā sufficeret, quia hoc non pendet ex arbitrio, vel institutione, sed ex valore, vel condignitate operum ipsorum. At vero in illo statu peccatum mortale esset eiusdem offensionis, & indignitatis, cuius nunc est, & naturale opus non esset melius, quam nunc fit, ergo vel nunc etiam naturalis rectitudo potest pecccatum expellere, vel tunc etiam non posset, primum dici non potest, ergo nec secundum.

Hæc opinio suadetur ratione.

Cõfirmatio

8.

Deciditur quæstio quo ad statũ puræ naturæ.

Nihilominus verissima sententia est, potuisse Deum in eo statu remittere peccatum mortale homini, nullum habitum, actum, vel auxilium supernaturalis ordinis illi infundendo, sed per actus aliquos rectos illi statui conuenientes, tanquam per dispositiones congruas, quibus Deus suam liberalem remissionem, & condonationem posset adiungere. Ita sentiunt à fortiori Scotus, & Sectatores eius. Et tenuit Victoria insignis Theologus inter Thomistas, quem retulit Medina supra. Et ipse in eadem. 1. 2. q. 2. ar. 8. in fine, & quæst. 109. art. 2. circa finem illam sententiam probauerat, quam etiam sequitur Cumel. supra. & Lorca disp. 37. de Grat. dub. 2. appendice. Probatur primo destruendo fundamentum contrariæ sententiæ, quia in eo statu peccatum non auerteret hominē a Deo, vt fine supernaturali, sed tantum vt est finis, & auctor naturæ, ergo non est, cur ad illud peccatū tollendum sit necessaria gratia eleuans hominem ad finē supernaturalem. Antecedens probatur ex D. Thoma q. 28. de Verit. ar. 2. in corpore dicente, quod *auersio intelligitur à bono incommutabili, quod quis poterat habere, respectu cuius se impotentem facit, alias auersio non esset culpabilis.* Vnde sic argumentor, in statu puræ naturæ non poterat homo consequi bonum incommutabile, quod est Deus vt finis, & obiectum beatitudinis supernaturalis, quia nec esset tunc ordinatus ad illum finem, nec habuisset facultatem conuertendi se ad illum, nedum consequendi illum, ergo peccando non auerteretur à Deo, vt fine supernaturali. Probatur consequentia tum quia auersio solum esse potest, vbi potest esse conuersio, tum quia tunc non poterat esse voluntaria, & consequenter nec culpabilis auersio, ergo nec poterat esse auersio, vt recte dixit D. Thomas, repugnat enim esse inculpabilem, & esse auersionem peccati, quia auersio in genere mali moralis constituitur, estq; præcipua malitia mortalis peccati. Vnde sicut repugnat esse peccatum, & non esse voluntarium, ita etiam repugnat esse auersionem, & esse inuoluntariam, & inculpabilem.

1. ratio huius resolutionis.

Confirmatur ex doctrina D. Thomæ.

9.

Explicatur ratio præmissa.

Et confirmatur, ac declaratur, nam auersio non dicit tantum negationem conuersionis, sed priuationem non tantum physicam, sed moralem, quæ consistit in carentia bonitatis debitæ vel ex lege, vel ex ipsa rei natura. Vnde homo in illo statu quoad suam personam non esset quidem conuersus ad finem vltimū supernaturalem, etiam ante peccatum quia nec per habitum, nec per actum, nec per naturalem inclinationem, nec etiam per diuinam ordinationem posset dici conuersus ad illum finem, cum ad illum nec naturaliter, nec supernaturaliter esset relatus: & tamen nec dici posset auersus ab illo finē, quia auersio proprie significat priuationem, & maculam moralē, ergo similiter peccatum illius hominis, licet non potuerit esse conuersio ad finem supernaturalem, non potest dici auersio ab eodem fine, quia contraria conuersio non erat ei debita, nec ex natura talis status, nec ex lege aliqua. Imo actus etiam boni talis hominis carerent tali conuersione, & non propterea haberent, vel inducerent auersionem, quia contraria conuersio non erat eis debita, imo vero nec possibilis. Et quamuis inter actum bonum, & malum possit assignari discrimen, quod actus bonus de se est capax relationis ad finem supernaturalem, non autem actus malus, nihilominus huiusmodi discrimen, supposito illo statu, est impertinens ad auersionem actus mali, quia & illa capacitas actus boni est valde remota, & vt ita dicam, mere obedientialis, supposito autē statu illo, actus est proxime, & simpliciter talis relationis, quia sine gratia fieri non potest, & è contrario in peccato, non obstante incapacitate, carentia illius relationis est mere negatio, & non est aliquid morale, nec culpabile Quapropter minus vere, & per exaggerationē dicitur peccatū illud futurum fuisse tunc offensionē Dei, vt est auctor, aut finis supernaturalis, falsum enim est hoc, quia nec Deus tunc præciperet homini, vt auctor supernaturalis, nec in ordine ad se, vt finem supernaturalem, ergo tantum esset offensa Dei vt Domini, & legislatoris, seu prouisoris, ac finis naturalis.

Qualis futura esset offensio in statu puræ naturæ.

10.

Secunda ratio ex destructione oppositæ.

Secunda ratio assertionis esse potest per destructionem fundamenti contrariæ sententiæ, sequiturq; ex præcedenti ratione, quia nulla vera repugnantia ostendi potest in hoc, quod Deus remittat peccatum in illo statu acceptando gratis, vt sufficientem præparationem ex parte hominis actum contritionis, vel amoris naturalis Dei tantæ perfectionis, quantæ per vires naturales voluntatis cum generali influentia primæ causæ tunc fieri posset, quicquid sit de gradu, & modo illius perfectionis, de quo in li. 1. satis dictum est, sed non est negandum diuinæ potentiæ, quidquid non repugnat, ergo. Probatur maior, quia si qua esset repugnantia, esset maxime illa, quæ per fundamentū contrariæ sententiæ ostendi creditur, at vero fundamentum illud euersum est in præcedenti argumento, ergo. Declaratur minor, quia in assumptione illius fundamenti primum omnium pronebatur peccatum hominis in statu puræ naturæ auertere hominē à Deo, vt fine supernaturali, quod falsum esse probatum est. Deinde addebatur, peccatū illud de se priuare hominem gratia Dei, quod facile potest admitti, & negari inde aliquid sequi, quia parum refert, quod de se priuet, si de facto non priuaret. Nam de se priuare solum dicit potestatem, quam peccatum ex se habet, hæc autem potestas peccati non aggrauat malitiam hominis, quando nec de facto tale damnū infert,

infert, nec talis conditio peccati præuideri potest ab homine, & consequenter nec imputari: inde ergo non haberet maiorem malitiam, quam mere naturalem, quæ sine bonitate supernaturali posset auferri. Ad maiorem vero declarationem distingui potest illa propositio, quod peccatum illud de se priuaret gratia, scilicet, vel per se ac formaliter, falsum est, remote, & per accidens, verum est, sed illatio, quæ inde fit nullius est momenti.

11. *Peccatum dupliciter gratiam expellit.* Duobus itaque modis potest intelligi, peccatum priuare gratia, primo quia in se continet moralem auersionem ab vltimo fine ipsius gratiæ, & per se meretur, & de se inducit talem priuationem etiam in subiecto proxime capaci, & habente debitum habẽdi talem gratiã; & hoc voco formaliter, & per se priuare hominẽ gratia. Et ideo nego, peccatum hominis in statu puræ naturæ de se priuare gratia hoc modo, quia nec esset auersio à proprio fine vltimo gratiæ, vt iam probaui, nec per se mereretur priuationẽ gratiæ; quia non esset à persona proxime capaci gratiæ, habente debitum illius. Sic ergo falsa est assumptio, etiã quoad illam partem. Alio ergo modo potest peccatũ illud dici de se priuare hominem gratia, quia de se est tale impedimentũ, vt, illo stante, homo sit quasi contrariæ incapax gratiæ, & hoc admitto, dico tamen modum illum esse per accidens, quia solũ est, ponẽdo obicem, & remote, quia non est ex directa exclusione gratiæ, sed quasi ex remotione fundamenti, quia rectitudo gratiæ esse non potest, nisi supponat rectitudinem naturæ, quam illud peccatum auferret. Et ideo nihil valet illatio, quæ inde fit, quia ille modus impediendi gratiam in eo statu non augeret malitiam; quia nec esset præuisus, nec etiam esset debita carentia talis impedimenti ratione ipsius gratiæ, quandoquidem neque habere gratiam erat tunc sub obligatione. Vnde ad tollendum illud impedimentum non esset necessaria rectitudo supernaturalis, sed sufficeret naturalis cum Dei condonatione, quæ auferendo peccatum auferret obstaculum gratiæ, & priuationẽ impropriam, ac remotam, & per accidens eius. Et hanc distinctionem notare oportet, nam per æquiuocationẽ, vel confusionem vnius modi cum alio, exaggeratur deformitas, vel obliquitas illius peccati in eo statu, ac si in illo esset aliquid contra rectitudinem supernaturalem, quæ non, nisi per contrariam rectitudinem supernaturalis ordinis auferri possit, cum tamen reuera nihil tale sit, sed solum quoddam obstáculum quasi materiale, quod sub formali ratione obstaculi non imputaretur tunc operanti ex defectu notitiæ, & obligationis totius ordinis supernaturalis, & illo in suo ordine ablato, maneret homo tam capax supernaturalis perfectionis, & quasi expeditus ad illam, quantum erat in pura natura.

12. *Ruunt in argumento obiecto.* Vnde facile euanescunt cætera, quæ in illo fundamento addebantur, dicebatur enim vlterius, peccatum illud reddere hominem gratia Dei indignum, id enim non est verum proprie per se, quia illud peccatũ non esset priuatum ordine gratiæ, remote autem, & per accidens est verum, quia ponit aliquid in homine, quod ratione suæ malitiæ ponit speciale, & sufficiens obstaculum gratiæ: tamen quia hæc indignitas non transcendit deordinationem naturalem, ablata illa, & restituta rectitudine naturæ, sufficienter tolleretur sine alia gratia, vel rectitudine supernaturali.

Solutio alterius. Dicebatur præterea, peccatum illud cõstituere hominẽ dignum odio, Respondetur autem eodẽ modo id esse verũ, & ratione illius imperfectissimæ amicitiæ, quã homo in eo statu posset cũ Deo habere, per se autẽ non redderet dignum odio bonis supernaturalibus contrario, quia propter tale peccatum non posset priuare hominem bonis supernaturalibus, sed posset (vt ita dicam) obfirmari in proposito nõ dandi illa, quod habuisse supponitur cum ponitur creasse hominẽ in puris naturalibus: sed nihilominus illudmet obstaculum auferri posset per gratuitam Dei beneuolentiam contentam intra ordinem naturalem remittendo priorem offensam, media aliqua rectitudine naturali, per actum naturæ consentaneũ, vt nunc loquimur.

Ad vltimũ quod dicebatur. Denique addebatur, tale peccatum esse dignum æterna pæna tam sensus, quam damni, quod leuius est, quia illa dignitas pænæ, qualiscunque sit, aufertur ablato peccato, neque, ad illius remissionem est necessaria rectitudo specialis, vt etiam nunc constat in remissione æternæ pænæ. Vt tamen res tota perspicua sit, dico vlterius, peccatum mortale in eo statu meriturum quidem fuisse pœnam æternam, quia hæc æternitas respondet auersioni à Deo, & offensioni, ac iniuriæ eius, quæ tunc etiam committeretur, & infinitatem suam haberet ex infinitate personæ offensæ, nihilominus tamen pœna ipsa, quæ futura esset æterna, non transcenderet ordinem prouidentiæ naturalis; & quoad pænam sensus nescimus, qualis futura esset, facile tamen posset Deus illam præscribere tali statui, & modo peccandi accommodatam. Quod autem attinet ad pænam damni, solum esset perpetua carẽtia beatitudinis naturalis. Nam licet talis homo cariturus esset etiam supernaturali beatitudine, non tamen in pænam, nec per modum priuationis, nam illa carentia communis esset omnibus hominibus, quantumuis recte in eo statu viuentibus, quantum, & quomodo possent. Vnde facile intelligitur, potuisse reatum illum, vel dignitatem æternæ pœnæ sine gratia auferri, quia, vt auferretur, non esset necessarium hominem fieri dignum vita æterna supernaturali, aut disponi ad gratiã, cui ille est connaturalis, sed satis esset redire ad dignitatem, vel proportionẽ connaturalis beatitudinis, sublato peccato mortali, quod illam impediebat, aut ab illa deturbabat.

Circa confirmationem illius fundamenti dixerunt aliqui, posse Deum efficere qualitatem, quæ non eleuet hominem vltra finem naturalem, sed ita perficiat naturam in suo ordine, vt sit omnino incompossibilis cum peccato, & cum statu peccati auertentis à fine naturali. Adduntque sine infusione talis qualitatis non potuisse Deum remittere peccatum in illo statu. 13. *Responsio quorundã ad confirmationem.* Sed vtrumque dictum sine auctoritate, vel ratione excogitatum est, & vix concipi potest, ideoque non videtur euasio probabilis, aut verisimilis. *Displicet.* Nam in primis qualitas illa vel esset in essentia animæ, vel in potentiis, non primum, tum quia per illam non participaretur nouo modo diuina natura, neque ad aliquid aliud deseruiret: tum etiam quia, licet daretur, esset imperfecta quædam dispositio, & ideo non haberet, vnde includeret omnimodã repugnantiam cũ peccato non solũ in ordine ad absolutam potentiã, vt dicti auctores intendunt, fingentes, implicare contradictionem, talem qualitatem esse in homine peccatore, quod nulla ratione probabili defendi potest: verum etiam nec in eo sensu, in quo supra diximus, gratiam formaliter repugnare peccato, quia in illa qualitate non esset fundamentum huius repugnantiæ, quod in gratia esse ostendimus, & aliud excogitari nõ potest, Si vero talis qualitas fingitur esse in aliqua potentia, certe non excluderet perfectionem omnium habituum, qui per accidens infundi possunt, alias non esset qualitas ordinis naturalis, ergo non haberet maiorẽ repugnantiam cum peccato, quam habeat habitus amoris Dei acquisitus, de quo certum est, posse etiam naturaliter manere in homine peccatore: illa ergo responsio improbabilis est.

14. *Soluitur cõfirmatio.* Respondeo igitur, falsum esse quod assumitur, peccatum non posse remitti sine forma physica formaliter incompossibili. Quin potius dicimus inprimis, remissionem peccati fieri non posse per aliquam solam physicam formam absque remissione Dei, vt supra ostensum est. Deinde licet optimo modo fiat per formam physicam, cui sit connaturalis, & debita hæc remissio, non est tamen hic modus adeo necessarius, vt non possit à Deo aliter fieri: nec talis necessitas hactenus probata, vel probabiliter suasa est. Et paulo

paulo post ostendemus, posse fieri remissionem peccati, etiam homini ordinato ad finem supernaturalem, per solum actum charitatis, cum tamen ille non sit forma sanctificans, nec talis, cui per se, ac proxime debeatur remissio peccati, vt supra ostensum est. Veruntamen respondendo ad hominem, illi, qui docet, actum infusæ charitatis esse formam per se, ac physice expellentem peccatum commissum contra Deum, vt finem supernaturalem, & ab illo auertens, diceremus consequenter etiam in statu puræ naturæ dilectionem naturalem super omnia Dei, vt auctoris, & finis naturæ, vel efficacem detestationem peccati ex eodem amore conceptam futuram fuisse formã efficaciter expellentem peccatum in illo statu cõmissum: nam haberet eandem proportionem, & eandem infinitatem obiectiuam, qua supponitur sufficere iuxta illam sententiam, & restitueret actui æqualẽ bonitatẽ, & cõuerteret hominẽ ad eum, à quo erat auersus.

15. *Variæ euasiones confutantur. Prima responsio.* Scio, varias responsiones, & differentias assignari, sed nulla est solida, nec satisfacit. Primo dicitur dilectionem supernaturalem conuertendo hominem ad Deum finem supernaturalem, conuertere etiam ad ipsum, vt finem naturalem, dilectionem autem naturalem conuertendo ad Deum finem naturalem, non statim conuertere ad finem supernaturalem, peccatũ autem semper auertere à Deo sub vtraq; ratione. At vero hoc, quod sumitur, falsum est, quia iam ostendimus, peccatum commissum in statu puræ naturæ nõ includere auersionem à fine supernaturali, & ideo amor naturalis Dei, licet conuertat ad ipsum vt naturalem finem, tollere posset totam auersionem peccati contrarii. *2. Responsio* Alia responsio est, non dari amorem super omnia ordinis naturalis. Sed hoc falsum esse in lib. 1. ostensum est. *3. Responsio.* Alia denique esse potest, in homine semel lapso non posse dari talem amorẽ sine gratia. Sed hoc etiam non obstat, tum quia posset dari per auxilium speciale ordinis naturalis sine rectitudine supernaturali, & hoc satis nobis est: tum etiam quia, licet non possit dari omnino efficax, & stabilis, posset dari pro aliquo momento ex toto affectu hominis, & cũ vero proposito faciendi, quicquid in ipso esset. Et hoc cõsequenter loquendo, iudicari deberet sufficiens, vt repugnaret peccato, & expelleret illud. Denique esto non esset de se forma tam efficax aduersus tale peccatum, sicut dilectio infusa respectu sui contrarii, nihilominus esse posset sufficiens, vt acceptaretur à Deo ad talis peccati remissionem: nulla enim vmbra repugnantiæ in hoc ostenditur. Nec sequitur, similem actum nunc esse posse sufficientem dispositionem ad remissionem peccati, tum quia nunc peccatum auertit à Deo, fine supernaturali, quod tunc non haberet, & ita nunc est maior offensa, & iniuria Dei, quam tunc esset, tum etiam quia nunc peccatũ proprie priuat gratia, & per solam illam potest connaturali, & debito modo auferri, & actus naturalis non potest ita gratiam disponere, sicut potest supernaturalis: tum denique quia hæc est diuina institutio, quamuis enim sufficientia, vel proportio talium actuum ad hos, vel illos effectus non pendeat ex sola institutione Dei, tamen etiam non sufficit naturalis, vel supernaturalis conditio actuum sine institutione, nam per illam consummatur modus, vel necessitas talis, vel talis actus ad remissionem peccati. Quæ institutio licet ordinarie accommodetur naturis rerum, aliquando aliquid addit illis, vt in iustificatione per sacramenta nunc videmus: & ita in ordine ad diuinam potentiam, & maxime ex hypothesi cuiusdam status puræ naturæ facilius potest immutari.

16. *Suadetur vltimo vera sententia.* Vltimo ex morali consideratione non parum nostra hæc sententia persuadetur. Deus enim potest habere perfectam prouidentiam cum qualibet re intra ordinem naturæ, pertinet autem ad hanc prouidentiam non solum conferre bona, sed etiam auferre mala, & impedimenta beatitudinis naturalis, ergo potest Deus hanc prouidentiam exercere cum homine in puris naturalibus, remittendo illi peccatum sine eleuatione ad finem supernaturalem. Responderi potest ex Soto supra, in eo statu saltem fuisse necessariam beneuolentiam Dei, quia sine hac non remittitur peccatum, cum homo non possit pro illo satisfacere, & multo minus in puris naturalibus; quam nunc, beneuolentia autem Dei est quædam gratia, quia non potest Deus habere specialem beneuolentiam ad aliquem, nisi acceptet illum in suam gratiã. *Effugium.* Sed hæc responsio non eneruat rationem factã, quia in primis ipse Soto fatetur, illum modum gratiæ non necessario esse per infusionem qualitatis. *Expellitur.* Deinde non transcenderet liberalitatem quandam naturalis ordinis, quia tantum malum quoddam eiusdem ordinis tolleret. Vnde distinguere oportet duplicem liberalitatem, seu beneuolentiam specialem. *Duplex liberalitas.* Nam quædam esse potest collatiua boni, alia tantũ ablatiua mali, vt per se constat, tunc ergo non esset necessaria collatio boni, sed sola ablatio peccati, & ideo non oportet Deum facere talem hominem sibi gratũ speciali modo, sed tantum facere sibi non inimicum, nã per hoc maneret acceptus, seu dilectus intra ordinem naturalem, & in ordine ad beatitudinem naturalem. Confirmat tandem hanc sententiã Scotus, quia possset Deus illum hominem post peccatum anihilare, & postea iterum creare, tunc autem necessario reproduceretur sine peccato, quia peccatum semel extinctum per destructionẽ subiecti non potest reparari per solã actionem Dei ergo potest Deus reducere hominem peccatorem ad statum puræ naturæ mediis illis mutationibus, ergo etiam sine illa continue conseruando subiectum, quia non est maior repugnantia. *Confirmatur hæc sententia ex Scoto.* Cui rationi solet variis modis occurri. Sed non libet in hoc immorari, quoniam aliæ sufficiunt.

Secundo dicendum est de homine ordinato ad finem supernaturalem, in quo vlterius considerare oportet, potuisse Deum de absoluta potentia sua ordinare hominem ad illum finem per actus rectos procedentes ab actualibus auxiliis sine habitibus infusis, & consequenter sine debito habendi sanctificationẽ internam per habitualem gratiam, seu iustitiam inhærentem. 17. *Assertio 1. de homine ordinato ad finem supernaturalem.* Potuit item Deus ordinare hominẽ ad gloriam supernaturalem mediante habituali gratia, & debito habendi illam, sicut nunc fecit. *Duobus modis potuit Deus hominem ordinare ad finem supernaturalem.* Si ergo Deus priori modo hominem condere, eique prouidere voluisset, assero consequenter, etiam potuisse illi perfecte remittere peccatum sine infusione habituũ gratiæ & donorum conseruando illum cum eadem ordinatione ad finem supernaturalem, & cũ debito tendendi in illum vsque ad eius consecutionem. Dico autem, *perfecte*, quia posset talẽ hominẽ integre restituere ad statum, in quo antea erat, excepta solum rectitudine innocentiæ, quæ in nunquam peccasse consistit: hæc enim per nullam iustificationem restituitur, vel restitui potest, ideoque etiam nunc non est ad perfectam peccati remissionem necessaria. *Assertio procedit de primo modo.* Probatur ergo assertio, quia si in illo statu creatus homo peccaret; posset etiam resurgere intra eundem statum, saltem per actus procedentes ab auxiliis, ergo posset illi remitti peccatum sine infusione habitus, qui, vt dixi, in omni ordine prouidentiæ potest Deus & auferre mala, & conferre bona. *Ostenditur Assertio.* Secundo, quia tunc peccatum non priuaret hominem habitu gratiæ, quia non supponebat illam, nec homo tunc esset capax talis priuationis, quia non esset ordinatus ad habendam gratiã; ergo non est, cur gratia esset necessaria in illo statu ad tollendum peccatum. *Ostenditur secundo.* Præterea macula peccati in illo statu non includeret physicam priuationem gratiæ: ergo sine contrario habitu tolli posset. *Ostenditur 3. & 4.* Denique dilectio Dei super omnia, vel contritio esset tunc forma maxime proportionata ad remissionem peccati, siue existimetur, per se posse delere totam maculam, & offensam, quam peccatum induxit, siue quia Deus facile posset illam acceptare, & illi adiungere condonationem, quam nunc habituali gratiæ coniungit,

licet

licet non ex eodem, vel æque connaturali debito. In hoc enim nulla repugnantia, vel indecentia probabiliter ostendi potest, imo nec difficultatem alicuius momenti in hoc video.

18. *Assertio 3. quoad secundum modum ordinandi hominem ad finem supernaturalem.* Tertio dicendum est de homine ordinato ad finem supernaturalem, & habente prius gratiam habitualem, & amittente illam per peccatum. Dico autem, *amittente illam*, quia si nõ obstante superuenienti peccato, Deus conseruaret habitum gratiæ in tali homine, sicut ostendimus facere potuisse, sine dubio etiam posset illi remittere peccatum sine noua infusione habitus, vel augmento eius. Non enim esset illud peccatum irremissibile, vt per se constat, nec nouus habitus gratiæ ad illam remissionem necessarius esset, cum vnus præexistere supponatur, & ille de se sufficiat, & alter, vel repugnet simul multiplicari in eodẽ subiecto, saltem secundum rectum, & connaturalem ordinem, vel sit etiam superfluus ad illum effectum, quia non plus repugnarent formaliter peccato duo habitus, quam vnus: & eadem ratione neq; augmentum prioris habitus gratiæ addere, vel fingere oportet, tum quia fieri potest, vt nulla causa, vel ratio augmenti ex parte hominis intercedat, nec est necessarium, vt Deus illud dare cogatur, etiam si velit peccatum remittere, tum etiam, quia intensio gratiæ habitualis per accidens se habet ad remissionem peccati mortalis, minima enim gratia per se satis est ad remissionem peccatorum, in quacũq; multitudine, vel grauitate præcesserint, in illo ergo casu remitteret Deus peccatum, si vellet homini disposito per aliquẽ actum per solam gratuitam condonationem sine alia habituali immutatione positiua: & tũc talis remissio fieri posset etiam per respectum ad gratiam, præexistentem in tali persona, nimirum vt illi proportionata, & connaturalem, & vt sic illa remissio esset perfecta, & connaturalis, supposito tali statu. *Difficultas.* Nunc ergo non de illo singulari, & miraculoso casu loquimur, sed de ordinario, in quo homo ordinatus ad finem supernaturalem, & prius iustificatus per gratiam habitualem, postea per peccatum illam amittit. Potestq; tam de originali, quam de personali peccato distincte tractari, quia in illis diuersitas rationis, & opinionum varietas inuenitur. Tamen quia ad remissionem peccati originalis solius per se non est necessarius actus operantis, & nunc solum agimus de remissione peccati, quæ per actum sine habitu fieri potest, ideo de originali peccato dicemus melius capite sequenti, & ita superest dicẽdum de remissione peccati actualis in homine eleuato ad finem supernaturalem, & relinquentis in anima propriam priuationem gratiæ habitualis.

19. *Assertio vltima.* In quo puncto dico vltimo, fieri quidem non posse, vt perfecte remittatur peccatum ab homine in tali statu commissum, nisi in gratiam Dei per iustitiam inhærentem restituatur, nihilominus tamen Deum de absoluta potentia sua posse sine infusione habitus gratiæ ita remittere tali homini peccatum, vt simpliciter nõ maneat inimicus, nec peccator, seu in statu peccati. In hac assertione conueniunt auctores quartæ opinionis, & quoad qualitatem gratiæ consentiunt tertiæ opinionis auctores. Et prior quidem pars manifesta est, quia macula talis peccati includit physicam priuationem gratiæ, priuatio autem non tollitur perfecte, nisi per habitum oppositum. *1. pars assertionis patet.* Maxime quia cum actuale peccatum illam maculam induxerit, non potest dici perfecte remissum, quandiu tam graue malum non reparatur. Et iuxta hanc partem exponunt multi Thomistæ, vt supra retuli, D. Thomam dicta quæst. 113. negantem, posse Deum remittere peccatum sine gratia. Nam licet aliqui conentur exponere illum locum de potentia ordinaria, sicut alium tertiæ partis de necessitate pœnitentiæ supra tractatum, tum quia videtur eadem ratio, tum etiam quia probationes, quas adducit, & propositiones, quas sumit, præsertim in argumento *Sed contra*, & in solut. ad 1. solum procedunt de lege ordinaria. Nihilominus verba illius articuli magis cogere videntur, vt supra pro prima sententia ponderatum est. Erit autem id verum de perfecta remissione in sensu declarato, vt Conra. & Ferrar. dixerunt & maxime procedet stante præsente institutione diuina consentanea rebus ipsis, & naturæ gratiæ, & malitiæ peccati, nam, illa ordinatione supposita, non poterat priuatio gratiæ non manere sub ratione priuationis, & maculæ, vt ex dicendis magis patebit. Altera pars, in qua est difficultas, probatur primo, quia potest Deus dare tali homini dilectionem sui super omnia, & veram contritionem per auxilium speciale sine infusione alicuius habitus, vt ex dictis in li. 6. suppono, ergo posset etiam statim remittere illi peccatum acceptando illum actum, vt sufficientem conuersionem, ac si esset sufficiens satisfactio. *2. pars probatur primo.* Esto enim ille actus per se non sit forma expellens peccatum, nihilominus nulla est repugnantia, quod Deus illi adiungat remissionem suam. Nam in rigore nulla datur qualitas creata, quæ per solam inhærentiam physicam excludat peccatum sine adiũcta remissione Dei, licet hæc remissio sit magis per se coniuncta, & connaturaliter debita vni formæ, vel qualitati, quam alteri, ergo quamuis actus non ita immediate, & per se postulet remissionem, sicut gratia, nihilominus non repugnabit Deum ex sua libera beneuolentia illam concedere, etiam si habitum gratiæ nolit infundere. Vnde multi Theologi docent, etiã nunc Deum prius natura remittere peccatum homini iam disposito per contritionem, quam illi infundat habitum gratiæ, vt per remissionem peccati illum propinquius disponat ad gratiam, ergo posset Deus de sua absoluta potentia ibi sistere, & habitum gratiæ non infundere, quia in separatione illius prioris ab hoc posteriori nulla potest ostendi repugnantia. *Obiectio.* Dicetur fortè, licet expulsio peccati dicatur prior in genere causæ materialis, in genere causæ formalis præcedere infusionem gratiæ, & ideo non posse separari. *Reiicitur.* Sed contra hoc est, quia illa causalitas formalis non est primaria in tali forma, respectu expulsionis peccati, alias non posset intelligi vt prior natura, sicut in introductione luminis, & expulsione tenebrarum manifestum est, & ideo illa causalitas formalis gratiæ non obstat, quominus sine illa possit peccatum excludi. *Declaratur exemplo.* Sicut calor formaliter expellit frigus, tamen quia non excludit immediate, & per se primo, ideo expulsio frigoris potest intelligi vt natura prior, & posset sine introductione caloris à Deo fieri. *Vltimo probatur.* Denique probatur manifeste assertio ex dictis in primo puncto huius capitis, quia Deus posset remittere peccatum commissum ab homine in puris naturalibus medio solo actu dilectionis naturalis sine habitu, sed non est minor proportio in dilectione supernaturali aduersus peccatum auertens à fine supernaturali, ergo non est, cur repugnet, Deum remittere tale peccatum per talem actum sine infusione alicuius habitus.

20. *Satisfit opposito fundamento primæ opinionis.* Neque obstabit fundamentum contrariæ sententiæ, nam licet Deus non possit auferre maculam talis peccati quoad omnia, quæ physice includit, seu quoad absolutam carentiam gratiæ sine infusione ipsius gratiæ: nihilominus potest facere, vt, licet carentia illa maneat, non habeat rationem culpæ, seu maculæ habitualis, sed tantum eiusdem pœnæ, vel nocumenti ex illo peccato relicti: & hoc satis est, vt illa sit vera remissio peccati quoad culpam, etiam si non sit ita perfecta, sicut fit per infusionem gratiæ. Posse autem id fieri à Deo probatur, quia illa carentia non manet in ratione maculæ, nisi quandiu manet in ratione priuationis, quia per meram negationem esse potest sine culpa, vt patet de homine in puris naturalibus: potest autem Deus facere, vt talis carentia, licet duret, non habeat rationem priuationis propriæ, & moralis, ergo. Probatur minor, quia carentia gra-

tiæ non habet rationem maculæ, & moralis priuationis, nisi quatenus in homine intelligitur debitum habendi illam, & aliquo modo voluntarie illa carere: at vero quamuis secundum præsentem institutionem, & ordinationem Dei hoc debitum nunc sit perpetuum, & Deus ex se paratus sit semper ad debitum illud explendum, si per hominem non steterit, potuisset nihilominus alium ordinem prouidentiæ instituere, quo debitum illud cessaret solo temporis decursu, etiamsi gratiam non infunderet, & sic carentia illius, quæ erat priuatio, inciperet esse sola negatio, ac proinde desineret esse propria peccati macula.

21. *Expeditio superioris puncti.* Hæc vltima propositio in sequenti puncto tractabitur latius, nunc declaratur breuiter, quia hoc debitum habendi gratiam non est naturale homini, sed ex lege, & ordinatione Dei pendet, non solum quia ordinatio hominis ad finem supernaturalem est ex gratuita beneuolentia Dei naturæ hominis superaddita, sed etiam quia media, & ratio tendendi in illum finem ex eadem voluntate Dei pendent. Potuisset ergo Deus decernere dare hominibus viatoribus gratiam suam ea lege, vt si semel illam peccando perderent, nunquam amplius qualitatem illam habere possent, aut deberent. Vel certe statuere potuisset, vt intra certum tempus viæ illam recuperare deberent, quo tempore elapso, cessaret tam debitum quam potestas recuperandi illam, quicquid facerent, & nihilominus potuit simul statuere, vt peccatum maneret remissibile pro reliquo tempore viæ mediante dilectione, vel contritione sola. Item posset concedere hanc remissionem vt præcise quoad solam expulsionem peccati, vel relinquendo hominem quasi in statu puræ naturæ, vel in quodam inferiori statu supernaturali quoad communicationem aliquorum auxiliorum, & actuum abstractiuæ cognitionis, & dilectionis Dei, vel etiam cum venia peccati admittendo hominem ad imperfectum statum gratiæ per solam beneuolentiam extrinsecam, seu acceptationem ad gloriam, In his enim omnibus nulla apparet implicatio contradictionis. Posita autem huiusmodi institutione, posset homo extra statum peccati constitui sine habitu gratiæ, & carentia eius per modum solius negationis in eo maneret. Nec faceret hominem odio dignum, quia iam non haberet rationem moralis priuationis, & consequenter neq; haberet eundem respectum ad actuale peccatum, per quod fuit inducta, quia iam illud ex parte hominis supponitur retractatum, & ex parte Dei remissum, vnde solum maneret, vt nocumentum quoddam ex peccato quidem originem trahens, durans autem ex voluntate Dei nolentis gratiam restituere, tale autem nocumentum satis non est, vt reddat hominem odio dignum, sed negatiue tantum facit, vt non sit homo intrinsece dignus tali amore, cum quo stat, vt neque dignus sit odio, neque positiue indignus amore aliquo sufficiente ad destructionem culpæ, quem Deus pro sua libertate præstare potest. Quæ omnia ex dicendis in capite sequenti fient planiora.

Varia diuinæ voluntatis decreta possibilia.

22. *Ad secundæ opinionis argumenta.* Per hæc ergo satisfactum est fundamento primæ sententiæ. Ad secundam vero iam sæpe negatum est, ad remissionem peccati esse necessariam formam illi incompossibilem, quod iterum, atque iterum in sequentibus capitulis ostendemus. Vnde etiam intulimus in dicta disp. 9 4. tomi, sect. 3. nu. 6. non solum posse Deum de absoluta potentia remittere peccatũ sine habitu, media dispositione hominis per contritionem, vel dilectionem Dei super omnia, sed etiam per actum minus perfectum attritionis, vel detestationis præcedentis peccati, ita vt quantum est ex parte hominis, peccatum præteritum, vel esse in peccato sit homini simpliciter inuoluntarium. Quã sententiam, & optime inferri, & veram esse nunc etiam censemus: quia cum dilectio super omnia non expellat peccatum per se sola tanquam forma repugnans omnino cum peccati macula, sed necessaria semper sit remissio ex parte Dei, nulla esse potest ratio, cur non possit Deus suam remissionem concedere cum minori dispositione, quæ licet sit minus cõgrua in ordine ad satisfactionem Dei, vel conuersionem in ipsum, nihilominus quantum ad auertendam voluntatem hominis à peccato, sit sufficiens retractio, tũc enim nulla ratio repugnantiæ relinquitur, cum iam ex parte hominis facta sit aliqualis mutatio, vt adiuncta remissione ex parte Dei, possit intelligi aliter se habere voluntas peccatoris ad peccatum præteritum, quam antea se haberet: quod ex dicendis in capite sequenti amplius confirmabitur. Denique ex tertia sententia admittit id, quod dicit de qualitate gratiæ, in reliquis vero, quod addit de gratia in esse gratiæ, quatenus talis gratia existimatur necessaria, putamus, auctores illius sententiæ non loqui consequenter, quia nulla maior necessitas absoluta in tali gratia, quam in qualitate gratiæ reperitur. Quoniam ad remissionem peccati, licet sit necessaria gratuita beneuolentia ablatiua mali, non est necessaria collatiua boni. Vnde posset Deus velle condonare offensam, & nolle dare homini aliquod supernaturale bonum, nec ad illud eum acceptare, vt in puris naturalibus est manifestum, & in alio statu esset possibile, si Deus mutaret institutionem, vt declaraui. Non est ergo necessaria simpliciter illa collatio gratiæ in esse gratiæ, posset tamen Deus illam adiungere, si vellet, intra limites vero supra præscriptos de modo, quo potest fieri gratus sine inhærente gratia per extrinsecam beneuolentiam: nam per illam, vt sic, fieret homo dilectus per acceptationem, saltem ad aliquod supernaturale bonum, non tamen fieret proprie bonus, aut iustus, nisi quatenus per proprios actus, seclusis habitibus, potest homo has denominationes recipere, vt supra etiam ostensum est. *Ad tertiam opinionem.*

CAPVT XXIII.

An sine vlla mutatione physica in peccatore facta possit ei peccatum mortale remitti?

HOc punctum difficilius esse videtur, quam præcedentia, quia hominem esse in peccato non est tantum peccasse, hoc enim aboleri non potest, esse autem in peccato vere, tollitur, cum peccatum remittitur. Item esse in peccato, non est tantum esse ordinatum ad pænam, vt sæpe diximus, imo neq; formaliter est esse debitorem pænæ, nam hoc etiam debitum, seu reatus pænæ, vt est ab homine, est effectus peccati potius, quam peccatum, & aliquo modo potest esse ex lege Dei saltem quantum ad modum, vel determinationem pœnæ. Igitur esse in peccato, est habere in se peccatum per modum habitualis maculæ, quæ hominem reddit dignum odio, & inimicitia Dei. Quæ macula nunc includit carentiam gratiæ, de qua etiam non est quæstio, quia cum gratia sit qualitas physica, clarum est, non posse carentiam tolli sine mutatione physica, sed difficultas est de macula morali. Hoc ergo supposito difficile intelligi posse videtur, hominem vere, & in re ipsa emundari à tali macula sine aliqua mutatione in ipso facta, quæ sit realis, & physica mutatio. Propter quod hanc sententiam tenent non solum hi, qui infusionem habitus, vel actus, vel vtramque simul requirunt, sed etiam multi ex his, qui neutrum eorum determinate postulant, neque etiam illi solum, qui putant esse necessariam ad remissionem peccati formam physice incompossibilem illi, sed etiam ex his, qui putant, posse deleri sine infusione habitus per solum actum vt dispositionem: ita enim defendit hanc sententiam Soto in 4. distin. 15. quæstio. 1. arti. secundo, versus finem, & multi moderni Thomistæ. 1. 2. quæst.

1. *Esse in peccato quid sit.*

Difficultas.

1. *Opinio.*

quæstion. 113. articul. 2. Maxime vero illam defendit Richard. in 4. distin. 1. artic. 6. quæstio. 4. & distin. 17. quæst. 1. qui tam de originali, quam de actuali peccato loquitur. Citatur etiam pro hac sententia Duran. in quarto, distin. 17. quæstio. 1. & in primo, distin. 17. quæst. prima. Sed in priori loco nihil inuenio, in posteriori vero non agit de remissione peccati, sed de habitu gratiæ, & charitatis, & potius dicit de potentia absoluta posse hominem fieri gratum Deo sine habitu inhærente, & per denominationem extrinsecã, quamuis non sine acceptatione ad aliquam futuram mutationem, quod nos etiam supra diximus, & non habet connexionem cum dicta opinione, imo oppositæ fauere potest, vt dicam. Allegatur etiam Conra. 1. 2. quæst. 113. art. secundo. Sed ille potius sentit cum Scoto, vt capite præcedenti notaui. Item refertur Vega libro sexto, in Trident. vbi nihil inuenio. Adducitur etiam Petrus Soto lect. 4. de Pænitent. Sed, vt supra dixi, non loquitur clare de potentia absoluta, imo ex composito ab illa abstrahere videtur. Denique tribuitur hæc sententia Diuo Thomæ dicto ar. 2. Sed vel loquitur de habituali gratia, vel nihil ad præsentem quæstionem pertinens docet, quomodo autem intelligi possit quoad necessitatem gratiæ habitualis, iam supra dictum est. Et facilius ita exponitur aliis locis, vt 3. parte q. 86. ar. 2. & in 4. dist. 1. q. 2. artic. 4. quæstiunc. 3.

2. *Opinio contraria.* Contraria sententia est valde communis, tenent eam tam de originali, quam de personali peccato Alens. Bonauent. Argentin. Scotus cum aliis sectatoribus eius, quos capite præcedenti allegaui. Et idem indicant Conrad. Ferrar. Ledesma, & Vega ibidem citati. Et de originali peccato eam sequutus est Vazquez, licet de peccato actionis aliter sentiat. Et de eadem originali culpa fuit antiqua sententia non solũ posse, sed etiam fuisse aliquando remissum paruulis sine infusione gratiæ, vt in circumcisione, & ante illam. Imo etiam de baptismo aliquos idem sensisse colligitur ex capite *Maiores* de baptismo, quæ sententia, licet quoad legem ordinariam reprobata sit, quod autem repugnantiam inuoluerit, nunquam est à Patribus, vel decretis Ecclesiæ significatum. Atque hæc opinio in aliquo legitimo sensu videtur necessario sequi ex principiis hactenus positis, & ideo breuiter, quatenus admittenda sit, explicabimus, priusque de originali, postea de personali dicemus.

3. *Assertio. 1. de remissione originalis peccati.* De priori dicendum videtur, peccatum originale, prout nunc contrahitur ex Adamo, non posse remitti sine infusione gratiæ, potuisse tamen contrahi ita, vt posset sine infusione gratiæ, quoad rationem culpæ auferri. Vt vtraque pars intelligatur, & probetur, *Supponendum ad probationem.* suppono, non potuisse hominem peccare in Adamo, non præmisso aliquo pacto, & decreto Dei, quia ille ordo non est mere naturalis, sed pendet ex institutione Dei, ex qua ortum est in tota humana natura debitum habendi iustitiam, seu gratiam per originem ex primo parente transfusam, & ideo carentia illius gratiæ, cum qua nunc posteri Adæ concipiuntur, rationem habet priuationis, & culpæ in suo capite voluntariæ. *Prior conclusionis pars probatur.* Iam ergo probatur prior pars, quia nunc ita facta est illa institutio, vt illa priuatio gratiæ, quæ nunc est in filio Adæ, tolli non possit sine infusione gratiæ. Quia in primis tolli non potest in ratione generali carentiæ talis formæ, quia talis negatio non tollitur, nisi per affirmationem oppositam. Deinde neque fieri potest, vt non maneat sub ratione priuationis, supposita institutione Dei, qua voluit, vt omnes homines generandi ex Adamo possent, & deberent habere gratiã, nam institutio illa absoluta fuit, & ratione illius semper durat in homine, quandiu gratiam non obtinet, ergo carentia illius semper manet in eo sub ratione priuationis. Manet etiam cũ relatione ad peccatum Adæ, ex quo tracta fuit, quia illa relatio auferri non potest, stante fundamento eius (quod est ipsa physica priuatio gratiæ) & termino eius, qui auferri non potest, cum sit actus præteritus Adæ, ergo stante dicta institutione, non potest tolli peccatum originale sine gratia. Et hunc puto fuisse sensum D. Thomæ.

Deinde probatur altera pars, quia potuit Deus à principio mutare institutionem, seu aliter pactum constituere non absolutum, & quasi perpetuum, sed cum aliqua temporis determinatione, & limitatione, vt si posteris solum imponeret debitum habendi gratiam pro certo annorum numero, vel è contrario si intelligamus, hac lege datam esse iustitiam Adæ ad posteros transfundendam, vt si legem transgrederetur, filii eius gratia priuarentur vsque ad certum tempus, & non vltra. 4. *2. Pars probatur.* Hæc enim limitatio non inuoluit repugnantiam, nec indecentiam, vnde cum tota institutio pẽdeat ex arbitrio Dei potuit sine dubio hoc modo fieri. Hoc ergo posito, etiam si filius Adæ contraheret peccatum originale, nihilominus posset sine infusione gratiæ tolli, quia elapso tempore à Deo præfixo, nihilominus posset Deus tali homini non infundere gratiam, quia illam nõ promiserat, nec debebat ex vi prioris pacti, sed tantum ex parte hominis iam non esset debitum carendi illa; nec etiam debitum habẽdi illam, quia vtrumque debitum limitatum fuit ad illud tempus ex vi prioris pacti, prout factum supponitur. Deo autem semper liberum erat, etiam post illud tempus non dare gratiam. Quamuis autem illã non daret, homo ille iam desineret esse sub peccato, quia licet careret gratia, illa carentia esset in illo negatio mera, non priuatio, quia debitum habendi gratiã iam in illo cessasset. Item illa carentia iam non haberet eundem respectum ad peccatum Adæ, quia re vera ex vi illius peccati non fuit inducta pro illo tempore, sed vsque ad terminum designatum. Ergo illa negatio iam non haberet rationem culpæ, nec peccati. Si quis autem recte consideret posito illo modo pacti, peccatum illud originale esset quodammodo alterius naturæ, quam nunc sit, quia nunc est de se perpetuum, tunc autem esset temporale. Vnde etiam fit, vt transacto illo tempore, non tam remitteretur, quam per se desineret, quia esset velut temporalis suspensio, aut macula, quæ cum ipso tempore transit: vel etiam desineret per incapacitatem moralem subiecti, quia iam non haberet debitũ à Deo impositũ habendi gratiam, nec debitum carendi illã ex Adamo contractũ, sine quo debito non potest carentia gratiæ rationem culpæ habere. Vnde etiã fit, vt in eo casu posset Deus non infundere inhærentem gratiã homini post illud tempus, & nihilominus eum secundum illum statum acceptare ad gloriam, & aliquo modo gratũ sibi reddere per extrinsecum fauorem eo modo, quo supra diximus de absoluta potentia id fieri posse. Et ad hũc modum possunt alii modi diuini pacti cum humana natura in Adamo cogitari, quibus positis originalis culpa quoad rationem culpæ tollatur sine qualitate gratiæ. Nihilominus tamen nunquam damnũ illatũ per Adamũ integre repararetur sine gratia: quia ipsamet carentia gratiæ etiam sub ratione negationis cõsiderata est magnum hominis detrimentum, quod semper manet sub ratione nocumenti, licet non maneat sub ratione culpæ, semperque tribui potest Adæ, tanquam primæ radici, & causæ illius nocumenti: nam licet tali tempore iam non duret ex demerito Adæ, nihilominus ab illo originem traxit.

Neque contra hanc resolutionem obstant motiua aliarum opinionum. 5. *Error antiquorũ quorundã Theologorum.* Errarunt enim antiqui Theologi, qui dixerunt, de facto auferri interdum peccatum originale sine gratia, quia sine dubio loquebantur de peccato originali, prout nunc contrahitur, & sic qui eorum sententiam approbant etiam de possibili, falsum docent. Neque recte comparant transfusionem originalis peccati cum eius remissione, quia peccatum in priuatione consistit, cum sit malum quoddam, & ideo mirum non est, quod peccatum origi-

originale potuerit transfundi sine qualitate, vel entitate positiua: è contrario vero expulsio per se postulat infusionem formæ, qua ipsum peccatum priuat, & ideo si illud peccatum transfunditur per modum perpetuæ priuationis, & in tali persona, & sub tali conditione, vt non possit manere carentia talis formæ, quin sub ratione priuationis voluntariæ maneat, mirum non est, quod sine contraria forma auferri non possit. Quæ impotentia non nascitur ex defectu potentiæ Dei, aut meritorum Christi, sed ex repugnantia cum priori institutione, vt declaratū est. Aliud autem fundamentum, quo Argentinas mouetur, quia originale peccatum priuat rectitudine naturali, quam iustitia originalis sine gratia conferebat & ita etiam potest sine gratia restitui. Hoc (inquam) fundamentum multa falsa inuoluit. Vnum est, Adam non fuisse creatum in gratia, oppositum enim omnino verum est, & saltem habuisse illam ante lapsum, est hodie certum, vt in quarto prolegomeno dixi. Aliud falsum est, peccatum originale posse tolli per rectitudinem aliquam naturalem, quæ homini lapso à Deo restituatur. Aut enim rectitudo illa naturalis est illa integritas naturæ, quam in subordinatione potentiarum habuit Adam simul cum gratia, & potuisset illam habere sine gratia: aut est aliqua alia, quæ ab illo auctore cogitatur. Primum dici non potest, quia illa integritas naturæ non erat per se necessaria, ad iustitiam, vel amicitiam coram Deo. Vnde carentia illius, licet in nobis sit effectus originalis peccati, non tamen pertinet ad rationem culpæ talis peccati, ideoque plene dimittitur tale peccatū quoad totam rationem culpæ, etiam si rectitudo illa non restituatur, nec ille defectus tollatur. Ideoque licet Deus restitueret hanc rectitudinem, si non daret gratiam suam, non tolleret originale peccatum. Secundum etiam non minus falsum est, quia in Adamo nullam aliam rectitudinem naturalem perdidimus, nisi illam integritatem, vt in dicto Proleg. 4 ostendimus, & licet illam contraheremus, non pertineret ad rationem peccati, sed ad pænam aliquam, per cuius solam remissionem peccatum non tolleretur. Alteram vero sententiam admittimus in priori sensu à nobis declarato, nec fundamenta eius habent vim contra posteriorem partem nostræ sententiæ. Nam licet priuatio quoad negationem non possit auferri sine opposita forma, potest nihilominus auferri quoad proprietatē priuationis, & vt sub ea ratione cesset, nō semper est necessaria mutatio physica subiecti, sed moralis potest sufficere, vel temporis lapsus, vt ex declaratione data satis patet, & in capite sequenti in re simili explicabitur.

Ad fundamentū Argentin.

Dilemma cōtra fundamentum Argentin.

Quid veri habeat secunda sententia.

6\. De peccato personali idem censeo proportione seruata. Quamuis enim macula peccati, prout nunc inducitur per actuale peccatum, auferri non possit sine mutatione reali physica, imo nec sine gratia habituali, iuxta dicta in capite præcedenti. Nihilominus, si Deus alium modum prouidentiæ erga homines statuere voluisset, potuisset etiam peccatum mortale remittere sine physica mutatione peccatoris, maxime nudam omnipotentiam spectando: nam leges iustitiæ, & sapientiæ spectando, talis prouidentiæ modus parum consentaneus perfectioni operum Dei iudicari potest, non est tamen adeo imperfectus, vel indecens, vt vel contra aliquod Dei attributum, vel simpliciter impossibile iudicari possit. Vt resolutionem hanc ex dictis colligamus, & probemus, loquamur in illis casibus, in quibus potest Deus peccatum remittere sine infusione habitualis gratiæ, qui sunt quatuor, videlicet, in homine condito in puris naturalibus, in homine ordinato ad finem supernaturalem sine infusis habitibus, in homine habente quidem gratiam habitualem, cum peccat, quia supponitur, Deum decreuisse illam conseruare, non obstante actuali peccato pro tempore huius vitæ: in his enim tribus casibus macula relicta ex actuali peccato non includeret physicam priuationem gratiæ, & ideo ad tollendam illam non esset habitualis gratia necessaria. Quartus casus est, si post gratiæ priuationem per peccatum inductam, debitum habendi, vel recuperandi illam non maneret perpetuum, sed pro aliquo tempore aut modo à Deo præscripto: tunc enim posset cessare illud debitum, & consequenter posset manere carentia habitualis gratiæ in ratione puræ negationis, & non priuationis, ac subinde tolli, vel remitti in ratione peccati, seu maculæ moralis, licet maneret in ratione cuiusdam pœnæ, vel irreparabilis nocumenti.

Assertio 2. de peccato personali.

Quatuor casus remissi peccati sine infusione gratiæ numerantur.

7\. In his ergo eisdem casibus probamus, potuisse peccatum habituale sine physica mutatione peccatoris remitti. Nam remota vnione hypostatica (de qua non loquimur) nulla mutatio, præter habitualem, requiri potest ex parte peccatoris, omnis enim alia erit magis remota, & inutilis, imo vix potest cogitari: at vero in illis casibus non potest actualis mutatio esse ita necessaria, vt implicet contradictionem remitti peccatum commissum sine quocunque actu peccatoris, ergo. Probatur minor, primo ratione generali, quia omnis actus, qui requiri potest ab homine ad remissionem peccati, nunquam est per modum formæ expellentis peccatum, vt in superioribus visum est, ergo solum potest concurrere vel per modū materialis dispositionis, vel per modum aliqualis recompensationis, seu satisfactionis ex parte hominis, vel per modum conditionis necessariæ ex Dei institutione, vel ex natura rei: at vero in nullo istorum modorum tanta necessitas reperitur, vt oppositum repugnet simpliciter, vel contradictionem inuoluat, ergo. Probatur minor, quia dispositio subiecti nunquam est ita necessaria, quin possit Deus sine illa formam inducere, vt supra etiam visum est. Similiter facile posset Deus omnem satisfaciendi obligationem remittere, vel conditionem non exigere, quia licet secundum modum connaturalem merito exigatur, vt moralis remissio in persona ratione vtente morali modo fiat, nihilominus cum illa conditio vel non sit causa propria remissionis peccati, vel ad summū tantum sit disponens, & præparans subiectum, ad illud sine illa sufficiet omnipotens voluntas Dei ad faciendum remissionis effectum, sine tali conditione, seu mutatione.

Demonstratur conclusio in quatuor casibus assignatis.

Formam posse induci à Deo sine materiam sua dispositionibus.

8\. Deinde per singula membra potest declarari: nam in homine in puris naturalibus non posset actus mere naturalis habere efficaciam vllam ad remissionem peccati, sed ad summum acceptaret illum Deus ex mera liberalitate, ergo etiam posset liberalitatem augere concedendo remissionem sine tali actu: nam remissio semper est aliquid distinctum à mutatione illa physica, quam actus facit in homine, & est ita separabilis ab illa, vt, stante tota illa physica mutatione, nulla remissio fiat, ergo è conuerso esset tunc ita separabilis remissio peccati à mutatione physica per actū, vt licet hæc non præcedat, possit illa concedi. Quid enim potest ita limitare Dei liberalitatem, vt sine illa præuia conditione non possit hoc beneficium facere; cum in re sit distinctio, & essentialis connexio non appareat. Et hæc ratio proportione seruata procedit etiam de homine eleuato ad finem supernaturalē sine habitu gratiæ, vel sine debito habendi illū perpetuo. Maxime vero vrget in eo casu, in quo nollet Deus priuare habitu gratiæ hominem actu peccantem: nam tunc per eandem gratiam ibi conseruatam posset peccatū remittere, vel immediate post cessationem ab actuali peccato, vel post aliquod tēpus à Deo præscriptū. Nam si Deus pro tēpore, quo peccatū comittitur, desiisset conseruare habitum gratiæ postea infundēdo eundem habitū sine actu peccatoris, vel immediate post actum peccati, vel post aliquod tēpus pro Dei arbitrio præscribendum posset Deus illud peccatum expellere, ergo idem facere potest per eundem habitum

Declaratur in homine in statu puræ naturæ.

Declaratur in homine ad finem supernaturalē eleuato.

bitum conseruatum, quia non est minus dignus, & potens ad remissionem sic conseruatus, quam denuo infusus.

9. *Obiectio.* Respondebit aliquis, in omnibus illis casibus esse actum peccatoris necessarium, non vt formam expellentem peccatum vlla ex parte, sed vt formam constituentem peccatum in statu, in quo remissibile sit. Nam peccatum quamdiu est voluntarium, est irremissibile, & ideo fieri nō potest, vt actuale peccatum, quamdiu durat, remittatur, postquam autem peccatum commissum transiit, semper manet voluntarium, quamdiu homo, qui illud commisit, voluntatem suam circa illud non mutat, non potest autem voluntatem suam circa illud mutare, nisi per mutationem physicam actualem, & à se procedentem, ac voluntariam, & ideo peccatum in illo statu permanens semper est irremissibibile. Quocirca licet actus peccatoris sit dispositio in ordine ad ipsam remissionem, tamen in ordine ad capacitatem talis effectus est quasi causa formalis, & ideo implicat sine illo fieri. Sicut productio actus vitalis etiam est quid preuium ad recipiendum effectum formalem eiusdē actus, & nihilominus est omnino necessaria, quia per illam quasi constituitur potentia quasi proxime capax talis effectus formalis vitalis actus.

10. *Responsio ad obiectionem.* At profecto si responsio vera est, ex illa sequitur, non posse remitti peccatum sine actu peccatoris etiā per infusionem habituum, quia licet habitus infundantur, voluntas sine actu non mutatur à praecedenti voluntario, quia non potest ab extrinseco, nisi ipsa se mutet. *Effugium ad responsionem.* Respondent aliqui, quod licet tunc voluntas non se mutet circa obiecta praeterita, Deus per habitus ipsos eam vnit obiectis, à quibus antea auersa erat, & auertit ab his, ad quae erat conuersa, & ita vicem actus supplet, sine altero autem illorum intelligi non potest, vt illa voluntas, quae in principio statim, ac cessauit actus, in illa auersione, vel conuersione permansit, ab illa mutetur. *Diluitur.* Sed hoc non potest satisfacere: nam si peccatum prius commissum semper manet voluntarium moraliter, etiam si actu praecesserit, per solam infusionē habituum nō potest fieri inuolūtariū, aut magis nō volūtariū q̄ antea erat, ergo si propter rationem voluntarii erat irremissibile, etiam per infusionē habituū remitti non poterit sine actu. Consequentia clara est, & antecedens probatur, quia ipsa infusio habitus non est voluntaria, quia fit sine actu, & consensu recipientis, vt supponitur, ergo per illam praecise spectatam non potest mutari volūtas à priori voluntario, in quo perseuerabat, quia voluntarium non tollitur per mutationem contrariam, nisi illa voluntaria sit. Eo vel maxime, quod illa mutatio per habitus contraria dici non potest priori voluntati, quia illa est tantum habitualis, haec autem voluntaria dicitur esse quasi actualis ex vi praeteriti actus. Item illa mutatio per habitus tantum est physica, altera conuersio, vel auersio manens ex priori peccato est moralis, vnde non opponuntur, cum sint diuersorum ordinum. Item patet à fortiori, nam illā mutatio per habitus fieri posset etiam in homine actualiter peccante, nulla facta mutatione in ipso voluntario praesentis actus, ergo maiori ratione nulla fiet mutatio in voluntario relicto ex praecedenti actu ex vi solius infusionis habitus, & mutationis physicae, quae per illam fit. Denique remissio peccati fieri posset per solam infusionem gratiae habitualis in essentia animae, etiam si virtutes non infunderentur potentiis, vt supra etiam visum est, tunc autem voluntatis conuersio, vel auersio à prioribus obiectis non mutaretur, etiam physice, quia voluntas non coniungitur obiectis, etiam physice, ac permanenter, nisi per habitus sibi inhaerentes, sola autem gratia infusa in animae essentia praecise spectata non est retractatio prioris peccati, cum non sit actio libera, nec voluntaria, ergo vel ad remissionem peccati non est necessaria illa mutatio in ratione voluntarii, vel si necessaria est, per aliquem proprium actum eius facienda est, & ita falsa erit doctrina de possibili remissione peccati per solam infusionem habituum.

Atque ita nonnulli defensores contrariae opinionis, vt consequenter loquantur, ab illa doctrina recedunt, dicentes, non posse peccatum remitti etiam per habitualem gratiam infusam, sine aliquo actu peccatoris, quo formaliter, vel virtute peccatum prius commissum detestetur, vtique vel per aliquam displicentiam prioris peccati, vel per amorem Dei, vel per voluntatem redeundi in Dei amicitiam, vel acceptandi gratiam eius, si offeratur, vel saltem remissionem eius. 11. *Placitum aliorum infringitur.* Sed haec sententia satis impugnata est, & per se videtur incredibile, non posse Deum infundendo gratiam simul velle peccatum remittere, nisi homo etiam velit, vel consentiat, cum ille actus hominis nullo modo sit causa formalis talis effectus: nec sufficiens ratio reddi potest, cur sit conditio quasi essentialis. Item quia illa retractatio potest esse per actum mere naturalem, vt patet in statu purae naturae, & simili actu posset nunc Deus esse contentus, si voluisset, non videtur autem verisimile, actum mere naturalem esse conditionem adeo necessariam ad effectum supernaturalē vel inhaerentis gratiae, vel gratuitae remissionis offensae diuinae. Item ille actus etiam nunc non requiritur vt coexistēs remissioni peccati, sed sufficit praecessisse, vt patet in eo, qui antea attritus postea iustificatur dormiens, at vero attritio quae praeteriit, nullo modo abstulit, vel diminuit peccatum habituale permanens, sed solum in acceptatione Dei reliquit animam praeparatam ad remissionem peccati per secramentum recipiendam, quam nunc praebet media gratia ex diuina institutione, & posset Deus illam praestare, etiam sine habitu gratiae, ergo etiam sine illo praeterito actu, cum nullam mutationem permanentem in anima fecerit.

Denique tota ratio excogitandi tantam necessitatem huiusmodi actus supponit falsum fundamentū, 12. *Falsitas illius placiti ostenditur.* nimirum, peccatum semel commissum esse irremissibile, donec sit aliquo modo ab homine retractatū, nam homo non facit illud remissibile per suum actū, sed ipsum natura sua tale est, quatenus est obiectum diuinae misericordiae, & potestatis. Neque, vt sit remissibile, oportet, vt fiat inuoluntarium per subsequentem actum, quia nunquam potest esse inuoluntarium elicitiue, vt sic dicam, sed solum obiectiue, quatenus esse potest obiectum subsequentis displicentiae, illa autem denominatio obiectiua licet fundetur in actu, qui est congrua dispositio ad placandū Deum, non tamen ostenditur, neque est quasi essentialis conditio, vt peccatum sit remissibile, vt ex responsione ad fundamenta contraria magis constabit. *Ratio falsitatem conuincens.* Nunc ergo ex his omnibus talis potest concludi ratio: nam remissio peccati formaliter, ac praecise sumpta non dicit actionem physicam Dei ad extra, sed tantum denominationem ab actu interno Dei cum respectu temporali ad moralem effectum factū in homine, ergo per se, & intrinsece non requirit mutationem physicam in homine, cui fit talis remissio, ergo non est talis mutatio simpliciter necessaria ad effectum talis remissionis, qui est vera destructio peccati, seu vera translatio hominis ab statu peccati ad statum carentiae eius, qui à Doctoribus status innocentiae in bono sensu appellatur, licet nō sit translatio ad statum iustitiae, sanctitatis, vel amicitiae, haec enim separabilia sunt. Primum antecedens probatur, quia loquimur in casibus, in quibus non fit remissio quoad carentiam realem habitus gratiae, quia vel non supponitur talis carentia, vel non interuenit talis carentia, & ideo tolli non oportet, vt in casibus supra numeratis. Imo etiam nunc remissio peccati est aliquid vltra physicam infusionem gratiae, & vltra omnem actum peccatoris, vt supra probatum est, ergo remissio haec praecise spectata non

consistit in actione physica Dei ad extra. Et inde est euidens prima consequentia, quia si ex parte Dei non est actio physica, nec ex parte hominis potest esse physica mutatio, cum hæc non, nisi ex actione Dei, esse possit. Secunda item consequentia probatur, quia voluntas Dei efficax est, & sola sufficiens ad remittendum peccatum homini non resistenti per actuale peccatum, etiam si illi non cooperetur per actum contrarium, vt magis ex responsione ad contraria fundamenta constabit.

13. *Repugnantia obiicitur primo.* Primo ergo solet ostendi repugnantia in hoc modo remittendi peccatum, quia esse in peccato nihil aliud est, quam peccasse, & peccatum non retractasse, sed ex his duobus primum non potest auferri, quia ad præteritum non est potentia, ergo sine secundo, id est, sine retractatione peccati, vel formali, vel virtuali, vel saltem eminenti, qualis est in infusione gratiæ, non potest auferri à peccatore status peccati, seu esse in peccato, ergo sine mutatione physica non potest ille status auferri. Confirmatur ac declaratur, quia esse in peccato includit relationem fundatam in actu præterito, ergo non potest auferri, nisi ablato fundamento, sed illud fundamentum in se auferri non potest, quia fieri non potest, quin actus ille fuerit præteritus, ergo necesse est auferri, ponendo fundamentum aliquod contrarium illi, quod non est, nisi retractatio illius actus, quæ fieri ab homine, vel in homine, sine illius physica mutatione, non potest.

14. *Infringitur repugnatia.* Respondemus, statum peccatoris, seu esse in peccato, neque formaliter, neque adæquate explicari per illas duas partes, scilicet, commisisse peccatum, & illud non retractasse. Vnde in rigore maior propositio in argumento assumpta falsa est, & ab arguentibus nullo sufficienti testimonio, vel efficaci ratione probata. Nos autem probamus esse falsum, quia fieri potest, vt peccatum iam commissum non solum sit præteritum, sed etiam sit retractatum, & nihilominus homo maneat peccator, & sit in peccato, ergo esse in peccato non dicit tantum illa duo. Antecedens patet de facto in homine detestante sua peccata per attritionem, & non suscipiente sacramentum, & de possibili in homine contrito, cui Deus nollet remittere peccatum, quod facere posse supra diximus: tunc ergo maneret homo peccator, & in peccato non obstante retractatione. Item è contrario stare possent illa duo, scilicet peccasse, & non retractasse per contritionem veram, & nihilominus auferri ab homine peccatum, seu esse in peccato. Nam in lege veteri, vel naturæ vere dici poterat, esse in peccato, includere hæc duo, commisisse peccatū, & non retractasse illud per contritionem, imo etiam cum illis conuerti, & nihilominus non recte diceretur, formaliter in illis consistere hoc, quod est, esse in peccato, quia nūc videmus, aliquem, qui peccatum commisit, & per contritionem non retractauit, iam non esse in peccato, quia alia via remissionem illius consequutus est, vtique per attritionem cum sacramento. Vnde neque nunc etiam formaliter dici potest, esse peccatorem, seu, in peccato, consistere formaliter in peccasse, & non retractasse, saltem per attritionem supernaturalem, quia posset Deus sine tam perfecta attritione, imo sine vlla remittere peccatum de potentia absoluta, saltem per infusionem habitus, vt ostensum est. Quod vero additur de retractatione eminentiali, & in solo nomine consistit, quia reuera per habitus, nulla fit retractatio, vt probaui, & est quædam petitio principii. Nam hoc, quod est, esse in peccato, definitur addendo subdistinctione tales negationes, quæ non possint auferri sine mutatione physica, & ita conficta est descriptio ex priuata opinione, non vero est vel ratione probata, vel ex communi consensu, aut modo concipiendi desumpta.

15. *Quid sit esse* Dicimus ergo statum peccati, seu esse in peccato, melius, & certius per aliam negationem additam commissioni peccati describi: itaque, esse in peccato, est peccasse, & Deum offendisse, & illi non satisfecisse, neque ab ipso veniam obtinuisse. Ita Ioann. Medina dicto codice de Pœnit. tract. 1. qu. 7. *in peccato, seu status peccati.* Est enim illa regula certior, & infallibilior, quicquid enim homo operetur, vel licet per habitus mutetur, si à Deo veniam, & remissionem non obtineat, semper erit in peccato, & è contrario licet peccauerit, si Deus iam remisit, in peccato non erit. Estque hæc descriptio magis consentanea Augustino lib. 1. de Nuptiis ca. 26. dicenti. *Sicut eorum peccatorum, quæ manere non possunt, quoniam cum fiunt, prætereunt, reatus tamen manet, & nisi remittatur, in æternum manebit sic illius concupiscentiæ, cum remittitur, reatus aufertur. Hoc est enim non habere peccatum, reum non esse peccati*, quod late prosequitur, & cōcludit. *Manent ergo nisi remittantur.* Vnde è contrario si remittantur, non manent, etiam si retractata non sint. *Ad confirmationem.* Atque ita soluitur etiam confirmatio: nam, esse in peccato, dicit quidem relationem ad actum præteritum, non tamen, vt præteritum tantum, sed simul, vt non remissum, & ideo per remissionem potest cessare illa relatio, quæ cum rationis sit, potest sine mutatione reali auferri.

Secundo argumentantur, quia Deus non potest sola sua voluntate destruere, quod sua voluntate factum non est, neque ab ipso conseruatur, sed huiusmodi est peccatum, & hæc denominatio, quæ est, esse in peccato, ergo si homo non mutetur physice aliquo modo, & per illam mutationem destruatur peccatū, fieri non potest, vt Deus sola sua voluntate illud destruat. Vnde talis remissio non esset vera ablatio peccati, sed sola non imputatio, vel tectio, vt dicebant hæretici huius temporis. Et confirmatur, quia, esse in peccato, est denominatio realis, ergo impossibile est, illam auferri, non facta mutatione in aliquo extremorum. Probatur consequentia, quia non potest fieri transitus ab affirmatiua vera in contradictoriam negatiuam veram sine mutatione, sed hic transitus fit, cum homo transit ab esse in peccato ad non esse in peccato, ergo interuenit mutatio, sed non Dei, ergo ipsius hominis. Quod autem illa mutatio debeat esse physica, probatur, quia esse in peccato est denominatio vera, & realis, ergo habet aliquod fundamentum physicum, & reale, ergo non potest tolli, nisi tollatur illud fundamentum, at fundamentum tolli non potest per solam ablationem actus, quo commissum fuit peccatum, quia iam ille actus non est, & nihilominus illa denominatio durat, ergo necesse est, vt tollatur per aliquam mutationem physicam, & positiuam peccatoris. 16. *2. repugnantia quæ obiicitur.* *Confirmatio.*

17. *Improbatur secunda repugnantia.* Ad argumentum respondeo, negando primum antecedens, iam enim supra ostendi, quod licet in rebus physicis non contingat destructio sine actione contraria, vel sine suspensione influxus, quia semper pendent à Deo in conseruari, in his denominationibus moralibus potest sufficere voluntas Dei ad tollendas illas sine mutatione physica, sic enim potest sua voluntate dissoluere vinculum matrimonii, & remittere votum, & peccatum veniale, vt sequenti capite ostendam. Neque in hoc potest ex parte effectus ostendi repugnantia, cum re vera possit aliquo modo destrui, neque ex parte Dei admittenda est, cum sit omnipotens. *Exemplis explanatur solutio.* Vnde nego, in eo casu solum tegi, aut non imputari peccatum ad pœnam, nam vere tolleretur, quia ad hoc sufficit voluntas efficax, & remissio Dei. Vnde ad confirmationem concedo, esse necessariam aliquam mutationem in homine, non tamen physicam, sed moralem. *Ad confirmationem.* Ad probationem autem de mutatione physica, respondeo, hanc denominationem, quæ est esse in peccato, esse realem ad modum denominationum moraliū, quæ sunt reales, quia proueniunt ab actu reali præterito, vel à priuatione reali. In præsenti ergo duo concurrunt, vt dixi, ad illam denominationem, scilicet, peccasse, & Deum non remisisse peccatum, hæc

hęc autem negatio auferri potest sine mutatione physica peccatoris, vt iam declaratum est, quia remissio, vt sic non consistit in physica actione. Neque ad hoc est necessaria mutatio ex parte Dei, quia sufficit æterna voluntas ita determinata libere pro tali, vel tali tempore, vt iam dicam.

18. *Tertia obiectio.* Sed contra hoc obijcitur tertio, quia actus liber Dei non potest esse particularis, & distinctus ratione ab alijs, nisi propter habitudinem aliquam rationis ad particularem effectum physicum, qui sine tali actu esse non possit, neque actus ipse sine tali effectu; sed voluntas remittendi peccatum est actus liber, & particularis, & distinctus ratione ab alijs; ergo non potest intelligi sine aliqua speciali mutatione physica, quæ necessario sequatur ex tali actu, & esse non possit sine illo. Maior probatur, quia actus liber Dei non est per efficientiam intra ipsum Deum, sicut est in nostra voluntate, ergo non potest intelligi, quomodo contineat vsum libertatis sine respectu ad nouum effectum.

19. *Dissoluitur.* Respondeo breuiter negando maiorem, ad probationem autem dicimus, probare quidem, esse necessarium aliquem effectum, non tamen probat, illum effectum necessario esse debere physicum, nam sufficit moralis. Deinde hoc probamus manifesta inductione in exemplis adductis de peccato veniali, & voto, & idem patet in remissione pœnæ, de qua nemo negat, posse à Deo fieri sine mutatione physica peccatoris, & tamen fit per actum liberum. Imo & de peccato originali idem fatetur Vazquez, qui maxime solet hoc argumentum vrgere, cum tamen æquè in illo peccato procedat, quia Deus non potest auferre originale peccatum, aut debitum habendi gratiam sine actu libero, & tamen id facere potest sine physica hominis mutatione. Ratio denique est, quia voluntas diuina propter suam infinitam eminentiam potest facere in tempore per suum actum æternum, & sine mutatione sui, quicquid ad extra fieri potest, siue physicum, siue morale. Item potest facere quicquid potest facere homo per suos actus liberos, quod aliàs bonitati diuinæ non repugnet. Potest ergo suas remittere offensas prout voluerit, multo facilius, quam homo possit. *Fundamentum solutionis.*

20. *Instantia vltima.* Sed instabit tandem aliquis, quia in peccato actuali non solum inuenitur ratio offensæ, seu iniuriæ diuinæ, sed etiam intrinseca inordinatio, quatenus per illud recta ratio violatur, & natura ipsa rationalis deturpatur; ergo transacto actuali peccato, manet homo in peccato, non solum quia manet offensus Deo, & dignus odio illius, & consequenter dignus pœna propter iniuriam Deo factam & non compensatam; sed etiam quia in se manet turpis, & dignus odio, & pœna ratione actus contra rationem commissi, ita vt licet fingamus, in peccato non esse rationem iniuriæ contra Deum sed solam illam maculam moralem contra dignitatem naturæ rationalis, nihilominus intelligemus, talem hominem manere in peccato. At vero licet Deus remittat offensionem suam, & consequenter per extrinsecam condonationem auferre possit maculam, quatenus speciali modo reddebat peccatorem dignum odio Dei, non tamen videtur posse auferre maculam eiusdem peccati, prout est contra rationem, & reddit hominem turpem, & quasi dignum odio abominationis, non ex peculiari relatione ad Deum, sed absolute, & in se; ergo non potest simpliciter, & radicitus tolli peccatum per condonationem extrinsecam, sed necessarium est, vt homo à se illam turpitudinem per aliquem actum contrarium excludat. Maior per se clara videtur. Minor probatur, quia per extrinsecam condonationem solum potest remitti debitum pertinens ad eum, cui iniuria facta est, nam ea de causa potest illam remittere, & consequenter destruere, seu auferre illam deformitatem, quæ in iniuria fundatur, quod secus est de altera, quæ ex sola malitia agendi contra rationem naturalem relicta est.

Respondeo negando primam consequentiam: nam licet in peccato sit malitia conuersionis, & auersionis, nihilominus transacto actu peccati, non censetur manere in homine peccatum, prout habet rationem culpæ, nisi quatenus homo ratione iniuriæ Deo factæ, illi manet inuisus, & dignus odio eius, quamdiu Deus illam non remittit, ratione autem malitiæ conuersionis solum manet obligatus ad pœnam, ita vt si fingamus casum in argumento propositum, quod peccatum factum contra rationem non auertat à Deo, nec sit illi iniuriosum, tale peccatum, postquam transiret actus eius, non relinqueret in homine, nisi obligationem ad pœnam sensus, nec redderet illū dignū odij, sed solum vindictæ Hoc in primis colligo ex doctrina Diui Thomæ varijs in locis; nam 2. 2. quæstione 20. articulo tertio, ait. *Quod si posset esse conuersio ad bonum commutabile sine auersione à Deo, quamuis esset inordinata, non esset peccatum mortale*, quod etiam repetit in Quodlibeto quinto, articulo vigesimo, & alijs locis. At vero peccatum veniale, vt ipsemet sanctus docet, prima secundæ, quæstione octuagesima nona, articulo primo, non relinquit propriam maculam in anima. Quod si aliquam imperfectam maculam relinquit, solum est quatenus aliquo modo imperfecto est aliqualis iniuria, & offensio Dei; ergo data illa hypothesi, quod peccatum nullo modo esset offensa, seu iniuria Dei, nullam maculam relinqueret, ac proinde transacto actu, non maneret propria culpa habitualis, sed solum pœnæ reatus. Ergo etiam nunc tota ratio habitualis peccati, vt est culpa, consistit in iniuria Dei, quæ moraliter manet, qua remissa, omnino tollitur ratio culpæ, & homo desinit esse in peccato, etiam si possit manere reatus pœnæ temporalis propter conuersionem. Vnde idem Diuus Thomas in quarto, distinctione decima octaua, quæstione prima, articulo secundo, quæstiuncula tertia, sic inquit. *In peccato duo sunt, scilicet, conuersio ad commutabile bonum, & auersio ab incommutabili bono, & secundum hoc duo sunt effectus peccati: vnus est indignatio Dei ad nos auersioni peccati respondens: alius est pœna inordinatam conuersionem ordinans.* Ergo ex mente D. Thomæ, seclusa auersione à Deo peccatum non facit hominem dignum alia indignatione, vel odio, sed solo reatu pœnæ. 21. *Satisfit vltimæ obiectioni.* *Probatur resolutio primo ex doctrina.*

Ratione præterea probatur primo, quia fieri nullo modo potest, nec intelligi, quod remissa tota iniuria Dei maneat in homine aliquid culpę; ergo signum est totam rationem culpæ habitualis in iniuria Dei positam esse. Si ergo potest Deus per extrinsecam condonationem propriam iniuriam remittere, per illam etiam potest peccatum quoad culpam omnino delere. Secundo quia aliàs sequitur, non totum id, quod in peccato habituali habet rationem culpæ, tolli per remissionem Dei, sed aliqua ex parte tolli formaliter, & efficaciter per actum hominis, non solum supernaturalem, sed etiam naturalem, si per illum detestetur prius peccatum, prout est contra rationem; seu contra naturam rationalem; consequens autem admitti non potest, tum quia Scriptura soli Deo tribuit perfectam, & integram peccati remissionem; tum etiam quia ostensum est, actum hominis non esse causam formalem remissionis peccati, neque integre, neque ex parte, quod longe certius est de naturali detestatione præcedentis peccati. 22. *Probatur deinde ratione.* *Probatur 2. ratione.*

Tertio declaratur ratio diuersitatis inter peccatū, vt est offensa Dei, vel vt est solum malum in proprio genere, nam esse iniuriosum Deo, inducit quandam obligationem satisfaciendi illi, & quandiu illa obligatio manet, censetur iniuria moraliter perseuerare, & reddere hominem inuisum Deo, & odio dignum; at vero peccatum, vt solum est contra propriam rationē, seu rationalē naturā, licet, dum fit, sit formidas quædam ipsius naturæ, postquam vero transit, non 23. *Quid inter sit inter offensam Dei, & malum in proprio genere.*

relinquit aliquam obligationem, nisi ad pœnam. Neque etiam est necessarium, vt voluntas maneat conuersa, vel speciali modo coniuncta ad obiectum circa quod peccauit, quia fieri potest, vt peccatum nullum habitum, vel dispositionem positiuam in voluntate relinquat, vel licet relinquat, illa non habet rationem peccati, & præterea auferri potest ab homine sine actione eius per solam non conseruationem Dei. Nec etiam illa prior deordinatio peccati manet vere, & proprie voluntaria de præsenti, quamdiu per contrarium actum non refutatur, sed solum manet denominatio de præterito, quod fuerit voluntaria, quæ satis est, vt de præsenti sit peccator dignus pœna propter illam voluntatem, non tamen est satis, vt dicatur de præsenti velle quod antea voluit, nec actualiter, nec virtualiter, quia non est proprium virtuale voluntarium sine aliqua consideratione, & voluntate actuali, quæ virtualiter aliam contineat. Igitur eo ipso, quod omnino cessat quis ab actuali peccato, incipit ipsi peccatum esse non voluntarium, esto non possit dici inuoluntarium, donec per contrarium actum refutetur, vel displiceat aliquo modo.

24. Quod si quis contendat manere voluntarium, vel habitualiter, vel secundum quandam moralem durationem, seu permanentiam. Respondeo, permanentiam habitualem, seclusa omni reali qualitate, seu dispositione, nihil esse, nisi denominationem à præterito actu, qui voluntarius fuit. Moralis autem permanentia tantum esse potest secundum quandam imputationem, quæ tantum durat moraliter, vel ratione iniuriæ, cui est coniuncta, tãquam accessorium principali, vel propter reatum pœnæ, cui homo manet obnoxius propter priorem culpam actualem. Tamen quia, & Deus potest iniuriam suam condonare, & multo facilius pœnam remittere, & consequenter non solum non inferre pœnam, sed etiam tollere obligationem, & dignitatem illius, tanquam supremus dispensator, & iudex, ideo potest voluntate sua omnino tollere culpam quacunque ratione spectatam, non exigendo ab homine actum, quo facta sit inuoluntaria, sed expectando solum, vt iam nõ sit voluntaria, quod per solam cessationem ab actuali peccato sine aliquo actu positiuo contrario esse potest.

CAPVT XXIV.

An remissio venialis peccati ad effectum formalem gratiæ habitualis semper, vel aliquando pertineat.

1. *Necessitas huius capitis.* DE hac materia dixi late in tom. 1. & 4. 3. partis circa q. 1. art. 2. & circa q. 87. D. Thomæ, tamen quia ex modo remissionis peccati venialis non parum cõfirmatur aliqua, quæ de remissione peccati mortalis diximus, & quia hæc remissio ad quandam perfectionem, & quasi specialem modum iustificationis pertinet, ad complementum huius tractatus visum est aliquid de hac remissione dicere. De qua loqui possumus, vel de lege, & quasi ex natura rei, iuxta materiæ capacitatem, vel de potentia absoluta, & hoc posterius magis deseruit nostro instituto, tamen quia ex priori pendet, de illo aliqua præmittemus.

2. *Tria supponuntur.* Primo ergo supponimus, peccatum veniale interdum remitti ex opere operantis, interdum vero ex opere operato per sacramenta, de quo late disputaui in tom. 4. 3. partis disp. 12. Secundo suppono, peccatum veniale interdum remitti simul cum peccato mortali, scilicet in ipsa prima iustificatione, quando vtrumque peccatum, & sufficientem dispositionem contra illud inuenit, interdum vero remitti solum vt quando inuenitur in homine iusto. Vnde fit tertio, vt peccatum veniale nunquam remittatur, nisi homini habenti gratiam habitualem, quia sine gratia sanctificante homo nihil facere potest, quo à Deo talem remissionem obtineat. *Veniale nõ nisi habenti habitualem gratiã remittitur.* Nam vel remissio futura est ex opere operantis, & sic debet vel supponere gratiam, vel illam infundere, quia si peccatum veniale remittitur simul cum mortali, necessaria est infusio gratiæ, sine qua mortale peccatum non remittitur, si vero peccatum veniale solum per se remittitur, necessario supponit subiectum gratum, & amicum, quia ab inimico nihil acceptat Deus in recompensationem, aut remissionem alicuius offensæ, etiam minimæ, vt in eodem loco disptatio. 11. late dixi. Si autem remissio fit ex opere operato per sacramenta, ratio sufficiens est, quod sacramentum non confert secundarium effectum, nisi cui confert primarium, & ita non remittit peccatum veniale, nisi conferẽdo gratiam. Vnde si remittit illud simul cum peccato mortali, necesse est, vt primam gratiam conferat, si vero remittit illud solum, necesse est, vt & recipientem supponat iustum, & non ponentem obicem sacramento, & consequenter quod augeat illius gratiam. Semper ergo remissio venialis peccati requirit gratiam sanctificantem in eo, cui confertur.

Nihilominus addimus quarto, gratiam sanctificantem de se non esse propriam formam expellentem, seu formaliter conferentem remissionem peccatorum venialium. 3. *Assertio ... in præcedenti ...* Probatur, quia non solum ex natura rei, verum etiam secundum legem ordinariam sunt compossibilia venialia peccata cum gratia. Nam de fide certum est, per venialia peccata non amitti gratiam, & iustos sæpe venialiter peccare, simulque iustos perseuerare, ac subinde gratiam non amittere: & è contrario sæpe cõtingit, hominem habentem peccata mortalia, & venialia, obtinere gratiam, qua peccata mortalia remittuntur, & non venialia, quia potest esse dispositus ad priorem effectum, & non ad posteriorem. Et eadem ratione fit interdum, vt homo iustus in gratia crescat, & remissionem peccatorum venialium, quæ prius fecerat, non obtineat, quia potest actus esse proportionatus ad aliquod meritum gratiæ, & non ad remissionem venialis culpæ in alia materia commissæ, vt in dicta disputatione 12. late dictum est. *Possunt remitti mortalia quin remittantur venialia.* Verumtamen licet ex natura rei hoc ita fit, nihilominus censent aliqui, ex diuina institutione aliquam gratiam sanctificantem esse formam expellentem formaliter peccata venialia, vt gratiam baptismalem, verbi gratia nimirum, quia statuit Deus, vt gratia per baptismum data expelleret peccata venialia, si sibi obicem non inueniret, idemque cum proportione dici potest de gratia absolutionis in sacramento pœnitentiæ respectu venialium, quæ eidem absolutioni subijciuntur. *Opinio aliquorum.* Quæ sententia quoad rem, seu effectum vera est, nam talis remissio vere confertur per talia sacramenta cum gratia propria illorum, vt in dicta disputatione 12. est declaratum est. Quoad modum vero loquendi videtur sermo minus proprius, quia nulla forma potest eleuari ad præstandum effectum formalem, quem natura sua præbere non potest. Vnde si id intelligatur de physica causalitate formali, est plane falsum, quia gratia habitualis ex vi causalitatis physicæ, quam formaliter confert, neque primario expellit, nisi priuationem sui, quam peccatum veniale non inuexit, neque secundario exigit, & tanquam sibi debitam postulat remissionem peccatorum, nisi mortalium. At vero lato, & morali modo loquendo, admitti potest illa locutio, quatenus Deus statuit intuitu gratiæ, vt sic collatæ, condonare simul peccata venialia, si ex parte hominis resistentiam non inueniat. Et quoad hoc etiam potest notari differentia inter peccata venialia, quæ committuntur post gratiam obtentam, vel quib⁹ gratia superuenit postquam commissa fuerunt, & transierunt, nam illa peccata, quæ gratiæ superueniunt, nunquam remittuntur ratione gratiæ præexistentis præcise spectatæ, vt informantis; illa vero, quibus superuenit gratia, cum illa & quodammodo per illam ex institutione remittuntur,

tuntur, quia solus effectus formalis eius ad talem remissionem expectatur.

Quinto addendum est, hanc remissionem peccati
4. *Assertio.5.* venialis secundum legem ordinariam non concedi sine actu peccatoris. Nam vel peccatum remittitur ex opere operantis, vel ex opere operato. In priori modo manifestum est, esse necessarium actum hominis, cui fit remissio, quemadmodum ipsum nomen operis operantis præ se fert. Et ratio est, quia tale peccatum non remittitur eo ipso, quod cessatur ab actuali opere, ergo expectatur ab homine, vt aliquid faciat, quo illius remissionem consequatur, & sit aliquo modo causa, vel conditio libera ad obtinendam talem remissionem necessaria. Et hoc ipsum etiam postulat congrua ratio diuinæ prouidentiæ, vt voluntaria offensio sine voluntaria etiam satisfactione, vel dispositione non remittatur. Et ita in hoc omnes conueniunt. Duo autem controuertuntur: vnum
Duplex dubium. est, quis actus hominis requiratur ad talem remissionem obtinendam? Aliud est, in quo genere causæ actus ille expellat peccatum veniale, scilicet, an in genere causæ formalis physice expellentis culpam venialem, etiam habitualem, vel in genere dispositionis, aut meriti, seu satisfactionis? Sed has quæstiones late in citata disput. 11. tom. 4. & in 1. tom. disp. 4. sect. 11. tractaui, & ideo nunc solum dico resolutionem prioris quæstionis pendere à posteriori. In qua pro-
Resolutio. babilius censeo, nullum actum hominis esse formam physicè expellentem habitualem culpam peccati venialis, quia etiam si sit amor super omnia, vel contritio actualis, non habet cum habituali culpa veniali formalem oppositionem, ita vt intrinsece repugnet esse simul, etiam de potentia absoluta. Vnde in priori parte censeo, quando veniale peccatum remittitur simul cum mortali, & extra sacramētum, necessariam esse contritionem adeo perfectam extensiuè (vt sic dicam) vt etiam venialia cōprehendat. Nam tunc necessaria est contritio, vt dispositio ad gratiam, & remissionem peccati mortalis, quia vero mortale peccatum potest sine veniali remitti, ideo vt veniale simul tollatur, necesse est, vt contritio, vel dilectio Dei super omnia ad venialia detestanda, seu cauenda extendatur, vt hoc modo sit etiam dispositio ad obtinendam venialium remissionem. Quando vero veniale peccatum solum remittitur, quia supponit hominem iustum, licet dilectio super omnia, vel contritio de peccato veniali sit certior dispositio ad eandem remissionem, nihilominus quia illa remissio obtineri potest per modum meriti, vel impetrationis, aut satisfactionis condignæ, existimo etiam per alios actus obtineri posse, qui & voluntatem sufficienter auertant ab effectu venialis culpæ, & habeant sufficientem proportionem ad illum effectum promerendum, quia & potest esse actus, per quem homo mereatur, & se disponat ad illum feruorem charitatis, cui peccatum veniale opponebatur, & in ratione satisfactionis potest esse satis proportionatus, & æquiualens moraliter offensæ, & inordinationi peccati venialis, vt in dicta disputatione 11. late tractaui, & ostendi hanc esse doctrinam magis cōmunem Theologorum, & Augustino, ac decretis, & naturæ peccati venialis satis consentaneam.

5. Præterea remissio peccati venialis, quæ fit ex ope-
Remissio ex opere operato. re operato, solum fit per sacramenta, vel etiam ex priuilegio martyrij, quod ad sacramentum baptismi reuocari solet. Vnde ad consequendam hoc modo hanc remissionem, necessarius inprimis est ille actus, qui ex parte recipientis sacramentum, ad illius valorem necessarius est. Quia in homine adulto non fit valide sacramentum sine aliquo actu eius, nam voluntariè recipi debet; hunc autem, de quo tractamus, adultum esse, necessarium est, quia solus ille est capax venialis peccati, & remissionis eius, vnde consequenter est etiam necessarius actus, quo recipiens tale sacramentum, ad consequendum effectum gratiæ eius, sufficienter disponatur: quia (vt diximus) *Veniale non remittitur in sacramento, nisi conferatur gratia.* sacramentum non remittit peccatum veniale, nisi conferendo gratiam; sacramentum autem non dat gratiam, nisi homini bene disposito, seu non ponenti obicem. Addendum vero vlterius est, ad recipiendam per sacramentum remissionem venialis peccati, non satis esse non ponere obicem gratiæ, sed etiam non ponere obicem eidem remissioni venialis culpę, potest enim quis non ponere obicem gratiæ, & nihilominus actu venialiter peccare per leue mendacium, vel gloriam vanam, & tunc licet consequatur gratiam, non obtinebit remissionem talis peccati, quia repugnat illi: vt minimum ergo necessarium est, non habere tunc affectum ad veniale peccatum. Imo non satis est, iam cessasse ab actuali peccato veniali, sed vltra hoc necesse est, vt homo formaliter, vel saltem virtualiter detestetur peccata venialia commissa, vt per sacramentum illorum veniam consequatur.

Qualis autem actus ad hoc necessarius sit, in cita- 6.
ta disputatione 12. sect. 1. late est disputatum, ex quo *Attritione cum sacramento remittitur veniale ad quod minor etiam dispositio sufficit.* loco nunc supponimus, non semper esse necessariam contritionem talis peccati, nec talem dilectionem Dei super omnia, quæ illam virtute includat, quia si talis actus esset necessarius, ille sufficeret, & ita sacramentum nihil suppleret, neque hic effectus daretur vnquam ex opere operato. Sufficeret ergo attritio eiusdem peccati cum sacramento, & in hoc iam nulla est controuersia: nam si sacramentum remittit peccatum mortale, quomodo non remittet multo magis veniale cum proportionata dispositione? Vnde multum probabile est, minorem etiam dispositionem sufficere, vt veniale peccatum ex opere operato per sacramentum remittatur; ita enim de martyrio sentit D. Thomas. 3. part. 87. artic. 1. ad 2. & est eadem ratio de baptismo, & fortasse etiam de aliquo alio sacramento, vt in dicta disputatione 11. declaraui.
Obiectio. Obijcit vero quidam, quia sine gratia præueniente nemo liberatur ab aliqua miseria, vt docet Concilium Arausicanum 2. canon. 14. ergo nec à peccato veniali, ergo ad remissionem venialis peccati per sacramentum obtinēdam, necessarius est aliquis actus supernaturalis, qui sit ex gratia præueniente; ergo est necessaria attritio. Probatur hæc vltima consequentia, quia non potest esse actus supernaturalis ex gratia procedens minor, quam attritio. Propter quam rationem reputat arguens contrariam opinionem improbabilem. Sed loquitur sine fundamento, nam illa sententia est grauium auctorum, & valde pia, & consentanea rationi, & efficaciæ sacramentorum, & meritorum Christi.

Neque obiectio est alicuius momenti. Negatur 7.
enim vltima consequentia, & ad probationem potest inprimis negari assumptum, quia potest esse actus supernaturalis minor, quam attritio, potest enim ex gratia excitante displicere peccatum veniale commissum cum desiderio consequendi remissionem eius sine proposito absoluto non committendi simile peccatum veniale, quod propositum est necessarium ad attritionem iuxta doctrinam Concilij Tri- *Discrimen inter propositum de veniali, & mortali.* dentini sess. 14. cap. 4. & fortasse tale propositum efficax non est ita necessarium ad consequendam remissionem peccati venialis, sicut mortalis, sed satis esse poterit, non habere propositum committendi illud, aut habere displicentiam commissi cum desiderio, & petitione veniæ. Deinde licet daremus attritionem esse minimum actum ex præueniente gratia procedentem, nihilominus probatio non erit bona, quia poterit esse actus gratiæ perfectior attritione, & distinctus à cōtritione, & sufficiens ad remissionem venialis peccati, quod satis est, & attritio non sit necessaria cum sacramento ad illum effectum, vt v.g. propositum nunquam mentiendi non est attritio de mēdacio leui commisso, & potest esse sine illa, & fortasse perfectius illa, & sufficiens dispositio ad recipiendam per baptismum remissionem omnium mēdaciorum venia-

venialium, & similia exempla possunt facile excogitari, & in citato loco tacta sunt. Est ergo illa sententia pia, & probabilis, nunc tamen ad id, quò tendimus, non est nobis necessaria. Satis ergo est, quod peccatum veniale, quando per se, & solitariè dimittitur, possit aliquando auferri virtute sacramenti, cum attritione, vel aliquo actu, cum quo non dimitteretur absque sacramento.

8. *Corollariũ.* Ex quo vlterius inferimus, quod licet de facto non remmittatur peccatum veniale sine aliqua mutatione physica peccatoris, vel per actum, vel per infusionem habitus, seu augmentum eius, vel per vtrumque simul, nihilominus de facto remitti per talem mutationem, vel formam, quæ ex natura rei, & sine peculiari institutione diuina ad expellendũ peccatum veniale non sufficeret. Probatur aperte in ea remissione venialis peccati, quæ sacramento tribuitur ex opere operato, ibi enim actus peccatoris, qui cum sacramento concurrit, supponitur insufficiens per se ad expellendum peccatum, siue ille sit attritio, vt multi volunt, siue alius actus supernaturalis, qui, licet attritio non sit, acceptetur vt sufficiens dispositio cum sacramento; ergo illa mutatio, & terminus eius per se non est forma expellens peccatum veniale. At vero per sacramentum in eo casu solum fit mutatio physica quoad augmentum gratiæ, quia supponimus, peccatum veniale per se remitti, ac subinde personam accedere iustam ad sacramentum; augmentum autem gratiæ non est forma per se expellens peccatum veniale, potest enim simul esse cum gratia multo magis aucta, & perfecta; ergo in tota illa mutatione physica nihil est, quod per se, & intrinsece excludat, sed necessarium est, vt gratuita Dei remissio, & condonatio accedat.

9. *Dubium de potentia absoluta. Vazq. 1.2. disp. 207. c. 3. nu. 16. & toto c. 4. sic opinatur.* Hinc ergo fit transitus ad dubium de potentia absoluta, an scilicet, possit Deus remittere veniale peccatum sine alterutra istarum mutationum, vel etiam sine vtraque, atque adeo sine inhærente gratia per solam extrinsecam condonationem. Aliqui enim moderni, ne hoc vltimum admittant, negant etiam primum, dicuntque aliqua notanda. *Duo aduertenda ad hanc sententiam. Primum.* Primum est, non posse Deum tollere peccatum veniale per solam infusionem habitualis gratiæ, vel quodcunque augmẽtum eius sine actu hominis retractantis peccatum veniale. Ratio est, quia macula peccati venialis, & gratia habitualis quantumcunque aucta non opponuntur formaliter, nec sunt incompossibiles, sed possunt esse simul, quia peccatum veniale nec expellit, nec minuit gratiam, & eadem ratione gratia, & augmentum eius per se non excludit maculam venialis peccati, cum non consistat in priuatione gratiæ, vel alicuius gradus eius, sed in morali auersione, vel conuersione ex actuali peccato relicta; ergo sola mutatio habitualis sine aliqua actuali non potest sufficere ad veniale peccatum expellendum. *Secundum.* Secundũm est, licet, possit Deus remittere peccatum veniale sine perfecta conuersione voluntatis ad Deum per contritionem, vel dilectionem super omnia, non tamen posse id facere per solam attritionem; idemque est de quocunque alio actu per se sufficiente ad eandem remissionem, sed necessarium esse, vt cum tali actu coniungatur aliqua habitualis gratia ad illum effectum specialiter ordinata. Ratio est, quia cum actualis illa mutatio non excludat venialem culpam, si cum illa sola absque alia gratia tolleretur, iam per solam extrinsecam condonationem remitteretur, quod putant impossibile.

10. *Pergunt moderni in sua opinione.* Tertio nihilominus concedunt, posse Deum remittere peccatum veniale cum actu imperfecto, & de se insufficiente, supplendo illam imperfectionem per aliquam internam, & inhærentem perfectionem gratiæ habitualis, nam ad hoc asserendum ex efficacia sacramentorum cogũtur. Quod si instetur, quia gratia data per sacramentum non magis repugnat maculæ peccati venialis, quam illa, quæ sine sacramento datur. *Instantia soluitur.* Respondent satis esse, quod per sacramentum detur à Deo intuitu dispositionis imperfectæ, & vt coniungatur cum illa ad tollendũ peccatum veniale. Nam licet inde nullus modus realis gratiæ accrescat sed tantum respectus rationis, ille coniunctus cum aliquali dispositione peccatoris sufficiens iudicatur. Quia cum macula peccati venialis sit respectus rationis, non est mirum, quod per gratiam cum solo respectu rationis tolli possit. *Assertio horum doctorum.* Quarto nihilominus addunt, veniale peccatum non remitti, etiam de potentia absoluta, per solam condonationem extrinsecam, tum quia illa non esset vera ablatio peccati, sed tectio, vel non imputatio, tum etiam quia alias nulla esset macula peccati venialis, nec dignitas pœnæ, sed sola destinatio ad illam ex Dei voluntate, quæ sunt absurda: nam consequenter idem nunc esset dicendum de remissione peccati venialis, quæ ex opere operato in sacramento fit.

11. *Improbatur primum illius opinionis dictum.* Hæc autem sententia aliqua continet falsa, & aliqua, quæ inter se non bene cohærent, ideoque non parum confirmant ea, quæ de remissione peccati hactenus diximus. Primum ergo dictum huius sententiæ incredibile nobis videtur, & parum consonum eiusdem auctoris doctrinæ. Nam Deus de absoluta potentia per infusionem gratiæ habitualis potest remittere peccatum mortale sine actu peccatoris; ergo multo melius, & facilius poterit per solam gratiam habitualem, seu ad infusionem eius remittere veniale peccatum. Antecedens supra probatum est, & ab eodem auctore conceditur. Consequentia vero probatur, quia per se videtur incredibile, difficiliorem esse remissionem peccati venialis, quam mortalis. *Responsio ad improbationem.* Respondent assignando discrimen, quia gratia est incompossibilis cum peccato mortali, non tamen cum veniali. *Reijcitur dupliciter.* Sed contra hoc est primo, quia si intelligatur de incompossibilitate in ordine ad potentiam absolutam, falsum assumitur, & eodem exemplo remissionis venialis peccati efficaciter improbari potest, vt statim dicam. Secundo insto, quia etiam peccatum veniale non est incompossibile cum attritione, & habitu gratiæ, vel eius augmento simul sumptis: nam si quis habens tantam gratiam, quanta alteri datur per sacramentum, & in peccato veniali existens, illius solam attritionem habeat, & sacramentũ non recipiat, manebit in peccato veniali; ergo peccatum veniale non est incompossibile simpliciter cum attritione simul, & nihilominus per gratiam datam attrito per sacramentum Deus excludit veniale peccatum, idemque facere posset dando illi gratiam sine sacramento, quæ omnia ille auctor concedit; ergo eadem ratione poterit Deus peccatum veniale excludere per solam gratiam, vel gratiæ augmentum.

12. *Alia euasio eorundem auctorum. Præcluditur.* Respondent, licet gratia ex natura sua non sit incompossibilis cum peccato veniali, nihilominus gratiam eandem infusam cum relatione rationis ad dispositionem attritionis, cuius intuitu datur, esse gratiam reconciliationis, & incompossibilẽ cum peccato veniali. Sed per hæc verba, si penitius inspiciantur, & euoluantur, nihil aliud dicitur, nisi per gratiam solam, & physice spectatam, etiam cum attritione non excludi peccatum veniale, per gratiam vero datam ex intentione Dei volentis remittere peccatum veniale, & illud omnino tollere, nec fieri posse, vt gratia sic data maneat, quia fieri non potest, vt intentio Dei frustretur, hoc autem in re non est diuersum ab eo, quod nos docemus, & sine causa id admittitur in gratia cum attritione, & negatur esse possibile cum sola gratia. *Reconciliationis gratia quæ dicatur.* Quod patet, quia ille respectus rationis, qui consideratur in gratia data per sacramentum, non fundatur, nisi in aliquo actu voluntatis Dei, instituentis, & ordinantis, vt per talem gratiam expellatur peccatum veniale. Per hanc autem ordinationem & voluntatem non fit, vt gratia ipsa physico modo expellat peccatum veniale, aut in sua entitate habeat nouam repugnantiam cum illo, vt supra probaui, & videtur

videtur per se notum; ergo solum fit, vt ad infusionem talis gratiæ Deus suo interno actu infallibiliter remittat peccatum, & inde gratia illa denominatur gratia reconciliationis, non denominatione intrinseca, sed extrinseca ab illo actu voluntatis Dei; ergo in illo solo fundatur talis relatio; nihil ergo aliud est, gratiam sub tali, vel tali relatione esse incompossibilem cum peccato veniali, quam procedentem ex voluntate Dei remittendi tale peccatum, infallibiliter excludere illud, non ratione sui, sed ratione talis voluntatis Dei. Vnde cum illa voluntas Dei non cõiungatur tali gratię ex merito (vt sic dicam) seu connaturali debito eiusdem gratiæ, sed potius è cõtrario gratia habeat talem respectum ex libera institutione, & condonatione Dei, fit, vt tota ratio talis remissionis reducatur ad gratuitam cõdonationem Dei, adiunctam internæ renouationi de se insufficienti ad tale peccatum expellendum. Ex quo vlterius concludimus, immerito negari idem potuisse facere Deum infundendo solam gratiam sine attritione peccatoris, quia licet gratia sola per se non sufficiat expellere peccatum veniale, nihilominus gratia, vt relata per diuinam voluntatem ad illum effectum, & sub ea intẽtione data, excludet peccatum veniale, eritq; impossibile cum illa: est enim eadem ratio, & proportio, quia sicut Dei voluntas, & intentio adiuncta gratiæ, & attritioni simul sumptis, supplet insufficientiam talis renouationis ad expellendum peccatum veniale, ita poterit supplere insufficientiam solius gratiæ; nam si semel conceditur hæc efficacia diuinæ voluntati sine sufficientia formæ intrinsecæ, non est difficili Deo vincere peccatũ (vt sic dicã) cum multis donis internis insufficiẽtibus, quam cum vno, eo vel maxime, quod posset perfectio gratiæ habitualis tanta esse vt superet aliam gratiam minorem simul cum attritione, perfectiusque animam Deo coniungat.

13. Neque refert, si dicatur, gratiam, vt datam intuitu attritionis, posse induere illum respectum, non vero si sola datur. Hoc enim non video, qua probabilitate fundetur in ordine ad potentiam absolutam, quia si aliqua ratio dari posset, maxime quia macula peccati venialis consistit in auersione relicta ex actu præterito, quæ sine conuersione actuali contraria tolli non potest. Hæc autem ratio non potest ab illis Doctoribus reddi, aliàs consequenter dicendum esset, etiam maculam mortalis peccati non posse tolli per solam gratiam sine actuali conuersione peccatoris, quia etiam illa macula maxime nititur in actu præterito, licet maior in se sit. Item esset consequenter dicendum non posse tolli peccatum veniale sine perfecta conuersione actuali peccatoris, quæ solum est per contritionem, vel amorem super omnia, vt idem auctor etiam contendit: vtrumq; autem consequens falsum est, etiam ex sententia eiusdem auctoris, ergo nulla superest ratio, ob quam possit Deus remittere peccatum veniale per gratiam cum attritione, & non possit facere per gratiam sine vlla conuersione actuali. Nam si conuersio habitualis gratiæ non potest supplere totam actualem conuersionem, nec partem eius (vt sic dicam) seu imperfectionẽ eius supplere poterit. Quo argumento etiam in mortalis peccati remissione vtimur, & est profecto efficax. Accedit tandem, quod idem gradus gratiæ datus duobus hominibus intuitu attritionis potest in vno excludere peccatum veniale, & non in alio; ergo ratio remissionis non prouenit ex illo respectu, sed ex efficaci voluntate Dei remittentis vni offensam, & non alteri ex institutione sua. Antecedẽs patet, nam si duo æquè iusti æqualia peccata venialia habeant, & attritionem eorum cum hac proportione, vt vnus habeat attritionem remissam cum sacramento, & alius attritionem intensam sine sacramento, fieri poterit, vt vterque æquale augmentum gratiæ habitualis recipiat, quia intensio attritionis vnius potest æquiualere merito gratiæ efficaciæ sacramenti. Tunc ergo vtrique datur æqualis gratia intuitu attritionis, tanquam dispositionis, vel meriti, & tamen ei, qui recipit sacramentum, remittitur peccatum veniale, & non alteri; ergo non potest id tribui, nisi institutioni diuinæ voluntatis, quæ decreuit vni gratiæ adiungere remissionem, & non alteri. Nam si forte dicatur, vnam gratiam dari, vt reconciliatiuam, & non alteram, vel vnam dari intuitu attritionis aliter, q̃ altera, quia vna respicit illam solum vt actum meritorium, & altera vt aptum ad reconciliationem. Hæc omnia verba eodem reuoluuntur, & in summa nihil aliud continent, nisi quod Deus vni dispositioni, vel formæ, vel vtrique simul voluit adiungere efficacem intentionem condonandi culpam venialem, & non alteri, vnde inferimus, idem potuisse facere cum vna gratia habituali sola, & non cum alia.

Effugium nihil proficiens.

Quocirca non solum reputamus certum, hoc esse possibile de potentia absoluta sine vlla vmbra, vel apparentia contradictionis, sed etiam probabilissimum credimus, interdum fieri à Deo vel ex singulari priuilegio, vel ex singulari beneuolentia, & gratia. Nam de martyrio affirmat D. Thom. 3. p. q. 87. ar. 1. ad 2. purgare hominem dormientem ab omni culpa veniali, ex eo solum, quod voluntatem non inuenit actualiter peccato veniali inhærentem, etiam si nullam attritionẽ prius habuisset; imo etiam si ad somnum cum proposito committendi peccatum aliquod veniale, accessisset, vt Caietan. notat. Talis ergo remissio fit per solam habitualem gratiam sub hac habitudine datam, vel auctam ex priuilegio martyrij. Imo addit D. Tho. ibi, hoc conuenire martyrio, quia obtinet vim baptismi. Vnde sentit, idem esse de sacramento baptismi sentiendum, si daretur dormienti, vel patiẽti phrenesim, similiter disposito, idemque erit, si detur vigilanti, & habenti attritionem de solis peccatis mortalibus, quia tantum de illis cogitat, & dolet de illis ex motiuo illis tantum communi, & nullam habet actualem memoriam venialiũ peccatorum, neque vllam complacentiam, vel displicẽtiam eorum, & idem fortasse potest accidere in alijs sacramentis. Et quidquid sit de facto, re vera in tali modo remissionis nulla est repugnantia. Et eadem ratione, iudico remitti posse peccatum veniale homini iusto per solam illius attritionem, & valde probabile censeo, ita etiam fieri, nõ propriè ex priuilegio, sed ex prouidentia consentanea tali ordini gratiæ. Nam licet ille actus non habeat proportionem condignam ad illum affectum spectatum solum quoad perfectionem conuersionis, nihilominus in ratione meriti, & satisfactionis potest illam habere, & illa satis est, vt secundum ordinariam prouidentiam peccatum veniale remissibile sit per similes actus, vt in sæpe allegata disp. late dixi.

14. *Assertio 6.*

Martyriũ sine attritione delet veniale.

Martyriũ vim habet baptismi.

Ad rationem ergo contrariæ sententiæ quoad illud primum dictum, concedimus gratiam habitualem non esse formam natura sua incompossibilem cum peccato veniali; negamus autẽ consequentiam, contra quam ad hominem iam instituimus, quia eadem fieri potest de gratia simul cum attritione. Dicimus ergo licet habitualis gratia natura sua non habeat illam incompossibilitatem cum peccato veniali, posse Deum etiam infundere, vel augere cum habitudine ad peccatum veniale tollendũ, & tunc habere incompossibilitatem, nõ ratione sui, sed ratione voluntatis Dei efficaciter statuentis remittere venialem offensam illi, cui talem gratiam tali modo, seu titulo contulerit. Et hinc potest declarari, quod supra diximus de gratia, vt remittente peccatum mortale, habere scilicet adiunctã condonationem Dei, in quo aliquam similitudinem habet cum remissione peccati venialis, & nihilominus magna intercedit differentia, nam remissio peccati mortalis non est gratuita respectu gratiæ habitualis, sed connaturalis illi, & ideo inseparabilis illi secundum ordinariam legem, licet de potentia absoluta separari possit. Remis-

15. *Solutio primæ rationis contrariæ sententiæ.*

Quo sensu gratia repugnet veniali.

Remiſsio autem venialis nō eſt ita connaturalis gratiæ habituali præciſe ſumptæ, & abſque actu, & ideo quando conceditur, eſt mere gratuita condonatio, vel miraculoſa, vel ex ſpeciali priuilegio: & è conuerſo quando ab illa ſeparatur, id eſt, quando gratia datur ſine remiſsione peccati venialis, non eſt miraculum, ſed ordinaria prouidentia.

Dictum 2. expellitur.

16. Hinc vlterius falſum etiam cenſemus ſecundum dictum illius ſententiæ, nimirum, non poſſe Deum etiam de potentia abſoluta per ſolam attritionem, vel cum ſola illa peccatum veniale remittere. Contrarium enim verum eſſe credimus. Sed vt ſine æquiuocatione ſumatur diſtinguemus illam particulam, *ſolam*, poteſt enim opponi ſolum ad excludendam perfectionem contritionis, non vero conſortium gratiæ habitualis. Et ibi non ſumitur in hoc ſenſu, nam omnes in hoc conuenimus, poſſe Deum remittere peccatum veniale per attritionem gratia habituali formatam, non ſolum de potentia abſoluta, ſed etiam de ordinata, ſaltem per ſacramenta, ſolum nos addimus, etiam extra ſacramenta id facere. In quo obiter aduertimus, gratiam habitualem duobus modis poſſe coniungi cum attritione, vno modo cooſequenter tantum, id eſt, quod attritio antecedat vel tempore, vel ſaltem natura, & ſequatur gratia prima informans, & delens peccata venialia, & hic modus contingit ſolum per ſacramenta quia cum ſola attritione non poteſt prima gratia, niſi per ſacramenta, obtineri, ſub illis baptiſmum ſanguinis comprehendendo, & de potentia ordinata loquēdo: nam de abſoluta facile poſſet Deus idem ſine ſacramento facere, vt omnes fatentur, & eſt per ſe notum. Alio modo poteſt gratia habitualis coniungi attritioni, antecedendo in ſubiecto, & producendo illam, ita vt attritio ſtatim in primo ſigno naturæ ſit forma, & viua, & tunc etiam ſine ſacramento per ſe, ac ſemper habet aliquem gradum gratiæ conſequentem, quia talis attritio eſt meritoria augmenti gratiæ de condigno, quod augmentum ſtatim dari credimus. Per illam ergo gratiam vtroque modo coniunctam attritioni optime poteſt, etiam ſecundum legem ordinariam, remitti peccatum veniale, quia gratia, vt antecedit, reddit attritionem ſatisfactoriam, ac ſubinde meritoriam de condigno talis remiſsionis; vt vero aliquis gradus gratiæ ſubſequitur ad illam attritionem, per illum expellitur veniale peccatum, quia ex merito talis actus cum illa habitudine, ac relatione à Deo funditur, vt pie credimus propter rationem ſuperius datam.

Habitualis gratia duobus modis iungitur attritioni.

Veniale quando non poſsit per ſolam attritionem remitti.

17. Alio modo ſumitur particula, *ſolam*, ad excludendam coniunctionem gratiæ habitualis, quod duobus item modis poteſt intelligi. Primo vt particula illa excludat conſortium gratię, tam antecedentis, quam conſequētis. Et in hoc ſenſu certa erit illa ſecunda aſſertio, de qua tractamus, ſi ſolum de potentia ordinata intelligeretur, quia in eo ſenſu non datur attritio ſola, id eſt, ſeparata ab habitu gratiæ, niſi in eo, qui eſt in peccato mortali, quia non datur ſtatus medius per carentiam gratiæ, & peccati mortalis; at vero peccatum veniale non remittitur ſine mortali, nec mortale ſine infuſione gratiæ; ergo nec veniale poteſt cum ſola attritione remitti, ſi gratia non infundatur. Imo in hoc ſenſu eſt etiam hoc probabile de potentia abſoluta; pendet autem ex illa quæſtione, an poſſit vnum peccatum ſine alio remitti, quam hic diſputare nolo, ſed in dictum locum tomi quarti in tertiam partem illam remittere, vbi illam diſputaui. Poſſet item Deus conſtituere hominem in ſtatu medio ſine gratia, & peccato mortali, & in illo, ſi venialiter peccaret, haberet locum dicta ſecunda aſſertio iuxta mentem illius auctoris. Nos autem credimus, quod licet in tali ſtatu contritio futura eſſet maxime proportionata diſpoſitio ad obtinendam remiſsionem peccati venialis, vt per ſe clarum videtur, nihilominus potuiſſe Deum per ſolam attritionem illud remittere ſine habitualis gratiæ infuſione. Probatur primo, quia illud peccatum non includit priuationem gratiæ; ergo in hac parte non eſſet neceſſaria infuſio gratiæ ad illius remiſsionem: aliunde vero Deus poteſt remittere culpam, & offenſam cum minori diſpoſitione, vel interna renouatione, quam ſit neceſſaria ex natura rei; ergo etiam tunc poſſet id facere. Secundo probatur, quia nulla in hoc oſtenditur repugnantia: ratio enim, quæ pro illa ſententia inducitur, non ſibi conſtat, alioquin probaret, non poſſe peccatum veniale remitti per attritionem ſimul cum gratia, quod falſum eſt. Et ſequela patet, quia etiam non eſt ſimpliciter incompoſsibile peccatum veniale cum attritione ſimul, & gratia. Quod ſi dicatur poſſe Deum ordinare gratiam intuitu attritionis ad remiſsionem peccati, replicatur, quia etiam poteſt ordinare ipſammet attritionem, ſeu dare auxilium ad illam intuitu remittendi peccatum per illam: nulla enim eſt maior repugnātia, in priori puncto fere in ſimili forma raciocinatum eſt. Vnde ad inconueniens, quod infertur de remiſsione per extrinſecam condonationem, nunc diſtinguere poſſumus, nam vel ſenſus illationis eſt, quod per ſolam extrinſecam condonationem remittatur peccatum, & hoc non ſequitur, quidquid ſit de qualitate conſequentis. Vel eſt ſenſus, quod non remittatur peccatum veniale ſine illa condonatione, ſed per quandam internam renouationem de ſe minus ſufficientem, habentem adiunctam gratuitam Dei remiſsionem, & ſic concedimus ſequelam, putamuſque neceſſario eſſe conſequens admittendum ab arguente, vt in priori puncto late deductum eſt.

Poſsitne vnum peccatum ſine alio remitti

Reſolutio.

18. Alio tandem modo poſſumus loqui de ſola attritione viua, & formata, ac proinde coniuncta gratiæ, tanquam principio, à quo manat, nullam tamen habente conſequenter infuſionem gratiæ habitualis, ſeu alicuius gradus eius. Hic enim caſus, & de potentia abſoluta facilis eſt, & ſecundum aliquas opiniones etiam nunc aliquando contingit, vt ſi verum eſt, non omnem actum bonum, etiam ſupernaturalem, eſſe meritorium de condigno, niſi à charitate imperetur, vel ſi propter actum remiſſum non datur ſtatim augmentum gratiæ, licet ſit meritorius eius. Igitur etiam pro hoc caſu videtur iudicari impoſsibile iuxta illam ſecundam aſſertionem, remitti peccatum per ſolam attritionem, quia gratia, quæ ſupponitur ad attritionem, non fuit data intuitu attritionis, nec ſub relatione ad peccatum veniale excludendum, & ideo non poteſt eſſe forma expellens illud, nec habet incompoſsibilitatem cum illo, etiam adiuncta attritione, ac proinde ſi non addatur interna renouatio per aliquam maiorem gratiam, nō poterit peccatum veniale expelli. Sed oppoſitum cenſeo verum ēē in illo caſu, ſequiturque manifeſte ex dictis: tum quia, etiamſi Deus non ordinauerit illam antecedentem gratiam ad peccati venialis remiſsionem, potuit ordinare ad illum effectum attritionem à tali gratia procedentem, quod ſatis eſt: tum etiam qa, licet Deus non ordinauerit illam gratiam, tanquam formam expellentem peccatū, potuit illam ordinare, vt principiū attritionis, qua mediāte expelleret peccatum, vel recte potuit illam ordinare, vt, licet ſola non haberet incompoſsibilitatem cum peccato veniali, aduenięte attritione, ſimul cum illa expelleret illud, iamq; haberet incōpoſsibilitatem cum illo. Tum deniq; quia illa attritio formata ſecundū veram ſententiā eſt meritoria de condigno, vnde licet fingamus non ita mereri gradum gratiæ, ita vt ſtatim detur, nihilominus poteſt eſſe meritoria remiſsionis venialis peccati, ita vt ſtatim fiat, nulla eſt n. in hoc repugnantia. Imo licet probabilius ſit, ſtatim dari augmentū gratiæ, non conſtat illud agmentum concurrere aliquo modo ad remiſsionem venialis peccati, ſed fortaſſe probabilius eſt vtrumq; effectum ſimul, & tantum concomitanter dari cum ſubordinatione, ita vt remiſsio

venialis

venialis peccati sit quasi annexa augmento gratiæ, quod quidem illi auctores significant, quando hæc remissio per sacramentum fit, idem vero posset facile intelligi etiam extra sacramētum, tamen licet admittamus de lege illam subordinationem, nihilominus probabile non est, esse necessariam de potentia absoluta, & ideo sicut potest Deus vtrumq; effectum conferre homini iusto per solam attritionem siue cum sacramento, siue absque illo, ita posset conferre solam remissionem peccati venialis sine augmento gratiæ, nam ex illa separatione nulla sequitur repugnantia, vt ostensum est. His ergo modis potest per solam attritionem hæc remissio fieri. Immerito ergo in illa secunda assertione hoc dicitur impossibile.

19. *Tertium dictum, & quartum Vazquez exponitur.*

De tertia assertione illius opinionis nihil est, quod dicamus, verissima enim est, destruit tamē duas priores, vt satis ostensum est. Et consequenter etiam non consonat cum quarta assertione, quam proinde nos etiam non admittimus, putamus enim posse Deum veniale peccatum remittere, sine physica mutatione peccatoris. Imo hinc confirmamus similem resolutionem supra datam de peccato mortali. Nam in peccato veniali ex his, quæ de facto conceduntur videtur id necessario sequi multo magis, quam in peccato mortali. Nam peccatum mortale de facto nunquam remittitur sine infusione alicuius formæ natura sua incompossibilis cum ipso peccato mortali, & ideo ex effectibus non possumus tanta probabilitate colligere, an possit peccatum mortale de potentia absoluta remitti sine tali forma, vel omnino sine tali mutatione physica. At vero peccatum veniale de facto remittitur sine forma natura sua incompossibili cum illo, vtique per gratiam, & attritionem, quæ sigillatim, & simul sunt natura sua cōpossibiles cū peccato veniali. Et ideo magna probabilitate hinc colligimus, posse Deū solum facere, quod cū illis formis facere pōt, tū qa sicut illæ formæ sūt de se insufficiētes, ita nō sunt essentialiter necessariæ, tum etiā quia, facta tota illa mutatione physica, ad huc peccatum veniale integrum perseuerat, nisi Deus velit illud remittere, ac proinde voluntas Dei erit ad hoc sufficiens, si velit sola id facere: tum denique quia sicut supra argumētabar, posse Deum facere cum sola gratia, vel cum sola attritione, quod potest facere cum vtraq; simul, quia sicut vnaquæque per se est insufficiens forma, ita & vtraque simul, ideoque non est difficilius Deo vincere per pauca, quam per multa, ita nunc argumentamur, sicut Deus potest remittere peccatum veniale cum vna mutatione physica de se insufficiente, ita etiam posse illud remittere sine aliqua tali mutatione quia quando causa secunda talis est, non est difficilius Deo sine illa, quam cum illa facere, quod vult.

Veniale de facto tollitur sine forma secum incompossibili.

Confirmatur præcedens doctrina variis argumentis

20. *Refutatur illatio prima contrariæ opinionis.*

Neque hinc sequitur quod inferebatur, illam non esse veram ablationem peccati venialis, sed occultationem, aut non imputationem, quia peccatum veniale manens habitualiter non est quid physicum, sed morale, & ideo, vt vere tollatur, & penitus destruatur, non est necessaria mutatio realis, & physica, sed moralis remissio per voluntatem Dei efficacem sufficit. Nam etiam ille auctor dicit sufficere relationem rationis additam gratiæ, vt vere, & radicitus expellat peccatum veniale, quod sine illa relatione expellere non posset, quia peccatum veniale in relatione rationis consistit, vt ipsi aiunt, ergo eadem ratione actus diuinæ voluntatis, ex quo in personam hominis talis relatio rationis resultat, sufficiet, vt illum vere liberum, & immunem ab omni macula, & offensa veniali relinquat. Vnde etiam non sequitur, quod secundo inferebatur, per talem remissionem non tolli dignitatem pœnæ, sed tantum non dari pœnam: falsum enim hoc est, quia longe aliud est remittere debitum, & aliud non exigere, remissio n. tollit obligationem, quę per carentiam exactionis non tollitur. Et inter homines si iudex qui non potest pœnā remittere, dissimulet, & pœnas non inferat, non tollit à reo dignitatem pœnæ, nec vere illum absoluit: at vero si Rex, qui potest pœnam remittere, illa non vtatur, & simpliciter reum absoluat, eo ipso tollit non solum pœnam, sed etiam reatum pœnæ, ita vt ille homo iam non maneat dignus pœna, nec possit iuste puniri, multo ergo magis Deus, si remittat omnino peccatum, eo ipso facit, vt homo iam non sit dignus pœna, quia re vera iam non posset iuste puniri, cum debitor non sit.

Refellitur secunda.

CAPVT XXV.

Vtrum iustificatio sit maximum, & miraculosum opus Dei.

1. *Prior quæstio de comparatione gratiæ proponitur.*

DVas quæstiones in hoc titulo comprehendimus, quas tractauit D. Thomas in hac materia dict. q. 113. art. 9. & 10. & ideo ad illius complementum pauca in illorum articulorum expositionem hic adiicere visum est: Prior quæstio est de gradu excellentiæ, & perfectionis, quem inter opera Dei habet iustificatio, ad quam explicādam necesse est comparare opus iustificationis ad alia opera Dei, tres autem sunt ordines operum Dei, scilicet, naturæ, gratiæ, & vnionis hypostaticæ, atque ita possunt plures comparationes fieri. Prima est inter iustificationem, & opera pertinentia ad ordinem naturalem. Ad quā comparationem sub disiunctione respondet D. Thomas. Nam possunt hęc opera comparari vel in modo faciendi, vel in re facta. Et ex parte modi ait D. Thomas, opus naturæ esse maius ipsa iustificatione: at ex parte ipsarum rerum, quæ in vtroque ordine fiunt, dicit, iustificationem esse maius opus toto opere naturæ, etiam si ad creationem cœli, & terræ comparatio fiat, & in eam sententiam inducit Aug. tract. 72. in Ioan. De hac vero posteriori parte diximus sufficienter in lib. pręcedenti ca. 13. in solutionibus argumentorum, neque hic aliquid addendum occurrit.

Comparatio 1.

2. *Animaduertenda circa modū faciendi. Primum aduertendū 2. Aduertēdum.*

Circa priorem vero partem in primis aduerto intelligendam esse de modo physico realis productionis, qui in ordine ad nudam omnipotentiam consideratur: nam potest etiam fieri comparatio in morali modo, qui in ordine ad virtutem iustitiæ, vel misericordiæ spectari potest, & de hoc nihil dixit D. Thomas, statim vero pauca dicemus. Secundo aduerto comparationem esse intelligendam tantum ex genere. Ratio enim redditur, quia opus naturæ includit creationem, quę in modo agēdi est maximum opus, quia est productio ex nihilo, quod non inuenitur in tota latitudine operum gratiæ: semper enim fit ex præsupposito subiecto. Et ita fit comparatio ex genere, id est, comparando supremum modum operandi in ordine naturæ, vel gratiæ. Et in hoc tacite insinuat D. Tho. gratiam non produci per creationem, quod verissimum est, vt in sequenti lib. dicemus. At vero si comparatio fiat inter singulos modos productionum vtriusque ordinis, sic iustificatio excedit sine dubio omnia opera naturæ, excepta creatione. Nam inter modos operandi ex pręsupposito subiecto, multo diuinior, & altior est productio gratiæ, quam omnis productio rerum naturalium, etiam quoad modum, tū quia proxime accedit ad creationem, tum etiam quia non fit ex potentia naturali, sed obedientiali subiecti. Quę posterior ratio adeo præeminet, vt possit nō immerito dubitari de priori comparatione, & prælatione creationis. Quia licet creatio in hoc excedat, quod fit ab efficienti sine adminiculo subiecti, quod non habet gratiæ productio, nihilominus non videtur esse minoris potentiæ operari in subiecto, & ex subiecto vltra naturalem capacitatem eius. Hoc autem non obstante semper in creatione inuenitur aliquis excessus, quia, vt cumq; subiectū concurrat semper aliquo modo adiuuat, & forma, quæ in illo fit, nō fit per se primo, in quātū ens, sed vt tale ens, quia iam supponit in subiecto rationem entis. Alio vero modo com-

Vtrum opus creationis superet gratiæ productionem.

comparat Chrysost. hom. 3. in epist. ad Hebr. opus iustificationis aliis operibus Dei, quatenus in illo efficaciter inducitur liberum arbitrium, in aliis vero operibus non interuenit, & sic dicit esse maius opus facere, vt homo libere credat supernaturalia mysteria, quam facere, vt mortuus resurgat. Quod qua ratione verum habere possit, ex supra dictis de gratia
3. efficaci intelligi potest.

2. Comparatio est inter vnionẽ hypostaticã & iustificationem.

Secunda principalis comparatio esse potest inter iustificationem, & vnionem hypostaticam, & hanc prætermisit D. Tho. vel tanquam per se notam, vel quia nondum de gratia vnionis tractauerat. Non est ergo dubium, quin opus hypostaticæ vnionis sit altius, & excellẽtius, tam in ordine, & gradu, vt attigit D. Tho. 3. p. q. 7. ar. 13. ad 3. quã in perfectione propria, & specifica, vt latius disputaui in tom. 1. 3. p. d. 9. sect. 2. vbi sub dubio reliqui, an modus vnionis hypostaticæ sit physice excellentior, quam gratia habitualis,

Assertio 1.

nunc vero omnibus simpliciter pensatis affirmandũ simpliciter videtur, quia & substantialis modus est, & habet quasi formalem effectum longe diuinissimum.

3. Comparatio inter iustificationem & donationem gloriæ.

4. Tertia comparatio fit intra ipsum ordinem gratię sanctificantis, nam ad illum pertinent etiam dona gloriæ, & ideo quæri solet, an iustificatio sit maius opus quam glorificatio. Quam comparationem facit etiam D. Thom. in dict. ar. 1. & absolute præfert opus glorificationis operi iustificationis, licet secundum quãdam proportionem dicat, iustificationem impii esse opus excellentius, quia magis distat peccator à

Assertio 2.

statu gratiæ, quam iustus à statu gloriæ. Circa priorẽ vero partem verum esse putamus, quod libro præcedenti c. 13. diximus, gratiam habitualem esse qualitatem specie, & essentia perfectiorem, quam sint omnes qualitates gloriæ. Et ideo quod hoc loco D. Thomas dixit, intelligendum putamus de excellentia quoad statum, nam donum gloriæ includit gratiam ipsam consummatam, quæ perfectior est, quam iustitia in hac vita inchoata, non in essentia, sed in statu. Item gloriæ donum excedit, quia constituit hominem in vltimo actu, quo ita vnitur Deo, vt deficere iam non possit, sed immobiliter æternam Dei participationem possideat, quod gratia iustificationis in hac vita non præstat. Et quia secundum hanc consideratione æternæ participationis diuinitatis ptulerat D. Tho. bonum gratiæ bono naturæ, cõsequenter etiam præfert bonum gloriæ bono gratiæ. Nihilominus tamen si perfectiones ipsæ præcise, & condistinguendo vnã ab altera, & in genere entis quoad specificam perfectionem cõparentur, sic maius opus censeo esse opus iustificationis, quam glorificationis propter rationes superius adductas. Circa alteram vero partem, licet D. Thomas solum loquatur de iustificatione impii, extendenda est doctrina ad omnem iustificationem viæ, etiamsi non sit à peccato, vt fuit in Angelis viatoribus. Nam illa etiam est magis liberalis, & gratuita, quam glorificatio, & plus excedit gratia naturam, quam status gloriæ statum gratiæ, & ita ex hac parte etiam illa iustificatio excedit secundum prædictam proportionem.

Quarta cõparatio inter duplicẽ iustificandi modum.

5. Hinc vero addi potest quarta comparatio inter ipsam iustificationem vno, vel alio modo factam. Est enim, vt diximus, duplex iustificatio, vna, per quam aliquis fit ex non iusto iustus, id est, qua ex statu puræ naturę quis eleuatur ad supernaturalem statũ gratię alia vero est iustificatio impii, qua quis ex iniusto fit iustus, & ex inimico Dei amicus. Possunt ergo istæ iustificationes inter se conferri. Quam comparationem facit August. tract. 72. in Ioan. & prius dicit. *Non hic audeo præcipitare sententiam: intelligat, qui potest, iudicet qui potest, vtrum maius sit iustos creare, quam impios iustificare.* Postea vero vno verbo rem totam elegantissime absoluit, dicens, *Certe enim si æqualis est vtrumque potentiæ, hoc maioris est misericordiæ.* Vbi eandem distinctionem insinuat, quam D. Thom. hoc loco tradidit: supponi enim debet, vtramq; iustificationem fieri cum infusione æqualis gratię. Nam si Deus maiorem gratiam vni, quam alteri tribuat, ex illa parte maius opus faciet in eo, cui maiorem gratiam donauerit, quod potest facere tam cum peccatore, quam cum non peccatore, sed illud est accidentarium. Vnde ad formalem comparationem faciẽdam, sumenda sunt cætera æqualia. Et sic comparando effectus ipsos absolute, seu terminos, ad quos tendunt ambę iustificationes, sic inuenitur æqualitas, quia eadem gratia, & æqualiter intensa vtrique conferri potest, & hoc est, quod Augustinus dixit, vtrumque esse æqualis potentiæ. At vero respiciendo ad terminos, *à quibus*, sic excedit iustificatio impii non quidem in potentia, sed in misericordia, vt recte Augustinus dixit. Vnde iustificatio impii licet non sit maius opus physicum (vt sic dicam) potest dici maius beneficium, vel certe duplex beneficium, cum aliud sit simplex: nam impio & datur iustitia, & remittitur peccatum, alteri vero sola iustitia datur. Estque similis comparatio, quam tractat D. Thomas 2. 2. quęstio. 106. artic. 2. Quod sit maius beneficium diuinum, innocentia, an pœnitentia? Est autem in illa comparatione considerandum innocentiam, si præcise consideretur, vt dicit solam peccati carentiam, qualis in ipsa creatione inuenitur in angelo, vel homine, qui iustus creatur, sic non esse speciale beneficium ab ipsa creatione distinctum, quia non poterat persona immediate à Deo creari nisi innocens. Et hoc modo perinde fere est comparare dictas duas iustificationes, & comparare innocentiam cum pœnitentia, & de vtrisque recte dicitur, esse æqualis potestatis, non vero æqualis misericordiæ. Aliter vero potest sumi innocentia pro præseruatione propria, & speciali à peccato, quæ duplex cogitari potest, vna ab originali peccato, alia à quolibet actuali, præsertim à mortali, quæ præsenti instituto deseruit. Prior in sola iustificatione sanctissimę Virginis inuenta est. Quæ conferri potest cum iustificatione impii in peccato originali prius existentis. Videri enim hæc potest esse maioris misericordiæ, quia est propria iustificatio impii. Nihilominus tamen dicendum est, etiam in ratione beneficii, & misericordiæ, priorem iustificationem præseruantem à peccato ex vi conceptionis necessario contrahendo, esse maiorem, quia, licet non fuerit iustificatio impii, fuit eiusdem misercordiæ cum altiori modo, scilicet, præseruando personam sic iustificatam, ne fieret impia. Vnde in rigore eundem habet terminum, *à quo*, scilicet peccatum originale, sed aliter, & aliter, quia in vna est peccatum originale, quod inerat, in alia non quod inerat, sed quod infuisset, nisi gratia præuenisset: ac subinde cum vtraq; coniungitur vera peccati remissio, sed altiori modo in pręseruatiua iustificatione, quia est (vt sic dicã) anticipata remissio. Et ita continet totam rationem pœnitentiæ, quæ in alia iustificatione reperitur, & addit maiorem quãdam liberalitatem, & anticipationem beneficii quæ moraliter ipsum beneficium augeat, & maxime quãdo per talem anticipationem præseruatur quis, ne pro aliquo tempore malo culpæ subiaceat, quod magnum beneficium, & commodum spirituale est. Talis ergo iustificatio prębens simul innocentiam, sine dubio est maius beneficium, & opus maioris misericordiæ, quam iustificatio mundans à peccato, etiãsi in effectu, seu in gratia infusa esset æqualitas. At vero altera innocentia totius vitæ, quæ est cum priuatione à peccato mortali, præter primam iustificationem includit donum perseuerantiæ perpetuũ, seu per totum vitæ tempus, & sic longe alia est cõparatio doni innocentiæ cum dono pœnitẽtiæ, quam sit ea, de qua nunc tractamus, quia ibi nõ fit cõparatio inter solas iustificationes, sed inter donum perseuerãtiæ, & singularis ꝓtectionis cũ dono pœnitẽtiæ ad resurgendũ commisso, quando per vtramq; viam ad eundem terminum finalis gratiæ peruenitur, & ideo de hac compara-

Idem.

Vtrum pœnitentia sit maius beneficium Dei, quam innocentia.

B. Virginis munus fuit ab originali.

Maius beneficium est præseruari ab originali quam ab ipso eripi.

paratione inferius de dono perseuerantiæ tractando dicimus.

6. Tractatur. 2. pars tituli. Superest, vt de altera parte in titulo proposita pauca dicamus. Cum enim ex dictis constet, opus iustificationis supernaturale esse, non immerito dubitatur, an sit etiam miraculosum. Opus enim, quod supernaturale est, miraculosum esse videtur. Nam quicquid vltra cursum, & ordinem causarum naturalium fit, est miraculosum, sed opus naturale fit extra cursum causarum naturalium, ergo est miraculosum opus. Confirmatur, quia resurrectio est opus miraculosum, & similiter illumnatio cæci, & non alia ratione, nisi quia sunt opera supernaturalia, id est, vltra capacitatem naturalem subiecti, & vltra vires causarum efficientium naturalium, sed vtrumque reperitur in opere iustificationis, ergo. Confirmatur, quia D. Tho 3. cont. gent. c. 161. comparat iustificationem impii illuminationi cæci, & resuscitationi mortui quia sicut iuxta ordinem, quem res exigunt, cæcus non deberet visum recipere, nec mortuus vitam, ita nec qui ponit impedimentum peccati gratiam deberet recipere.

Rationes dubitandi vtrum iustificatio sit opus miraculosum.

7. Iustificatio de lege nō est miraculosa. Probatur ratione. Nihilominus dicendum est, iustificationem ordinario modo factam non esse opus miraculosum. Ita sentit D. Tho. in dict. art. 10. Cuius ratio potest in hūc modum explicari. Nam vt opus miraculosum sit, tres conditiones requiruntur. Vna est, vt à Deo solo fieri possit, alia, vt sit vltra naturalem potentiam passi, tertia, vt sit opus rarum, & extra communem cursum, seu legem ordinariam prouidentię. Ex his autem conditionibus sola prima in iustificatione inuenitur, quæ non sufficit sola, vt opus sit miraculosum: nam creatio animæ rationalis à Deo solo fieri potest, & non est miraculum, imo nec creatio cœli, & terræ fuit proprie opus miraculosum, quia neque natum erat aliter fieri, nec dici potest fuisse extra legem, vel cursum causarum, nā ab illo opere omnis causarum cursus sumpsit initium. Ex aliis vero duabus conditionibus ad miraculosum opus necessariis manifestum est tertiam in iustificatione regularirer non inueniri, quia Deus ordinarie promouet homines ad suam iustificationem modo ipsis accommodato, vocando illos, & ab imperfecto ad perfectam perducendo, vt describit Concil. Triden. sess. 6. c. 6. Ergo ex parte modi iustificatio ordinarie non fit miraculoso modo.

8. Dubitatio circa D. Thom. probationem. De secunda vero conditione probat D. Thom. non inueniri in iustificatione, quia non superat naturalem capacitatem animæ, quia natura sua est capax gratiæ iuxta August. de Prædestinatione sanct. cap. 5. In qua assertione, & probatione non sine causa Caietanus, & alii Recentiores dubitant, quia capacitas animæ ad gratiam non est naturalis, sed obedientialis, licet sit illi naturaliter congenita, quod non videtur sufficiens, vt opus non sit miraculosum: nam etiam in corpore mortuo est capacitas obedientialis, vt suscitetur, & nihilominus resurrectio ex eo capite est miraculosa. Idem D. Thomas vult, cum tamen negari non possit, quin etiam illa capacitas sit congenita in ipsa natura cadaueris. Hæc autem dubitatio soluenda est ex eodem D. Thom. 1. p. q. 105. art. 7. ad 1. vbi sic ait. *Creatio animæ, & iustificatio peccatoris, etsi à Deo solo fiant, non tamen proprie loquendo miracula dicuntur, quia non sunt nata fieri per alias causas, & ita non contingunt præter ordinem naturæ, cum hæc ad facultatem naturæ non pertineant.* Itaque mens D. Thomæ est, quancumque innatam capacitatem sufficere, vt opus non sit miraculosum, quando non est natum fieri ex alia capacitate magis naturali, & ita est in iustificatione. Secus vero est in resurrectione, quia terminus resurrectionis de se natus est fieri per capacitatem omnino naturalem, & per generationem naturalem, & ideo quando aliter fit, miraculose fieri censetur. Et ideo sæpe dicit idē D. Thom. resurrectionem esse simpliciter miraculosam, & supernaturalem ex parte principii, licet sit naturalis ex parte termini, vt in 4. dist. 43. q. 1. art. 1. q. 3. alias q. 77. Addito. art. 3. & 4. cont. gent. c. 81. ad 6. rationem. Et ita patet responsio ad rationem dubitandi, negamus enim omnem actionem supernaturalē esse miraculosam, nam si non habeat alium naturalem modum productionis, miraculosa non est. Vnde stat, actionem esse magis miraculosam, & minus supernaturalem, sicut resurrectio est minus supernaturalis, quam iustificatio, scilicet ex parte termini, & tamen est magis miraculosa, vt D. Thom. supra sentit. Quapropter comparatio, quam facit in alio loco l. 3. contr. gent. non est simpliciter accipienda in ratione miraculi, sed in ratione operis supernaturalis, & gratuiti, ac superantis non solum naturalem capacitatē subiecti, sed etiam dispositiones repugnantes ex parte subiecti. Sed hac similitudine, seu ęquiparatione non obstante, ex alio capite intercedit assignata differētia, ob quam illuminatio cœci, & resurrectio mortui miraculosa dicitur, non vero iustificatio.

Soluitur ex eodem D. Thom.

Satisfit rationibus dubitandi.

9. Limitatio superioris doctrinæ. Addimus vero limitationem dicentes, iustificationem ordinarie non esse opus miraculosum, quia extraordinarie potest miraculose fieri, vt D. Tho. vult, nimirum, quando Deus non mouet hominem ad iustitiam modo accommodato naturæ eius, sed tā vehementer, vt subito illum iustificet, & adducit in exemplum conuersionem Pauli. Sed contra hoc suboritur difficultas ex dictis circa secundam conditionē, quia opus nunquam est miraculosum, nisi excedat capacitatem naturalem subiecti consentaneam tali formæ, sed nunquam iustificatio excedit capacitatē animæ proportionatam gratiæ, quantum esse potest, seu quantum ordo connaturalis gratiæ exigere potest, ergo nunquam potest iustificatio esse miraculosa. Accedit, quod licet homo subito, vel feruenter iustificetur, non est præter legem ordinariam Dei, quia Deus nullam legem tulit, per quam certum modum iustificationis præscriberet, vel limites suæ gratiæ apponeret, ergo vterque ille modus iustificationis cadit sub legē ordinariam gratiæ, ac proinde neuter est miraculosus. Responderi potest primo, hunc modum iustificationis vocari miraculosum lato modo, quia est extraordinarius, & rarus, ac proinde mirabilis, nō quia in rigore in eo concurrant omnes conditiones, quæ ad propriissimum miraculū necessariæ sunt. Vel secundo, & melius dicitur ex eodem D. Tho. 1. p. dict. q. 105. art. 7. ad 2. opus non esse semper miraculosum propter substantiam facti, sed interdum etiam propter modum faciendi. Iustificatio ergo impii etiam in illo casu raro non est miraculosa in substantia facti, vt probat ratio dubitandi, esse tamen potest miraculosa in modo faciēdi. Et tunc necesse est, vt vel ad excitandum, & conuertendum hominem Deus aliquo, miraculo saltem externo, vtatur, vt fecit in Paulo (quod etiam D. Thom. insinuauit, & notauit,) vel certe oportet, vt confortet intellectum hominis ad intelligendum velocius, aut efficacius apprehendendum, quam per media ordinaria possit, nam hic etiā modus vere miraculosus est, quia excedit non solum vires naturales potentiarum animæ, sed etiam modum, quo secundum legem ordinariam possunt ad supernaturaliter operandum eleuari. Et hoc satis est, vt illa iustificatio miraculosa dicatur.

Difficultas emergit.

Deciditur.

Præoccupatio.

Finis libri septimi.



INDEX CAPITVM LIBRI OCTAVI.

De causis habitualis gratiæ, totaque iustificationis mutatione ac ordine ipsius.

LIBER

LIBER OCTAVVS

DE CAVSIS HABITVALIS GRATIAE, TOTAQVE IVSTIFICATIONIS MVTATIONE, AC ORDINE IPSIVS.

1. *Materia huius libri.* IN duobus præcedentibus libris eſſentiã, & naturã habitualis gratiæ declarauimus ſimul cum effectu formali eius, ſine quo non poteſt eſſentia vniuſcuiuſque formæ exacte intelligi, ideoque conſequenti ordine ſequitur, vt de cauſis eiuſdem gratiæ dicamus. Quas in ordine ad iuſtificationem nos docuit Concilium Tridentinum ſeſſ.6.ca.7. ideoque inter eas etiam iuſtitiam, vt formalem cauſam numerauit. *De cauſa formali.* Nos vero de his cauſis tam reſpectu ipſius gratiæ, ſeu iuſtitiæ, quam reſpectu formalis effectus eius tractamus, & ideo nihil eſt amplius, quod de cauſa formali dicamus, eſt enim gratia, & iuſtitia quædam animæ forma, quæ aliam formalem cauſã propriam, & (vt ita dicam) phyſicam habere non põt quod addo in primis, quia ſecundum quendam moralem, & metaphoricum modum inter ipſos habitus gratiæ, vnus dicitur forma alterius, vt charitas dicitur forma fidei, & aliarum virtutum, & ipſa gratia dicitur forma charitatis. Sed hæc locutio in præcedentibus libris explicata ſufficienter eſt, & iterum in libro vltimo tractando de merito attingetur, & de charitate in propria materia ſolet latius tractari.

2. *De exemplari cauſa.* Deinde illud additum eſt propter cauſam exemplarem, quæ quodam modo ſolet formalis appellari quamuis re vera magis ad efficiẽtem pertineat, quomodocunque autem appelletur, non eſt, quod circa illam immoremur. Nam diuina gratia non habet aliam cauſam exemplarem, niſi vel diuinam eſſentiã, cuius eſt participatio, vel propriam ideam, quam in Deo habet, de priori autem ratione, & quomodo gratia ſit participatio diuinæ naturæ, ſatis in præcedentibus libris dictum eſt. De poſteriori autẽ modo, ſeu de idea gratiæ, nihil hic ſpeciale dicendum occurrit, quod ad generalem doctrinam de ideis non ſpectet. Præter hæc vero, gratia, prout eſt in nobis, habet ſuo modo cauſam exemplarem in Chriſti Domini humanitate, cui per gratiam cõformes efficimur, teſte Paulo ad Rom.8. Sed neq; de hac cauſa peculiaris diſputatio neceſſaria eſt, quia res eſt clara, ſatiſq; diſputata in tom.1.3.partis diſpu.5.ſect.2.& in q.24.D.Tho.art.3.cum commentario. Et videri poteſt Vega lib.7. in Trident.cap.19.

3. *De triplici cauſa agendum.* Omiſſa ergo cauſa formali de aliis tribus finali, & efficiente, & materiali dicendum eſt, & quia diſpoſitio ad formam ad materialem cauſam reuocatur, & eius cognitio in hac materia maxime neceſſaria eſt, de illa præcipue dicemus. Vnde conſequenter in huius libri diſcurſu doctrinam de prima iuſtificatione complebimus. Diximus enim ſupra iuſtificationem duobus modis accipi, ſcilicet, vel pro effectu formali iuſtitiæ, de quo iam tractauimus, vel pro mutatione ad ipſam iuſtitiam, de qua in præſenti libro dicendũ eſt. Tum quia cauſæ vniuſcuiuſq; formæ in eius productione præcipue operantur, tum maxime, quia diſpoſitiones ad iuſtitiam ad illius infuſionem, ac ſubinde ad mutationem hominis ab iniuſtitia ad iuſtitiam requiruntur, ideoque has diſpoſitiones declarando, totam hanc mutationem, & ordinem eius explicabimus.

CAPVT I.

Quæ ſit cauſa finalis gratiæ habitualis, ſeu noſtræ iuſtificationis?

TRes cauſas finales noſtræ iuſtificationis docuit Concilium Trident. dicta ſeſſ.6.c.7. dicens. *Huius iuſtificationis cauſæ ſunt: finalis quidẽ gloria Dei, & Chriſti, ac vita æterna.* In quibus verbis Concilium de iuſtificatione loquens, idem cenſet de ipſa iuſtitia, & de tota gratia habituali, imo idẽ dici põt de tota gratia actuali, vt ex declaratione illarum trium cauſarum conſtabit. 1. *Finalis cauſa iuſtificationis triplex.* Vt autem earum numerus ſufficiens inueniatur, aduertere oportet, Concilium tantũ fines remotos, & extrinſecos totius gratiæ numeraſſe, quia ſi qui ſunt alii fines proximi, vel intrinſeci intra latitudinem donorum continentur. Sic enim, vt notauit Alenſ.4 p.q.8.mẽb.5.art.1.ad vlt. iuſtificatio ipſa formalis cõſiderari poteſt vt finis intrinſecus gratiæ habitualis, omnis enim forma eſt propter ſuum formalem effectum, ſicut anima eſt propter viuificandum corpus. Sed de hoc fine iam à nobis dictum eſt. Concilium autem non diſtinxit illum, quia ipſiuſmet iuſtificationis cauſas deſignauit. Sic ergo tantum illæ tres cauſæ finales gratiæ inueniuntur, quas breuiter explicauimus.

Primo ergo loco inter hos fines ponitur gloria Dei & merito, quoniam eſt omniũ vltimus, & ſupremus. 2. *Gloria Dei eſt primus & finis iuſtificationis.* Et inprimis conuenit gratiæ illa generali ratione, qua *omnia propter ſemetipſum operatus eſt Dominus*, Prou.16. & qua omnia dicuntur, *Eſſe ex ipſo, & per ipſum, & in ipſo*, ad Rom.11. vnde concludit Paulus, *Ipſi gloria in ſecula.* Secundo etiam ſpeciali ratione, qua opera gratiæ, & præcipue hominum ſanctificatio dicitur eſſe propter gloriam Dei iuxta illud Iſa.43. *Omnem, qui inuocat nomen meum, in gloriam meã creaui eum, formaui eum, & feci eum.* Et ſæpius Paulus ad Epheſ.1. *Prædeſtinauit nos in adoptionem filiorum, &c. In laudem gloriæ gratiæ ſuæ*, vbi ipſa adoptio, quæ per gratiam nobis confertur, dicitur prædeſtinata in laudem gloriæ gratiæ ſuæ, id eſt (ait Ambroſ.) *vt ſalus noſtra gloria Dei ſit; & ad laudem claritatis eius proficeret gratia data hominibus.* Vnde quod ait, *in laudem gloriæ*, exponi poteſt in magnã, & glorioſam manifeſtationem gratiæ ſuæ, vel potius in laudem, glorioſæ gratiæ ſuæ, id eſt, in laudem quam meretur propter magnam gratiam, quam nobis conferre decreuit. Et iterũ infra. *Prædeſtinati, &c. vt ſimus in laudẽ gloriæ eius.* Et iterũ. *Signati ſpiritu promiſſionis ſancto in laudẽ gloriæ ipſius.* Vbi optime Chryſ hõ.2. inquit. *Hoc ponit aſſidue Quanam de cauſa? vt quod ſatis ſit ad faciẽdam fidem auditoribus.* Quod optime proſequitur adducens alia Scripturæ teſtimonia, in quibus dicitur

Deus facere opera gratiæ propter nomen suum Psal. 108. Isa. 48. *Propter me, propter me faciam*, & similia sunt multa in Scriptura.

3. Ratio. Ratione potest hæc veritas in hunc modum declarari, quia duobus modis dicitur Deus agere omnia propter se ipsum, primo, quia intendit aliis communicare bonitatem suam, nam quia est summe bonus naturaliter appetit communicare se ipsum; & ideo quando aliquid extra se agit, intendit veluti explere hunc bonitatis suæ appetitum, non vt inde perficiatur, sed vt id, quod decet suam bonitatem, faciat. Secundo dicitur Deus, agere propter se, quatenus propter gloriam suam operatur. Hæc autem duo singulari modo, & excellentia in opere iustificationis inueniuntur. Nam in primis gratia est singularis, excellensque participatio diuinæ naturæ, cui connaturalis est visio Dei in se ipso, & ideo inter communicationes pure creatas est summa communicatio bonitatis diuinæ ad creaturam, ac proinde in gratiæ productione maxime Deus operatur propter suam bonitatem communicandam. Deinde gloria Dei, quæ extra ipsum est, consistit in clara, & publica eius notitia cum laude, hæc est generalis ratio gloriæ proprie sumptæ iuxta generalem descriptionem gloriæ proprie sumptæ traditam à Cicer. Aristot. Augu. D. Tho. & aliis, quod gloria sit clara cum laude notitia. Hæc vero gloria maxime redundat in Deum ex gratiæ suæ communicatione, & ex operibus, quæ illam consequuntur.

Cicero de Inuent. Arist. 1. Rhetor. c. 5. Aug. lib. 83. Quæst. q. 31. & tract. 100. in Ioã. D. Thom. 1.2 q. 2 ar. 3. & 2.2. q. 132. art. 1.

4. A descriptione gloriæ ratio deducitur. Primo quia hæc Dei gloria proprie, & formaliter in solis, & à solis creaturis rationalibus, seu intellectualibus tribuitur, & tanto est magis propria, quanto notitia Dei maior est, & melior, at vero communicatio Dei per gratiam, & est propria intellectualis creaturæ, & per illam Dei bonitas, & maiestas maxime notificatur hominibus. Propter quod merito dixit Aug. tract. 100. in Ioan. veram Dei gloriam solum in Ecclesia catholica inueniri, quia nimirum sicut in illa sola est vera sanctitas, ita in sola illa vera Dei notitia inuenitur, ergo ex hac parte communicatio gratiæ maxime cedit in gloriam Dei, ergo hic est maxime proprius finis eius.

Accedit laus notitiæ. Aliunde vero, vt gloria sit vera, necesse est, vt ad veram notitiam vera etiã laus accedat, est enim gloria (vt dixi) notitia cum laude, at vero gratia cum Dei notitia maxime habet coniunctam laudem iuxta illud Pauli 1. Cor. 10. *Omnia in gloriam Dei facite.* Vbi Ambrof. *In gloriam Dei aliquid fit, cũ in actibus & conuersatione Christiani Deus laudatur.* Tum maxime quia gratia omne verum bonum Deo tribuit, & ab ipso esse recognoscit. Vnde August. tract. 82. in Ioan. exponens verba Christi c. 15. *In hoc glorificatus est Pater meus vt fructum plurimum afferatis.* Et adiungens verba Pauli Rom. 4. *Si Abraham ex operibus iustificatus est habet gloriam sed non apud Deum*, inquit. *Hæc est ad Deum gloria, qua glorificatur non homo, sed Deus si non ex operibus, sed ex fide iustificatur, vt ex Deo illi sit quod etiam bene operatur.* Et ideo etiam Ambrof. lib. 2 in Lucam, significauit, tunc hominem omnia in gloriam Dei facere, cum intelligit, quia, *vbique Domini virtus studiis cooperatur humanis, vt nemo possit ædificare sine Domino, nemo custodire sine Domino, nemo quidquam incipere sine Domino.* Est ergo hoc proprium, & singulare gratiæ, vt non solum sit maximum Dei donum, sed etiam, vt per suam virtutem, & actus faciat recognoscere suum auctorem, & faciat facere opera, ex quibus maxime laudatur Deus & ideo maxime propria, & speciali ratione dicitur dari propter gloriam Dei. Et ideo de luce gratiæ, & operibus eius dicit CHRISTVS. Matth 5. *Sic luceat lux vestra coram hominibus, vt videant opera vestra bona, & glorificent Patrem vestrum, qui in cœlis est.*

5. Glor Christi D. est fe- Circa secundam causam à Concilio positam, quæ est Christus Dominus, seu gloria Christi, non nulla dixi in tom. 1. 3. partis disputatione 5. sect. 3. vbi variis Scripturæ, & Patrum testimoniis hanc veritatem confirmaui. Et plures congruentes rationes ex Scripturis petitas ad idem suadendum adduxit Andreas Vega lib. 7. in Tridentin. cap. 20. Et omnes videtur mihi comprehendisse Ambrof. ad Ephes. 1. vbi circa illa verba. *In quo & credentes signati estis spiritu promissionis sancto, qui est pignus hæreditatis nostræ in redemptionem acquisitionis in laudem gloriæ ipsius*, sic inquit. *Laus gloriæ Dei est, cum multi acquiruntur ad fidem, sicut gloria medici est si multos curet. Ideoque ad gloriam Dei pertinet, quod gentes vocauit vt salutis suæ medelã consequerentur per fidem pro missam Iudæis.* Vbi licet Ambrosius de Deo loquatur, sententia tamen ipsa propriissime conuenit in Christum, qui est summus animarum medicus, & ideo plurium salus maxima ipsius est gloria. Nec enim dici potest resultare quidem hanc Christi gloriam ex animarum sanctificatione, non tamen esse à Deo intentam, ac proinde non esse finem gratiæ, quæ nobis datur, sed quasi proprietatem resultantem. Sicut etiam homini studioso sequitur gloria ex actibus virtutis, non est tamen finis ab eo intentus. Hoc (inquam) dici non potest, primo quia repugnat eisdem verbis Apostoli: nam cum dicit, *In quo signati estis*, Christum refert, propter cuius meritum in Spiritu Sancto iustificamur, vt ex toto contextu à principio epistolæ manifestum est. Vnde cum addit, *in laudem gloriæ ipsius*, per relatiuum, *ipsius*, eundem Christum Dominum refert, & particula, *in*, aperte denotat causam finalem ergo gloria CHRISTI est à DEO intenta, tanquam finis gratiæ, & sanctificationis, quam in nobis efficit.

Secundo quamuis ex nostra sanctificatione per Christum, gloria in eum, etiam vt hominem, redundet, nihilominus hæc consecutio non est præter intentionem Dei. Imo per se maxime consentaneum est diuinæ prouidentiæ, vt hunc etiam finem Deus intendat, ergo gratia ipsa, vt à Deo fit, sicut per Christum datur in ratione causæ meritoriæ, ita datur propter gloriam eius, tanquam propter quẽdam finem. Antecedens probatur, quia, supposita voluntate, quã Deus habuit exaltandi in Christo humanam naturã, eam sibi in vnitatem personæ vniendo, & per eum cæteros homines sanctificando, consequenter decuit vt voluerit gloriam sanctificationis hominum cum Christo communicare, ergo ex intentione Dei est, vt hominum sanctificatio in gloriam Christi cedat. Est ergo gloria Christi finis gratiæ, per quam homines sanctificantur. Præterea hæc gloria debita est Christo multis titulis, primum ratione filiationis naturalis, deinde propter meritum infinitum operum, ac passionis, & mortis eius, demum propter singularia beneficia hominibus collata, & maxime quia omnium est sanctificator, & redemptor. Ergo cum Deus iustissime, & sapientissime omnia instituat, sine dubio voluit, & intendit, vt omnis hominum sanctificatio in gloriam Christi fiat: & ad hanc Christi gloriam pertinent illæ promissiones per Isaiam factæ cap. 53. *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longæuum, & voluntas Domini in manu eius dirigetur.* Et iterum. *In scientia sua iustificabit seruus meus multos.* Et infra. *Ideo dispertiam ei plurimos, & fortium diuidam spolia pro eo, quod tradidit in mortem animam suam.* Hæc enim non promitterentur Christo, quasi in præmium laborum, nisi ad gloriam eius pertinerent. Vnde ipsemet Dominus Ioan. 5. de se dixit. *Pater omne iudicium dedit filio, vt omnes honorificent filium sicut honorificant Patrem.* Et Paulus ad Epheseos primo dicit, Deum dedisse Christo, vt sit caput super omnem Ecclesiam. Et ad Rom. 8. dicit, *Deum prædestinasse homines conformes fieri imagini filii sui*, & addit. *Vt sit ipse primogenitus in multis fratribus*, quod sine dubio conuenit Christo, vt homo est pertinetque ad gloriam eius, hãc ergo etiam intendit Deus in prædestinatione sua, quã per iustificationem exequitur. Denique argumentor in hunc modum, quia omnis

Confirmatur ratione. omnis finis, quem nos sancte, & iuste per nostra opera intendimus, est etiam à Deo intentus, & ordinatus, sed nos per nostram sanctificationem gloriam Christi honestissime intendimus, ergo etiam Deus illam intendit. Maior probatur, tum quia Deus est auctor omnium bonarum actionum, quatenus bonæ sunt, & ita est etiam auctor omnium bonarū intentionum, intendit ergo illas, & consequenter fines earum, tum etiam quia non solum nobiscum operatur, cum propter bonum finem operamur, sed etiam facit nos ita operari, ergo multo magis ipse intendit finem, quem facit nos intendere. Minor etiam certissima est, nam & gratitudinis, religionis, & charitatis ratio nos ad quærendam Christi gloriam inducit. Et fortasse ideo Paulus, secundo Corinth. quarto, legem gratiæ vocat *Euangelium gloriæ Christi*, quia tota illius prædicatio, & actio ad illius gloriam ordinatur.

7. *Æterna vita tertius finis.* Tertia causa finalis à Concilio posita est vita æterna. Quæ est certissima veritas, quia *gratia natura sua est fons aquæ salientis in vitam æternam* Ioan. 4. Vnde hic finis est maxime proprius, & connaturalis, & quasi intrinsecus gratiæ: sicut enim rationalis naturæ finis intrinsecus est naturalis beatitudo eius, ita intrinsecus finis gratiæ est vita æterna, seu beatitudo naturalis, quæ in clara Dei visione consistit, vt in superioribus libris explicando qualitatem gratiæ, & naturam, ac formalem effectum eius, fusius declaratum est. *Notabile.* Hic solum aduertere oportet, sub gratia habituali plures habitus comprehendi, quorum singuli proprios habent fines proximos, propter quos immediate infunduntur, licet respectu omnium vita æterna sit finis communis, & in suo genere vltimus. Hoc patet, quia omnes habitus gratiæ præter illum, qui est in essentia animæ, sunt principia proxima operandi. Vnde vnusquisque illorū est propter suam operationem. Finis enim habitus fidei est actus credendi, & habitus charitatis actus diligendi, & sic de cæteris, quia vero omnes hi actus sunt media ad vitam æternam consequendam, ideo etiam omnis habitus gratiæ ad vitam æternam, tanquam ad finem vltimum, ordinantur.

8. *Discrimen luminis gloriæ habituumq; viæ.* Atque hinc potest differentia notari inter habitus viæ, & lumen gloriæ, quod est propria virtus intellectualis patriæ, nam habitus viæ sunt propter vitam æternam tantum mediate, at vero lumen gloriæ etiam immediate, quia cum sit proxime propter suam operationem, eius tamen operatio est ipsa vita æterna substantialis, ac essentialis, & ita respectu luminis gloriæ finis proximus, & vltimus ipsius coincidunt: idemque est vltimus finis totius gratiæ, quam perfectionem aliquo modo participat charitatis habitus, quatenus eius actus, licet in via exerceri possit, manet etiam in vita æterna, & ad substantiam eius suo modo pertinet. Vnde fieri videtur, vt respectu illius specialis habitus gratiæ, qui est in essentia animæ, vita æterna solum sit finis vltimus, & mediatus, quia non, nisi mediis habitibus operatiuis, in illum tendit, ipsumque consequitur. Nihilominus tamen quatenus hæc gratia est quasi principalis natura, quæ ad illum finem tendit, & cui ratione suę perfectionis debentur virtutes, quibus ille finis comparatur, & attingitur, ideo etiam respectu talis gratiæ vita æterna est, & finis vltimus, in quo quiescit, & suo modo immediatus, cui per se, ac proxime coniungitur: præcipue si verum est, gratiam in omnes actus diuini ordinis, tanquam principale principium per se influere.

9. *Triplex gratiæ finis eius donis adaptari facile potest.* Tandem quæ de his tribus finibus gratiæ diximus, facile possunt ad omnia dona gratiæ applicari, vt ita non solum causa finalis gratiæ, seu iustitiæ habitualis, sed etiam actualis, & omnium donorum gratiæ obiter explicata sit. Omnia enim gratiæ auxilia, & actus eorum Dei gloriam, vt finem principalem, & vltimum respiciunt, vt per se notum est. Secundario vero, & non vltimate omnia referunt ad Christi honorem, & gloriam: nam sicut ipse est omnium auctor in genere principalis causæ meritoriæ, ita etiam est omnium finis sub Deo. Denique omnia propter vitam æternam consequendam tribuuntur, vt per se notum est, & ita vita æterna totius gratiæ tam actualis, quam habitualis causa finalis vltima existit. Vltra hoc vero (quod notandum est) inter ipsas gratias causalitas finalis inuenitur, & inter aliquas est aliquando reciproca, licet sub diuersis rationibus, vel in ordine ad diuersa, quod breuiter sic declaro, quia ad meliorem intelligentiam tertiæ partis, seu causæ à Concilio propositæ conferet. Primo ergo auxilia gratiæ, quæ non sunt proprii actus humani, sed vel concursus, vel motus excitantis gratiæ ad actus ipsos supernaturales, & humanos, tanquam ad proximos fines, referuntur, & mediantibus illis respiciunt iustificationem ipsam, & alios effectus eius vsque ad glorificationem, & sic intelligitur illud Pauli ad Romanos 8. *Quos prædestinauit, hos & vocauit, quos vocauit, hos & iustificauit, & quos iustificauit, illos & glorificauit.* At vero actus proprii humani, & infusi, licet sint fines proximi habituum, vt dictum est, nihilominus ad ipsos etiam habitus, vt ad fines proximos ordinantur, quia vel antecedunt gratiam habitualem, & propter illius infusionem dantur, vel sequuntur illam, & ad eius augmentum, vt ad finem, referuntur. Et ita habitus, & actus mutuo sunt sibi fines, sub diuersis tamen modis, seu rationibus, seu conferendo diuersos actus cum diuersis statibus habituum, vt declaratum est. Quamuis alia etiam ratione possit hæc reciproca habitudo considerari, iuxta vulgarem distinctionem finis in finem, *cui*, vel, *Cuius gratia*: sic enim potentia est propter operationem, cuius gratia confertur, & operatio est propter potentiam, cui adhæret, & quam actuat. Et ad hunc modum licet gratia sit propter vitam æternam, id est, propter visionem beatam, vt propter finem, cuius acquirendi gratia infunditur, nihilominus est finis, *cui*, respectu vitæ æternæ, quia vita æterna datur homini grato ad beatificandum illum, vnde est quasi consummatio gratiæ quoad statum eius, & ita gratiam ipsam, vel hominem, vt illa affectum, tanquam finem, *cui*, respicit.

Atque hæc videntur de hac causa finali sufficere, quia disputare de his finibus secundum se spectatis ad alia loca Theologiæ pertinet, nimirum, de fine gloriæ Dei ad primam partem quæst. 44. de fine gloriæ Christi ad 3. partem quæst. 1. artic. 3. & quæst. 24. artic. 1. & 2. de fine vitæ æternæ ad primam partem q. 12. & 1. 2. quæst. 3. 10. *Causæ finalis expeditio remittitur alio.* Neque hic occurrunt proprie difficultates alicuius momenti. Solum de gloria Dei libet breuem difficultatem ad maiorem materiæ declarationem exponere. Et in primis dubitari potest, quomodo vere, & proprie dicatur gloria Dei esse causa finalis gratiæ, seu iustificationis. *Dubium cū duplici ratione dubitandi.* Et ratio dubitandi esse potest, quia gloria Dei est aliquid distinctum ab ipso Deo, ergo non potest ab ipso Deo, vt finis, intendi. Antecedens patet, quia gloria Dei idem est, quod fama, seu notitia sui, quam Deus apud alios habet cum laude coniunctam, & consequenter est aliquid creatum denominans extrinsece Deum, est ergo aliquid distinctum à Deo. Consequentia vero prior probatur, tum quia Deus non operatur, vt aliquid sibi acquirat, si autem communicando hominibus gratiam, gloriam sibi consequi intenderet, iam propter aliquid sibi acquirendum operaretur, quod est absurdum, quia Deus bonis nostris non indiget: tum etiam quia alias Deus nō faceret omnia propter semetipsum, quandoquidem gratiam confert propter aliquid à se distinctum. Secundo augetur difficultas circa gloriā Christi, nam gloria Christi, vt hominis, multo magis est extrinseca Deo, quam propria gloria, ergo non potest illam intendere, vt finem in iustificatione hominum, quia non

non potest aliquid velle propter rationem extrinsecam, sed tantum propter bonitatem suam, ergo gloria Christi non potest esse causa finalis gratiæ. Probatur consequentia, quia gratia non postulat natura sua talem causam finalem, sed nec illam habet ex intentione, & ordinatione Dei, vt probat ratio facta, ergo non est, vnde illam habeat, cum gratia sit proprius effectus solius Dei.

11. *Solutio dubij.*

Ad primum facilis est responsio, si attendamus ad distinctionem finis, *cuius*, & *cui*, & ad subdiuisionem finis, *cuius*, in formalem, & obiectiuum, vel, vt alii loquuntur in finem, *qui*, & *quo*, seu in adeptionem, & rem adeptam. Hæ namque rationes finium in Deo, vt communicante per gratiam naturam suam, & bonitatem, inueniuntur, & seclusis imperfectionibus spectandæ sunt. Deus enim, etiam respectu suarum actionum, est finis quasi obiectiuus, cuius gratia Deus operatur, & ideo necesse est, vt ibi etiam interueniat aliquid per modum finis formalis, & quasi adeptionis, quæ sit aliquid extra Deum, quia non potest Deus rationem finis exercere, nisi in ordine ad aliquam actionem ad extra, & in vniuersum non potest finis, *qui*, à fine, *quo*, in assecutione separari. Dixi autem excludendas esse imperfectiones, quia Deus non operatur propter se, vt sibi aliquam perfectionem acquirat, sed potius, vt suam perfectionem aliis communicet, & ideo respectu illius non habet locum finis, vt adeptio, si nomine adeptionis consecutio alicuius perfectionis, vel commoditatis intelligatur, latius vero sumpta adeptione pro quauis actione, vel operatione, per quam intentio finis expletur, sic optime Deo, vt operanti propter se, vt propter finem, adeptio finis attribuitur, respectu cuius Deus ipse est finis, *qui*, seu adeptus cum proportione.

12. *Ratio.1.diss-soluitur.*

Sic ergo ad priorem difficultatem concedimus, gloriam Dei esse aliquid extra Deum, nam in vniuersum gloria proprie sumpta, & iuxta primæuam vocis significationem bonum extrinsecum est, respectu eius, cuius est gloria, vt iam supposuimus, estque vulgare apud omnes. Nihilominus tamen potest Deus gloriam suam intendere, vt finem, quia non intendit illam, vt finem *qui*, sed vt *quo*, quod non solum non repugnat, sed necessarium est, vt dixi. Declaratur hoc in propria materia, de qua tractamus: nam Deus per sanctificationem hominis intendit suam bonitatem excellenti quodam modo communicare, bonitas ergo eius, & natura infinita, vt communicabilis, & participabilis à creatura intellectuali tali modo est finis, quasi obiectiuus illius operationis, ipsa vero hominis sanctificatio est quasi adeptio, qua Deus assequitur, quod sub ea ratione intendit, nam per illam actionem fit, vt bonitas eius sit actu communicata modo excellenti à se intento. Rursus hæc communicatio vlterius tendit ad manifestandam homini Dei bonitatem, vt per eam notitiam Deum glorificet, & laudet, sub qua etiam ratione Deus etiam est finis, *qui*, intentionis, vtique tanquam obiectum manifestandum, laudandum, & glorificandum: ipsa vero notitia cum laude, quæ est gloria, est veluti assecutio, & adeptio illius finis. Et ita dum Deus communicat gratiam propter suam gloriam, propter se ipsum illam communicat, tanquam propter finem obiectiuum, & vltimum, licet simul necessario intendat aliquid extra se, vt consecutionem, vel adeptionem illius finis.

13. *Gloria quā Deus homini intendit magis bona homini, quam Deo.*

Neque inde fit, Deum dare homini gratiam, vt per eam aliquid sibi acquirat, quia illa gloria sui, quam intendit, magis est bonum hominis, quam ipsius Dei. Nam, vt recte dixit Augustinus tractatu 58. in Ioannem. *Nobis expedit illum nosse, non illi.* Imo addit Diuus Thomas. 2.2. quæst. 132. art. 1. ad 1. quod *Deus suam gloriam non quærit propter se, sed propter nos*, vbi Caietanus intelligit, particulam, *propter*, non denotare causam finalem, sed terminum vtilitatis. *Nam Deus* (inquit) *gloriam suam, & omnia vult propter se, tanquam finem omnium: nos autem sumus, ad quorum vtilitatem Deus quærit suam gloriam.* Addi vero potest, quod diuina gloria dupliciter considerari potest, primo, vt est in homine, & illum perficit, & sic pertinet ad bonum commodi, seu vtilis, & sic est propter hominem etiam sub aliqua ratione finis, nimirum, cui talis perfectio intenditur: alio modo spectatur illa gloria, vt habet habitudinem ad Deum, eumque denominat cognitum, & laudatum, & sic Deus ipse est finis non solum propter quem, sed etiam cui illa gloria procuratur.

Dupliciter diuina gloria consideratur.

Vnde aliqui gloriam hanc vocant bonum extrinsecum Dei, nam in hominibus gloria bonæ famæ inter bona, licet extrinseca, computatur. Neque intendere, vel acquirere tale bonum Deo repugnat, quia nullam mutationem in eo facit. Nihilominus melius dicitur tale bonum, respectu Dei solum esse bonum quoddam honestum, & decens Dei maiestatem, vt in relect. 1. insinuaui. Nam in hominibus istæ denominationes extrinsecæ nulla vera bona iure censerentur, nisi essent vtilia, etiam ad intrinseca, quia ergo gloria hæc nullam vtilitatem Deo affert, non potest proprie aliquod bonum eius censeri, est autem bonum per se honestum, & Deum decens, & ideo recte potest ab ipso intendi modo declarato. Sicut etiam communicatio bonitatis suæ à Deo est per se intenta, non quia sibi sit aliquod bonum etiam extrinsecum, sed quia est quid decens, ac suæ bonitati consentaneum. Vnde etiam obiter intelligitur, ipsammet vitam æternam, quatenus in visione beata consistit, & esse gloriam Dei, & beatitudinem nostram, ac proinde eo ipso, quod vita æterna est causa finalis gratiæ, etiam gloriam Dei esse causam finalem eiusdem gratiæ. Imo licet vita æterna respectu nostri sit vltimus finis, tanquam adeptio finis vltimi obiectiui, nihilominus respectu Dei est referibilis in vlteriorem finem, quia beatitudinem nostram magis, vt gloriam Dei, quam vt bonum nostrum æstimare debemus, nam eodem modo, & sub eadē ratione magis à Deo intenditur.

Atque hæc doctrina cum proportione applicanda est ad alteram difficultatem de gloria Christi, seruanda tamen est differentia inter illam, & gloriam Dei. Nam gloria Dei non in alterum, quam in Deū ipsum refertur, gloria autem Christi referenda est in ipsius Dei gloriam, vt sic omnia in Deum, tanquam in finem vltimum referantur. Atque hoc modo non repugnat, Deum extra se intendere aliquid, vt finem non suum, sed suorum effectuum. Neque etiam est verum, Deum nihil extra se velle propter bonitatem, vel rationem creatam, nam licet omnia velit vltimate propter suam bonitatem, proxime potest etiam velle creaturas propter bonitatem, vel rationem creatam, vt in dicta Relect. 1. probaui, & accurate, ac docte disputat nouus Ægidius lib. 1. de Fine q. 14. art. 1. §. 4. Sic igitur voluit, & ordinauit gratiam conferre hominibus propter gloriam Christi, vt inde maior etiam gloria sibi accresceret, iuxta illud. 1. Corinth. 3. *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus vero Dei.* 14.

Resolutio secundæ rationis dubitandi.

Ægid. de Præsentat.

CAPVT II.

Vtrum gratia veram causam materialem habeat, & ideo per creationem non fiat.

POst finalem causam gratiæ dicendum sequebatur de efficiente, tamen quia necessarium prius est explicare modum effectionis eius, qui ex cognitione materialis pendet, quoniam hæc duo inter se connexa sunt, ideo illa in hoc capite declaranda præmittimus. Supponendo in primis id, quod per se clarum est, indigere gratiam aliqua efficiente causa, ac proinde habere illam, quia est quid creatum, vt supra ostensum est. Item quia est quid temporale, quod nunc est, & antea non erat, ergo necesse est, vt per aliquam 1.

Efficientis causa gratia eget.

quam efficientiam fiat. Explicandum igitur superest, qualis sit ista efficientia, hoc autem pendet ex cognitione causæ materialis, & ideo simul illam inquirimus. Supponimus secundo, non esse sermonem de causa materiali corporea, qualis esse solet in rebus, quas materiales vocamus: nam constat, gratiam esse formam immaterialem, quæ hoc modo à materia non pendet. Tractamus ergo de causa materiali, vt de se abstrahit ab hac materia sensibili, & potest inueniri in substantiis, & rebus spiritualibus, quantum ad eas mutationes, quarum sunt capaces, sicut intellectus est causa materialis actuum, vel habituum, qui in ipso recipiuntur, & ad æquiuocationem tollendam solet hæc causa subiectiua vocari, quæ vox à materiali, & spirituali subiecto abstrahit, tamen quia in vtroque eadem formalis ratio causæ inuenitur vtrunque sub materiali causa comprehenditur.

De causa subiectiua, seu materiali nō corporea est sermo.

2. In hoc ergo sensu fuit opinio valde communis antiquorum Theologorum, gratiam non habere causam materialem suæ productionis: nam docuerunt gratiam fieri per creationem, creatio autem excludit materialem causam, illud enim creatur, quod fit ex nihilo, id est, ex nullo subiecto. Hæc sententia in primis sumitur ex Alensi 2. parte quæst. 9. membr. 8. Sed nititur in generali fundamento valde falso, quod omnis forma substantialis creatur. Idem sentit specialiter de gratia. 4. p. q. 5. membr. 3. §. 2. & 3. Deinde multi scholastici idem docuerunt in 2. dist. 26. præsertim Bonauent. artic. 1. q. 2. & 4. circa finem, Richard. artic. 1. quæst. 2. & vterque idem tradit in 4. dist. 1. ille artic. 1. q. 4. hic artic. 4. q. 1. vbi plures idem tradunt, & supponunt. Scot. q. 5. Gabr. q. 1. art. 2. Maior q. 1. ad 4. Aliacus q. 1. art. 2. Palud. quæst. 1. n. 23. & 28. Capreolus q. 1. art. 3. ad argumenta Scoti contra 3. conclusionem Argentin. q. 1. art 3. Ledesma 1. p. 4. q. 3. artic. 1. in principio, Soto dist. 1. q. 3. artic. 1. late, & lib. 2. de Natura, & gratia cap. 9. & Vega lib. 7. in Trident. cap. 3. Henric. quodlib. 4. q. 37. Ferrariens. 4. contra gent cap. 57. Idem sentit Conrad. 1. 2. q. 112. artic. 1. licet q. 110. art. 2. aliter sentire videatur. Nonnulli vero ex his auctoribus, vt Paludan. & Soto, dicunt, gratiam concreari potius, quam creari, quibus fauet D. Thomas q. 27. de Veritate artic. 3. ad 9. Alii dicunt, increari, vt Conrad. Alii non ipsam creari, sed hominem secundum ipsam creari, vt loquitur D. Thomas q. 110. artic. 2. ad 3. Alii denique dicunt, non creari, sed in eius productione aliquid de creatione misceri, quomodo loquitur Caietanus 3. parte, quæst. 62. art. 1. & 1. 2. q. 112. art. 1.

Antiqua opinio.

3. Fundamentum huius sententiæ esse potest. Primo quia Scriptura videtur ita loqui Psalm. 50. *Cor mundum crea in me Deus*, & ad Ephes. 2. *Creati in operibus bonis*, & cap. 4. *Induite nouum hominem, qui secundum Deum creatus est*, & Galat. 5. *In Christo Iesu neque circuncisio aliquid valet, neque præputium, sed noua creatura.* Secundo quia hæc gratia dicitur fieri in nobis à Deo per infusionem, quod autem infunditur, non educitur de potentia subiecti, cui infunditur, ergo hæc gratia, non fit per eductionem, ergo fit per creationem, quia inter hæc duo non est medium. Et inde etiam concluditur, non habere gratiam causam materialem suæ productionis, quia materialis causa solum concurrit ad eductionem formæ, & ideo anima rationalis non habet causam materialem suæ productionis, quia non educitur. Tertio quia anima non habet naturalem potentiam ad gratiam, ergo non continet illam in potentia, ergo nec gratia potest educi de potentia animæ, quia nihil educitur, nisi ex illo, in quo continetur aliquo modo, neque etiam anima esse potest causa materialis productionis gratiæ, quia materia non est causa formæ, nisi in quantum in potentia continet illam: quod si anima non est talis causa, profecto nulla alia excogitari potest.

Probatur 1. ex Scriptura. *2. Ratione.* *Tertio.*

4. Nihilominus tanquam certum statuo, gratiam habere propriam aliquam causam materialem, à qua in suo esse per se, & ex natura sua pendet. Hanc assertionem sumo in primis ex Cōcilio Tridentino sess. 6. cap. 7. & can. 11. quatenus asserit, gratiam ita nobis infundi, vt nobis inhæreat: nam forma inhærens à subiecto pendet, tanquam à causa materiali, vt est per se notum. Vnde etiam concluditur ratio, quia gratia ex natura sua non est forma subsistens, alias non posset aliam formam substantialem informare: est ergo forma accidentalis animā vere informans, ergo est forma ex natura sua pendens à subiecto in suo esse, non pendet autem ab anima, nisi vt à causa materiali, ergo necesse est, vt quoad suum esse, & conseruari veram causam materialem habeat. Hac enim ratione dicuntur formæ rerum corporalium, & accidentia omnia habere causam materialem, quia in suo esse pendent à subiecto. Item quia illa dependentia est realis per se, & physica, ergo pertinet ad aliquod genus causæ veræ, ac propriæ, non potest autem esse alia, nisi materialis, vt per se constat, ergo.

Assertio certa. *Ratio.*

5. Ex hoc fundamento infero primo, gratiam non solum habere propriam materialem causam sui esse, seu conseruationis, sed etiam sui fieri, seu productionis. Probatur, quia vt dictum est, non minus pendet in fieri, & productione sua à subiecto, in quo fit, quam in esse, & conseruari, ergo subiectum illud non minus est causa materialis productionis gratiæ, quam conseruationis, seu esse illius. Consequentia patet ex ratione facta, quod illa dependentia est per se, & pertinet ad aliquod genus causalitatis. Antecedens vero ex eodem fundamento est euidens, tum quia productio rei est consentanea esse illius, vnde si forma pendet in esse à materia, multo magis in fieri, tum etiam quia esset miraculum, gratiam producere sine concursu subiecti, sicut & conseruare, tum denique quia propter hanc rationem omnes formæ substantiales materiales, & omnia accidentia pendent in fieri à subiecto, seu materia, quia pendent in esse, idem ergo de gratia dicendum est.

Primũ corollarium.

6. Ex quo infertur secundo, in productione gratiæ non esse distinguendas duas actiones, vnam, qua accipit esse, aliam, qua accipit inesse, qua distinctione vti solent aliqui ex Theologis, vt videri potest in Bonauentura supra, & Alexandro Alensi. 4. parte, quæst. 5. membr. 5. § 3. Probatur autem illatio, seu assertio primo ex productione tam formarum materialium, quam omnium accidentium, omnia enim vnica actione producuntur, & vniuntur subiectis, vt ex Metaphysica suppono, ergo idem est de gratia. Probatur consequentia, quia ipsa est accidens, & ille modus productionis connaturalis est accidentibus. Vnde non refert, quod gratia sit excellentius accidens, quia secundum totam illam excellentiam non transcendit ordinem accidentis, ergo secundum illam etiam participat eundem modum productionis. Secundo argumentor ex differentia inter animam rationalem, & gratiam, anima enim rationalis producitur actione distincta ab illa, per quam vnitur quia subsistens est, & informans, gratia autem non est subsistens, sed tantum inexistens, & informans, ergo non est producibilis ex natura sua per actionem distinctam ab illa per quam animæ vnitur. Tertio si ibi essent duæ actiones, prior esset illa, quæ terminaretur ad esse gratiæ, quam quæ terminaretur ad inesse, vt per se constat, consequens autem falsum est, tum quia in gratia non est esse natura sua separabile ab inesse, alias esset esse substantiale, & independens à subiecto, tum etiam quia alias, ablata posteriori actione, posset naturaliter manere prior, & consequenter non necessario desineret esse gratia per separationem à subiecto, quod falsum esse manifestum est.

2. Corollarium. *Probatur primo.* *Formæ accidentales & substantiales materiales eadē actione, qua producuntur, vniuntur.* *Occursus euasionis.* *Secundo.* *Tertio.*

7. Et hinc infero tertio, gratiam non prius natura existere, quam inhæreat, nec prius natura fieri, quam vniatur animæ. Ita recte intulit de omnibus materialibus

Tertiũ corollarium.

rialibus formis Scotus in 4.d.1.q.1. §. *Ideo*, concluſ. 2. Idemque eſt de omnibus accidentibus, prout connaturali modo fiunt, quia nō poſſunt prius natura eſſe, quam fieri, vt per ſe patet, nec poſſunt prius natura fieri ab agente, quam à ſubiecto cauſentur, ergo non poſſunt prius natura cauſari à ſubiecto, quam illi vniantur, ergo de primo ad vltimum nō poſſunt prius natura eſſe, quam inſint ſubiecto, ſeu vniantur illi. Et hæc ratio eodem modo in gratia procedit, quia non minus pendet ab anima ex natura ſua, quam formæ materiales à materia, vel accidentales à ſubiecto, vt late probaui in tertio tomo in 3. p. diſput. 9. ſect. 1. vbi aliis rationibus eandem doctrinam confirmaui, ſimulque ſententiam quandam impugnaui, quæ in omnibus formis creatis dicit, præcedere ordine naturæ emanationem à ſolo Deo (quam vocant dependentiam eſſentialem) ante actionem cauſæ ſecundæ educentis formam de potentia ſubiecti. Nam

Repugnantia detegitur.

(præter alia) inuoluitur in illis verbis repugnantia, quia ſi forma præexiſtit per actionē ſolius Dei, poſtea non educitur, ſed vnitur, ac proinde creata ſupponitur. Vnde facile etiam reſpondetur Durando in 2.

Durando fit ſatis.

d.1.q.4. ad vlt. qui de omnibus formis materialibus dixit, prius natura exiſtere, quam vniantur materiæ, quia vnibilia (inquit) ſupponuntur vnitioni. Reſpondetur enim, hoc eſſe verum, quando actio eſt mere vnitiua, vt eſt in generatione hominis vnio animæ ad corpus, non vero in actione, quæ eſt productiua, ſeu eductiua formæ, nam ipſa vnitio eſt quaſi via ad eſſe formę, quæ vnitur, & ideo non poteſt talis forma prius eſſe, quam vniatur, nec per aliam actionem fieri, niſi per eam, per quam vnitur, alias (vt dixi) non fieret per eductionem, quia quod educitur, non ſupponitur eſſe in actu, ſed in potentia tantum, alias nō penderet talis forma in ſuo eſſe à ſubiecto, & conſequenter ſeparata ab illo naturaliter conſeruaretur.

Effugium Durandi.

Reſpondet Durandus, negando ſequelam, quia multa ſunt inſeparabilia duratione, quorum vnum eſt prius natura alio. Sed hoc habet locum, vbi inſeparabilitas oritur tantum ex naturali dimanatione poſterioris à priori, vt in eſſentia, & paſsione, nō autem vbi inſeparabilitas debet fundari in naturali dependentia, vt in præſenti. Vnde recte ſequitur, ſi forma non pendet in fieri à ſubiecto, ſed tantum in vniri, non pendere in eſſe ab illo, ac ſubinde poſſe eſſe ſine illo, ergo è contrario forma, quæ pendet à ſubiecto in conſeruari, pendet etiam in eſſe, vnde impoſsibile eſt, vt naturaliter prius ſit, quam inſit: idem ergo de forma gratiæ dicendum eſt.

8. Quarto concludo ex dictis, gratiam non produci

4. Corollarium commune.

per creationem, quæ nunc eſt opinio communis, & ſine dubio ſequitur ex principio admiſſo à Scoto: vnde miror, illationem non vidiſſe. Eandem aſſertionem tenet Caietanus 3.p. q.62.art.1. & 1.2.q.110.art.2. ad 3 & q.112. art. 1. & ibi Medina, & alii Moderni, & Valent.diſp.8.q.4. punct.2. Et ſumitur ex D.Thoma in eodem loco, & clarius ex q.110. art.2. ad 3. vbi expreſſe dicit, gratiam non creari. Addit vero hominem ſecundum illam creari: ſed conſiderata ratione, quam ſubiungit, facile intelligitur ſenſus, dicit enim

Diſcrimen inter creationem, & iuſtificationem.

hominem ſecundum gratiam creari, quia ex nullis meritis ſuis illam recipit, loquitur ergo morali modo, non phyſico. Vnde q.113. artic.9. diſtinguit opus creationis ab opere iuſtificationis, dicitq; opus creationis in hoc excedere opus iuſtificationis, quia eſt ex nihilo, ac ſubinde neque eſſe, neq; in ea miſceri creationem. Et ideo licet in multis locis doceat, creaturam non poſſe eſſe inſtrumentum creationis, vt 1. p.

Creatura poteſt aſſumi ad producendam gratiam.

q. 45. artic. 5. in aliis nihilominus fatetur creaturam poſſe eſſe inſtrumentum productionis gratiæ. 3. p. q. 62. art.1. & in 4.d.1.q.1. art.4. ergo ſupponit, productionem gratiæ non eſſe creationem. Denique in 1.

Gratia educitur, nō creatur.

p. q 45. art. 4. dixit, *Creari eſſe proprium rerum ſubſiſtentium*, vnde cum gratia non ſit forma ſubſiſtens, non eſt terminus creationis ex ſententia Diui Thomæ.

Poteſtq; ad hanc ſententiam confirmandam non immerito induci teſtimonium Pauli. 2. Corinth. 3. 9.

Confirmatur.

Nos autem reuelata facie in eandem imaginem transformamur, &c. addita ponderatione Auguſtini libr. 15. de Trinit. cap.8. dicentis. *Transformamur ergo dicit de forma in formam, mutamur, atque tranſimus de forma obſcura in formam lucidam, quia etſi obſcura, imago Dei eſt, & ſi imago, profecto etiam gloria, in qua homines creati ſumus.* Et infra. *Quæ natura in rebus creatis excellentiſſima, cum à ſuo creatore ab impietate iuſtificatur, à deformi forma formoſam transfertur in formam.* Et concludit. *Quod vero adiunxit. Tanquam à Domini ſpiritu, oſtendit, gratia Dei nobis conferri tam optabilis transformationis bonum.* Ex quibus verbis tale concluditur argumentum. Gratia producitur per transformationem hominis, ergo non per creationem ipſius gratiæ. Antecedens patet, quia gratia fit per iuſtificationem, iuſtificatio autem eſt quædam hominis transformatio, teſte Auguſtino, vel etiam Paulo, nam licet Paulus loquatur

1. Ratio fit.

de tranſitu à ſtatu viæ ad ſtatum patriæ, vel in via ab ſtatu imperfectæ fidei ad illuſtriorem ſtatum, eadem eſt ratio de tranſitu à ſtatu culpæ ad ſtatum gratiæ, vt optime Auguſtinus conſiderauit. Prima vero conſequentia probatur, quia transformatio non eſt creatio, ſed propriiſsima mutatio, vt ex vi verbi, & ex philoſophia manifeſtum eſt.

Transformatio non eſt creatio.

Vnde argumentor ſecundo, quia creatio eſt actio, 10. per quam res tota fit ſine concurſu proprio cauſæ materialis, ſic enim dicitur eſſe productio ex nihilo, id eſt, ex nullo ſubiecto, vel (quod perinde eſt) ex nullo ente præſuppoſito ex parte termini, vt in Metaphyſic. diſput. 20. à principio late declaraui, ſed gratia producitur ex præſuppoſito ſubiecto, tanquam ex materiali cauſa illius, vt oſtenſum eſt, ergo eius productio non eſt creatio. Et confirmatur, quia

Secūda ratio philoſophica.

actio illa per quam gratia vnitur animæ, nō eſt creatio, vt omnes fatentur, & eſt per ſe clarum: nam etiam actio vnitiua animæ ad corpus, imo & humanitatis ad Verbum non eſt creatio, tum quia illa non tendit ad dandum eſſe rei non habenti vllum eſſe, ſed ad componendum quoddam eſſe ex rebus præexiſtentibus, & habentibus aliquod eſſe. De ratione autem creationis eſt, quod tendat ad dandum eſſe abſolute. Vel, vt alii loquuntur, eſt productio entis, in quantum ens, quia ex parte termini nullam rationem entis exiſtentis ſupponit, vt in diſputat. 20. Metaphyſ. ſect. 2. n. 28. & ſequentib. declaraui: tum etiam quia actio pure vnitiua fit ex præſuppoſito ſubiecto, ſed oſtenſum eſt, actionem productiuam gratiæ non eſſe diſtinctam ab vnitiua, ſed gratiam per eandem produci, per quam vnitur, ergo etiam actio productiua gratiæ non eſt creatio.

Confirmatio.

Actio vnitiua humanitatis ad Verbū non eſt creatio.

Creationis eſſentia.

Actio vnitiua in quo conſiſtat.

Tertio argumentatur Caietanus 3. p. q.62. artic.1. 11. à contrario, quia gratia non annihilatur, quando corrumpitur, ergo nec creatur, quando producitur. Conſequentia patet, quia contrariorum eadem eſt ratio. Antecedens autem ſumitur ex D. Thoma 1. p. q.104. artic. 4. vbi vniuerſaliter dicit, tam in operibus gratiæ, quam naturæ non interuenire annihilationem, & in ſolut. ad 3. id ſpecialiter affirmat de accidentium corruptione, & ratio eius æque procedit in gratia. Quia gratia deſinit eſſe ex vi ſeparationis à ſubiecto, & ita quod primo deſtruitur, eſt compoſitum, quod gratum appellamus, illa autem deſtructio non eſt anihilatio, cum maneat ſubiectum, ergo non deſtruitur gratia per anihilationem, ſed quaſi per quandam accidentalem corruptionem ſicut deſinit lumen per abſentiam ſolis, & non anihilatur. Contra hanc vero rationem obiici poſſunt verba D. Thomæ in 2. d. 26. artic. 2. dicentis. *Gratia cum corrumpitur, ſimul etiam in nihilum redit.* Propter quæ verba gratiam anihilari dixit Ferrar. dicto cap. 57. Idemque docuerunt in 2. diſt. 26. Richard. q. 3. ad 2. & Bonauent. q. 4. vbi idem dicit de lumine, vel ſpecie viſibili. Idem tradunt de chari-

Argumentum Caietani.

Gratia non anihilatur.

Obiectio Thom.

charitate Gabriel in 1. d. 17. q. 4. artic. 3. dub. 3. & Scotus in 4. d. 16. q. 3. in 3. probat. primæ conclusionis. Sed isti supponunt, gratiam, cum definit, non manere in potentia animæ, item supponunt creari, vtrunque autem falsum est. Verba autem D. Thomæ recte exponit Conrad. 1. 2. q. 110. artic. 2. circa ad 3. intelligenda esse lato modo, quia gratia cum desinit, totum suum esse amittit, ita vt nulla pars eius maneat. Sic enim idem D. Thom. in 4. d. 11. q. 1. art. 2. ad 1. & 5. dicit, formam corrupti anihilari, nisi quatenus manet in potentia in suo subiecto.

Expositio Conradi.

12. Vltimo argumentor, quia productio actuum gratiæ, etiam visionis beatificæ, non est creatio, ergo neque infusio habituum gratiæ est creatio. Antecedens certum est apud omnes, quia illi actus efficiuntur à nobis cũ auxilio gratiæ, nos autem nihil creare possumus, etiam cum auxilio gratiæ. Consequentia vero probatur, quia illi actus sunt qualitates supernaturales. Nec refert, si dicatur, non esse æque perfectas, hoc enim parum refert, satis est enim, quod sint eiusdem ordinis, & in tota substantia sua supernaturales, vt supra ostensum est. Vnde etiam in hoc conueniunt cum habitibus, quod non recipiuntur in anima, vel potentiis eius, nisi secundum suam capacitatem obedientialem, quia vero ita fiunt in illa, vt ab illa pendeant in fieri, & esse tanquam à subiecto, & materiali causa, satis est, vt non creentur, ergo idem est satis in habitibus per se infusis, nam hoc est, quod formaliter opponitur creationi, & quod hoc fit in entitate magis, vel minus perfecta, vel facta à solo Deo, aut simul à potentiis ipsis, non variat rationem mutationis; seu transformationis à creatione distinctæ.

Vltima ratio. *Euasio ruit.*

13. Atque ex his tandem infero, simpliciter dici posse, & debere, gratiam educi de potentia obedientiali animæ, seu subiecti, in quo immediate fit. Debetque cum proportione hoc applicari ad omnes habitus gratiæ, quibus communia sunt omnia, quæ diximus, gratia ergo sanctificans educitur immediate de essentia animæ, & illa est propria causa materialis eius, habitus fidei ex intellectu, charitas ex voluntate, & sic de reliquis. Ratio est, quia educi ex aliquo subiecto nihil aliud est, quam fieri in illo cum concursu materiali eius, nam hoc est fieri ex illo, sed ita fit gratia ex anima, ergo merito dicitur de potentia illius educi. Præterea productio gratiæ re vera est quædam accidentalis, & spiritualis generatio, & ita vocatur in Scriptura regeneratio, ergo per illam non fit per se primò gratia, sed gratum, gratia vero consistit ex præsupposito subiecto, ergo educitur de potentia illius. Denique Philosophia non cognoscit medium inter creationem, & eductionem, cum ergo exclusa sit à gratia creatio, necessario sequitur eductio.

Vltimum Corollariũ. *Gratia educitur de potentia animæ.*

14. Vnde modus ille loquendi, quod gratia non creatur, sed concreatur, si in hoc sensu vsurpetur, vt ille sit quasi nouus modus productionis gratiæ medius inter creationem, & eductionem, non recte dicitur, neque verum sensum habere potest, quia neque talis actio media excogitari potest respectu formæ, quæ de nouo producitur. Quod ideo dico, quia respectu compositi potest esse actio vnitiua tantum extremorum, & neutrius eductiua, vel creatiua, tamen illa etiam non est concreatio, sed vel generatio, vel productio per se totius cõpositi. Deinde explicatur in hunc modum, quia concreatio vnius supponit creationem alterius. Duobus autem modis potest creatio sumi, scilicet, proprie, & late, id est, vel prout significat productionem ex nihilo, vel prout significat productionem quancunque, per quam per se fit ens creatum, & eisdem duobus modis potest dici aliquid concreari. Priori ergo modo sicut non creatur gratia, ita nec concreatur, quia concreatio supponit, vel inuoluit creationem. Posteriori autem modo dici potest gratia concreari, & ita loquitur D. Thom. dicta q. 27. art. 3. ad 9. & 1. p. q. 45. art. 4 vbi non solum de gratia, sed de omnibus formis non subsistentibus dicit, non creari, sed concreari. Iste autem modus concreationis non excludit veram eductionem, vt patet in aliis formis, & idem est in gratia, quia actio, per quam gratia comproducitur, non est creatio, sed spiritualis regeneratio hominis grati. Priori vero modo solet gratia dici cõcreari, quando simul fit cum re ipsa, quæ creatur, vt fuit in Angelis, tunc enim particula, *con*, dicit respectum ad propriam creationem, ille autem respectus est simultatis, & concomitantiæ quoad durationem, non vero dicit emanationem, vel propriam productionem termini formalis. Et ideo non accommodatur concreatio in illo sensu productioni gratiæ, quæ multo post creationem animæ fit, quia tunc productio gratiæ, & creatio animæ non simul sunt. Dicunt vero aliqui, etiã nunc posse vocari concreationem per respectum ad conseruationem animæ, cum qua simul est productio gratiæ, Sed ille est improprius loquendi modus, & non vsitatus, quia licet actio, qua conseruatur anima, sit eadem creatio continuata, tamen post primum instans non consueuit appellari concreatio: multoque minus productio formæ post multum tempus in tali subiecto productæ denominatur concreatio propter concomitantiam conseruationis subiecti, quia particula, *con*, re vera denotat concomitantiam respectu creationis totius (vt sic dicam) seu ab initio emanationis suæ. Quicquid vero sit de istis loquendi modis, certum est, denominationem illam concreationis non excludere veram rationẽ eductionis respectu gratiæ, neq; veram rationem productionis per modum accidentalis generationis respectu personæ, vel animæ gratæ.

Concreatio reijcitur. *Creatio sumitur dupliciter.* *Mens Diui Thom. explicatur.* *Aliorũ placitum.*

Deniq; nõ possunt verbis eludere veritatem hanc, qui dicunt, productionem gratiæ non esse vocandam eductionem, sed inductionem gratiæ in animam, & hanc volunt esse mediam inter creationem, & eductionem, & perinde est, quod alii vocant infusionem, vel specialem influxum Dei. Sed hæc omnia verba, & similia, vel necessario includunt eductionem, vel intelligi non possunt, nisi præuia creatione. Quia nihil inducitur, vbi non erat, nisi saltem ordine naturæ supponatur esse, vt anima hominis, vel per ipsam inductionem ibi fiat, vt anima equi, si ergo gratia inducitur in animam, vel debet supponi esse, & ita prius natura esse, quã inhæreat, quod falsum esse ostensum est, vel debet per ipsam actionẽ accipere esse, & hoc est educi. Et idem est de verbis infundẽdi, vel influendi, & similibus. Solum ergo recte vsurpantur illa verba ad significandum, hanc productionem gratiæ esse altioris ordinis, & à solo Deo fieri posse supra naturam, quod totum esse potest cum eductione, vt declaratum est. Vnde tandem constat productionem gratiæ non solum non esse creationem, verum etiam nihil creationis in illa misceri, quia solum est actio simplex productiua compositi per eductionem formæ, quæ etiam est comproductio illius, quæ actio supponit quidem actionem creatiuam, vel cõseruatiuam subiecti gratiæ, at hoc non pertinet ad propriam productionem gratiæ, & in omni eductione formæ reperitur, quia in omnibus creatio, vel conseruatio materiæ supponitur. 15.

Inductio gratiæ refellitur. *In productione gratiæ nihil creationis miscetur.*

Ad testimonia Scripturæ, quæ loquuntur sub verbo, *creandi*, responderi ex dictis posset, sæpe hoc verbũ sumi in Scriptura pro verbo, *faciendi*, & in secundo testimonio superius citato videtur id clarum, nam opera bona, quæ à nobis fiunt, manifestum est, nõ fieri per creationem, & tamen de illis dicitur, *Creati in operibus bonis*. Deinde duo significantur in his locis, vnum est productionem gratiæ esse proprium opus Dei, sicut est creatio. Sicque Basil. in Psalm. 32. dixit creationem in sacris voluminibus solere accipi pro transmutatione in potiorem partem. Et ita exponit illud 2. Corinth. 5. *Si qua ergo in Christo noua creatura, vetera transierunt.* & illud ad Ephes. 2. *vt duos condat* (seu *crearet*, vt ipse legit) *in vnum nouum hominem*, 16.

Scriptura exponitur.

hominem, & similiter illud eiusdem Psalmi, *Ipse mandauit, & creata sunt*, exponit, *de secunda per Christi gratiam regeneratione*. Et eodem modo exponit illa verba, *Cor mundum crea in me Deus*. Homil. 9. *Quod Deus non sit auctor malorum*, ante medium. Et eisdem modis exponi possunt cætera testimonia à nobis citata. Vel secundo illo verbo denotatur, fieri in nobis gratiam ex nihilo moraliter, id est, ex nullo merito, vt interpretatur D. Thomas dicta q. 118. artic. 2. ad 3. & sumpsit ex Augustino lib. de Gratia, & liber. arbit. cap. 8. & in id Psalm. 144. *Et iustitia tua exultabunt.*

Ad secundū. Ad secundum de verbo *infusionis*, respondetur etiam per illud significari, infundi gratiam supra ordinem, & debitum naturæ, non vero quod fiat sine materiali concursu ipsius animæ, & hoc modo D. Thomas q. 3. de Potent. artic. 8. ad 3. cum dixisset gratiam non creari, quia non est forma subsistens, adiungit. *Infusio talis gratiæ accedit ad rationem creationis, quia non est ita ex potentia materiæ, vt possit educi in actu per causam naturalem.* Significatur ergo illo verbo, esse supernaturalem productionem. Et eodem modo intelligendum est, quod idem D. Thomas dixit in 4. d. 1. q. 1. artic. 4. quæstiuncul. 1. ad 5. gratiam fieri per modum influentiæ, nam influentia non excludit concursum causæ materialis.

Ad tertiū. Ad tertium deductione respondeo, solum concludere, gratiam non educi de potentia naturali animæ: nihilominus tamen educi potest de potentia obedientiali, nam sicut anima per naturam suam est capax gratiæ, teste Augustino de Prædest. Sanctor. cap. 8. ita è conuerso gratia ex natura sua postulat recipi, & fieri in subiecto capaci, ad quod dicit habitudinem sibi connaturalem. Atque hoc satis est, vt vere dicatur educi de potentia animæ, quanuis hæc eductio sit alterius rationis ab eductione mere naturali.

CAPVT III.

Vtrum solus Deus sit causa efficiens gratiæ?

1. *Sensus quæstionis.* QVæstio hæc tractari potest, vel de speciali habitu gratiæ sanctificantis, qui est in essentia animæ, vel de virtutibus etiam, & donis infusis in potentiis, nunc vero solum de gratia dicere intendimus, postea vero de cæteris habitibus propriam quandam difficultatem discutiemus. Deinde intelligi debet quæstio de causa principali, potestque, vel de facto, vel de possibili accipi, & vtroque modo illam breuiter expediemus.

2. *Assertio. 1. affirmat.* Dico ergo primo. Solus Deus est causa principalis gratiæ. Hæc assertio intellecta de facto, seu de lege ordinaria videtur omnino certa. Eã tradit D. Thomas dicta quæst. 112. artic. 1. & expositores ibi, & reliqui Theologi partim in 1. d. 17. vbi Bonauentur. artic. 1. q. 2. partim in 4. d. 1. & Alens. 4. p. quæst. 70. membr. 4. Et sumitur ex Trident. sess. 6. cap. 7. vbi numerans causas iustificationis, efficientem dicit esse *Deum, qui gratuito abluit, & sanctificat*, vbi aperte loquitur de causa principali, nam instrumẽtalem postea ponit, & commemorans solum Deum, satis significat, solum illum esse huiusmodi causam.

3. *Scriptura fundatur.* Præterea probatur ex Scriptura, & Patribus, nam collatio gratiæ soli Deo tribuitur in Scriptura, tanquam proprium opus eius. Psalm. 83. *Gratiam, & gloriam dabit Dominus*, vbi Augustinus adiungit. *Quam gratiam, nisi qua ipse* (vtique Paulus) *dicit, Gratiam Dei sum id, quod sum? Et quam gloriam, nisi de qua idem dicit, reposita est mihi corona iustitiæ?* Et Hieronymus ibi per gratiam intelligit remissionem peccatorum. Similiter expositores communiter de vera gratia locum illum intelligunt, quem sensum, & verborum proprietas, & contextus ipse satis confirmat. Et quanuis de tota gratia id possit intelligi, multo vero magis de principali gratia sanctificante verum erit. Vnde hoc optime confirmant loca, in quibus iustificatio soli Deo tribuitur ad Roman. 3. 4. & 8. quia per gratiam iustificamur. Quod notauit Augustinus sermon. 26. in Psalm. 118. circa principium. Idem probant loca in quibus remissio peccatorum, seu emundatio à peccatis dicitur esse proprium opus Dei, quod passim inuenietur in Scriptura Isai. 50. & Iacob. 4. Est etiam optimum testimonium ad Rom. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*: ibi enim significatur, solum Spiritum sanctum esse proprium auctorem charitatis, vt notauit Augustinus sermon. 43. de Verb. Domin. cap. 2. eadem autem, vel maior ratio est de gratia. Denique, 2. ad Corinth. 1. tribuitur specialiter Deo, quod vnxit nos, & signauit, quod omnes intelligunt de vnctione per gratiam, & specialiter Concil. Tridentinum supra, & Dionysi. de Ecclesiastic. Hierarch. 3. p. cap. 2. Et qui plura ex Doctoribus desiderauerit, videre poterit, quos in 3. tom. 3. partis disp. 9. sect. 2. allegaui.

Vt autem ratione probemus hanc assertionem, quæ exclusiua est, oportet supponere partem affirmantem, quam includit, quæ supposita doctrina fidei, facile ratione conuincitur, quia supponimus ex fide, hanc gratiam esse possibilem, quod, an possit ratione probari? non pertinet ad præsentem locum, tactum vero est sufficienter in libro præcedente, & latius in 1. p. tractando de Visione beata, ad quem locum id maxime spectat. Deinde supponimus de facto, hanc gratiam nobis infundi, quod quidem cum à voluntate Dei pendeat, non potest ratione sola conuinci, sed ex doctrina fidei, vel Theologica id supponitur iuxta supra dicta de habituali gratia. Ex his ergo principiis euidenter concluditur, posse Deum huiusmodi gratiam efficere, quia nihil est possibile, nisi per potentiam Dei, & è conuerso cum ipse sit omnipotens, potest facere omne possibile. Et eadem ratione conuincitur non solum posse, sed etiam illam efficere per modum causæ primæ, eademque necessitate concluditur, posse Deum per modũ causæ proximæ sola sua virtute illam efficere, quia cum habitualis gratia non sit actus secundus, seu vitalis, non pendet per se ex aliqua potentia creata, potest ergo Deus sola sua virtute illã efficere. Quod vero ita nunc illam faciat, non potest ratione probari, nisi alteram negatiuam partem exclusionis ostendendo. Hoc autem pendet ex alia quæstione, videlicet, an probari possit sufficienti ratione, non posse dari creaturam, quæ sit causa principalis gratiæ. Aliquibus enim videtur, non posse hoc demonstrari, & ideo nõ esse improbabile, Deum posse facere creaturam tantæ perfectionis, quæ sua propria virtute, & vt causa principalis, possit gratiam producere, quia si non posset, id maxime esset quia gratia fit per creationem, hac enim ratione, fere vtuntur antiqui Theologi, à nobis autem reiecta est in cap. præcedenti: cur ergo non poterit illa virtus communicari creaturæ?

4. Supponuntur duo. — Corollar. — Deus producit gratiã, vt causa prima, & vt proxima producere potest se solo? — Vtrũ gratia possit fieri principaliter ab aliqua creatura. — Opinio. 1.

Nihilominus dico secundo, sufficienti ratione probari posse, solum Deum ita esse causam principalem gratiæ sanctificantis, vt per nullã virtutem creatam, tanquam per proprium, & principale principium fieri possit. Hæc est sententia communis Theologorum: nam licet fortasse in ratione reddenda varii sint, in assertione conueniunt, præsertim vero sumitur ex D. Thoma in locis statim citandis, qui variis rationibus vtitur. Prima est, quia gratia non educitur de potentia naturali animæ, ergo non potest fieri per virtutem naturalem agentis creati, ergo nec potest fieri ab agente creato, vt à causa principali. Antecedens supponitur ex dictis capite præcedenti. Prima vero consequentia probatur, quia omni virtuti actiuæ naturali correspondet potentia passiua naturalis, ergo è contrario si potentia passiua non est naturalis, neque actiua esse potest. Secunda vero consequentia probatur, quia illud est agens principale, quod agit ex propria, & innata virtute sufficiente. In hoc sensu accipienda videtur prima ratio, qua vtitur

5. Assertio. 2. circa proximam dubitationem. — Ratio. 1. Angelici D.

vtitur D.Thomas in 1.d.14.qu.3.vbi probat, gratiam non posse fieri ab agente creato, quia non educitur de potentia materiæ, intelligi enim debet de potentia naturali, nam de obedientiali educitur, vt capite præcedenti probatum est. Atque ita eandem rationem exposuit idem D.Thomas eodem 1.d.17.q 2.art.2.in fine corporis. Nonnullam tamen patitur difficultatem, quia solum probare videtur, nullam creaturam ordinis naturalis posse agere ad productionem gratiæ virtute propria, quia non potest immutare animam secundum potentiam obedientialem, quia secundum illam, vel soli Deo subijcitur, vel saltem non nisi alicui principio supernaturali. Non tamen conuincit illa ratio, non posse dari aliquam qualitatem supernaturalis ordinis, quæ sit propria virtute effectrix gratiæ: nam visio beata, verbi gratia, etiam fit in intellectu, & ex intellectu secundum potentiam obedientialem eius, & nihilominus fit à lumine gloriæ, tanquam à principio principali. Sed de hac difficultate in capite sequenti latius dicendum est. Nunc respondeo saltem recte probari illa ratione, gratiam primam, quæ per se, & natura sua nullam priorem formam supernaturalem supponit, non posse fieri ab agente creato, quia neque ab agente per formam ordinis naturalis propter rationem factam, neque ab agente per formam supernaturalem, quia gratia sanctificans nullam priorem formam supernaturalem supponit. Dici vero potest, hoc recte procedere de forma, quæ sit in eodem supposito, adhuc vero superest quæstio, cur non posit fieri à simili forma existente in alio supposito. Hæc vero replica petit illam quæstionem, cur gratia in vna anima, vel angelo existens non posit aliam similem in alio efficere, quam in sequentibus rationibus attingemus.

...nodatur.

Replica mittitur alio.

6. Secunda ratio est, quia gratia excedit naturalem facultatem animæ, seu cuiuscunque substantiæ creatæ; ergo non potest ab illa fieri, tanquam à causa principali, quia causa principalis debet esse vel æquè perfecta cum effectu, si sit vniuoca, vel perfectior, & eminenter continens effectum, si sit æquiuoca. Ita D.Thom. 1. 2.q.112.art.1. Sed habet difficultatem ratio, quia vel antecedens intelligitur de facultate, seu virtute agendi, & ita in eo sumitur quod probãdum est, & in quæstionem adducitur; vel intelligitur de perfectione essendi, & ita videtur falsum assumptũ, quia gratia est accidens, vnde non excedit perfectionem substantiæ creatæ. Respondetur tamen antecedens esse intelligendum secundo modo, & ad obiectionem aliqui moderni respondent, gratiam esse simpliciter perfectiorem omni substantia creata, quod necesse est intelligi de perfectione simpliciter in genere entis, vt bona sit illatio. At vero fundamentum in illo sensu incertum est, vt in superioribus tetigi. Nihilominus tamen, abstrahendo ab illo fundamento, ratio est efficax, niti autem debet in præcedente, formarique debet isto modo. Quia nulla substantia creata potest esse causa efficiens principalis gratiæ; ergo nulla creatura potest esse huiusmodi causa. Antecedens probatur, quia nulla substantia creari potest, quæ sit ordinis supernaturalis, vt nunc suppono; ergo neque potest esse effectrix gratiæ. Probatur consequentia. Nulla res mere naturalis potest sua virtute producere accidens supernaturale, nedum gratiam, quæ perfectissima est in illo ordine: tum etiam quia nulla substantia creabilis potest habere gratiam ex vi suorum principiorum naturalium, quia gratia nulli creaturæ potest esse connaturalis; ergo multo minus potest efficere gratiã in alio.

Altera ratio assertionis.

Obiectio soluta.

Lib.6.c.13. lib 7 c.14.

Corroboratur superius argumentum.

7. Vnde facile probatur prima consequentia, quia inprimis substantia creata non potest efficere immediatè, & per se ipsam qualitatem gratiæ tum ratione generali, quia substantia creata non est proprie, & per se ipsam effectiua; tum ratione speciali, quia ostensum est, non posse esse effectiuam gratiæ, nec per propriam actionem, nec per naturalem resultantiam. Deinde neque potest substantia creata per accidentia sibi connaturalia efficere principaliter gratiam, quia illa etiam accidentia sunt inferioris ordinis, vnde non possunt vi sua transcendere ordinem propriæ substantiæ, cui connaturalia existunt. Denique hoc confirmat alia ratio, quod nulla substantia creata potest remittere peccatum contra Deum commissum; ergo nec dare gratiam propria virtute, quia illa de se remittit peccatum. Quæ ratio sumi potest ex Augustino lib.1. de Peccator.merit. cap.14. dicente. *Siquis dicere potest. Ego iustifico te, etiam dicere potest. Crede in me.* Vnde concludit. *sicut non est credendum, nisi in solum Deum. ita nullam creaturam posse iustificare sed solum Deum.* Et multa similia argumenta possunt formari ex alijs proprietatibus, & effectib. gratiæ supra creaturas. Sed quamuis his rationibus recte probetur, nullam formam, vel substantialem, vel accidentalem ordinis naturalis posse esse principium proximum principale gratiæ, tergiuersari quis potest, dicendo, posse Deum dare substantiæ creatæ qualitatem superioris ordinis, per quam constituatur causa proxima principalis gratiæ, quia ex discursu facto non videtur contrarium sufficienter conuinci; ad hoc ergo effugium excludendum aliquid addere necesse est.

Pergit ratio

Nulla creatura potest remittere peccatum contra Deũ comissum.

Effugium.

8. Tertia ergo ratio sit, quia gratia est singularis participatio diuinæ naturæ; ergo tantum à diuina natura potest fieri, vt à principio principali. Probatur cõsequentia, quia causa principalis est, cui effectus primo, & per se assimilatur, sed gratia non facit similem alicui naturæ creatæ, sed tantum diuinæ, quia illius tantum participatio est; ergo à sola diuina natura potest profluere, tanquam à principio principali. Et cõfirmatur, quia nulla natura inferior potest conferre virtute sua participationem superioris naturæ. Quomodo enim inferior Angelus communicabit homini participationem naturæ superioris Angeli? Sed omnis natura creabilis est inferior diuina; ergo non potest communicare propriam participationem diuinæ naturæ, quæ est gratia. Hanc rationem habet D. Thomas in citatis locis, & in 3.p.q.62.art.1.& est quidem optima. Sed instari adhuc potest, quia non videtur plus probare, quam præcedentes rationes, scilicet, nullam creaturam per naturales vires suas posse gratiam efficere; non videtur autem conuincere, non posse naturam creatam ita perfici aliqua qualitate superioris ordinis, vt per illam posit principaliter efficere gratiam. Quia illa etiam qualitas esset participatio diuinæ naturæ, & non videtur repugnare, vt participatio vnius naturæ superioris habeat vim principalem efficiendi aliam qualitatẽ, quæ simul sit participatio, seu assimilatio sui proximi principij, & remoti, seu naturæ illius principalis, & superioris. Et augetur difficultas, nam aliqui censent actus gratiæ efficere habitus principaliter: ergo eadẽ ratione poterit dari qualitas supernaturalis, quæ sit principium principale effectiuum gratiæ habitualis.

Ratio 3. & optima.

Confirmatio.

Instantia.

9. Nihilominus verissimum est, non posse dari qualitatem supernaturalem, quæ sit principium principale totius iustitiæ inhærentis, præsertim quoad gratiam sanctificantem, essentiæ animæ inhærentem. Et ad hoc probandum potest sufficienter induci ratio vltima in hũc modum. Nam vel illa qualitas esset effectiua gratiæ in eodem subiecto, in quo inhæret, vel in alijs: neutrũ dici potest, aut intelligi: ergo. Probabatur minor quoad primum membrum de eodem subiecto, vtendo alio dilemmate. Quia vel illa qualitas esset aliquis actus secundus, vel esset per modum actus primi, seu habitus. Primum membrum potest habere quæstionem respectu habituum, qui sunt proxima principia talium actuum, de qua dicemus capite sequenti, nam respectu gratiæ euidentissimum est, non posse habere talem efficaciam. Primo quia actus immanens non solet habere efficientiam, nisi in proximo subiecto in quo est, sed actus sunt in potentijs: gratia aũt in essentia animæ; ergo non possunt illam efficere.

Assertio 3.

Suadetur dilemmate.

Probatur 1. Primum membr.

efficere. Secundo, actus nō efficit aliqd, nisi in ordine ad similes habitus, & ideo nō producit, nisi habitum per se, & immediate operatiuum similium actuum; sed gratia, de qua loquimur, non est habitus operatiuus, nec dat potentiæ proximam facultatem, vel facilitatem in operando: ergo nullus actus potest illam efficere. Tertio est optima ratio, quia gratia est quasi vniuersalis forma, vel eminenter continens cæteros habitus, si ab illa manant, vel certe habens in se altiorem perfectionem, ratione cuius illi debentur omnes illæ virtutes, & dona, & fortasse est vniuersale principium influens in omnes actus virtutum infusarum; ergo fieri non potest, vt aliquis actus habeat virtutem efficiendi gratiam illam: denique infra ostendemus, actus supernaturales non posse efficere habitus infusos operatiuos. Vnde à fortiori sequitur, multo minus posse efficere habitum gratiæ. Alterum etiam membrum facile probatur non esse possibile. Primo quia qualitas, seu habitus spiritualis non est operatiuus, nisi vitali modo, simul cum potentia aliqua efficiendo actum secundum, & vitalem; ergo si qualitas infusa per modum actus primi non potest efficere gratiam medio actu secundo, nullo modo potest illam efficere. Secundo quia duobus modis potest vnà qualitas habitualis intelligi effectrix alterius immediate. Prior est, quatenus vna potest dimanare ab alia per naturalem resultantiam, & hoc modo dixerunt aliqui, ex gratia dimanare charitatem, & alia dona. Quod fortasse habet suam probabilitatem, quamuis contrarium sit probabilius, vt supra dixi. Illo tamen admisso in alijs virtutibus, in gratia non habet locum, quia est quasi prima essentia, & natura illius ordinis, & ideo non habet priorem qualitatem, à qua dimanet. Alter modus efficientiæ intelligi potest per nouam actionem propriã, & talis efficientiæ modus omnino alienus est ab ordine spiritualium qualitatum quæ solum sunt actus primi, quantum ex his, quæ experimur, intelligere valemus.

Deinde probatur. *3. Probatur* *Probatur 2. membrum dilemmatis primo.* *Secundo.*

10. Deinde in præsenti probatur specialiter, quia si gratia fieri posset ab alia qualitate, vel id esset in eodem subiecto, vel ab vno subiecto in aliud, vtrunque autem est incredibile; ergo. Primum probatur primo ratione facta, quia gratia est prima qualitas supernaturalis; ergo non habet aliam priorem, à qua fiat. Secundo, quia vel fieret ab illa libere, vel necessario, nō libere, quia libertas non est sine actu vitali medio; si autem necessario, illa esset quædam dimanatio naturalis, quæ exclusa est. Tertio, quia talis qualitas deberet esse perfectior gratia, non enim possunt esse eiusdem speciei, superflue enim multiplicarentur in eodem subiecto; necessario ergo doberet esse perfectior in specie. At vero supra ostensum est, hanc gratiam esse perfectissimam qualitatem, quæ in supernaturali ordine esse potest, quia & est talis naturæ, vt ei debeatur vltima beatitudo perfectissima secundum speciem suam, quantum cogitari potest, & ad illam ordinatur, tanquam prima essentia, & natura illius ordinis; ergo non potest intelligi alia qualitas prior, vel perfectior, à qua procedat. Quarto quia in his qualitatibus supernaturalibus, quarum vna ab alia fit, vel fieri pōt, non est procedendum in infinitū, sed sistendum est in aliqua prima: ergo hæc est gratia, & in illa sistēdum est. Nā si esset alia prior, & potior possibilis, reddēda esset ratio, cur nō detur hominib. iustificatis, nā ordo gratiæ debuit constitui perfectus conferendo iustis primam, & quasi radicalē qualitatē illius ordinis. Nisi quis fortasse dicat, nullam esse primam, sed posse procedi in infinitum, quod voluntarium est, & superfluum, & præter ordinem, quem in omnibus naturis experimur: nam in omnibus datur aliqua forma, seu natura, quæ est prima, & radix aliarum proprietatum, ipsa vero non manat ab aliquo principio intrinseco, sed ab extrinseco efficiente: ita ergo est in ordine gratiæ, nam illa est prima omnium, ipsa vero immediate manat à diuinitate tanquam propria eius participatio.

2. alio dilemmate. Probatur primo prior pars. 2. Probatur *Tertio.* *Quarto.* *Euasio libere inducta.*

Atq; hinc facile probatur aliud membrū de efficientia vnius subiecti in aliud. Nam hæc efficiētia maxime esse deberet per ipsam gratiæ qualitatem, quia non est alia perfectior, aut prior, vt iam probatum est. At vero illud etiam dici non potest, quia vel talis efficiētia esset medio actu vitali, vel modo mere physico per iuxta positionem, & actionem mere transeuntem, vtrumque autem facile reijcitur. Primum enim impossibile est, tum quia actus immanentes per se non sunt actiui extra subiectum, in quo sunt: tum etiam quia vna creatura non potest alterare aliam, seu producere formam per solum imperium, vel voluntatem suam; sed ad summum motum localem, quia non habet tam eminentem virtutem, vt in 1. parte latius probatur. Nec etiā potest spiritualis qualitas agere in aliud per actionem mere transeuntem, & quasi per iuxta positionem, tum quia est propriū materialium qualitatum, tum etiam quia alias posset vnus Angelus gratus per gratiam suam immediate efficere similem gratiam in alio Angelo nō habentē peccatum, sed puram naturam, q absurdissimum est, tum deniq; quia videmus hoc repugnare in omni alia spirituali qualitate, quam per modum habitus, seu actus primi agnoscimus. Et hic etiam applicari potest ratio facta, quia actiuitas non est ipsa gratia: ergo vt esset in qualitate, oporteret, illam esse priorem, & eminentiorem, quod esse non potest, vt ostensum est. Et ad has reduci debet alia ratio, qua vtitur D. Thom. 3. p. q. 64. ar. 1. quod nulla substantia creata potest illabi in essentiam animæ, & ideo non potest illam immutare ad gratiam, vt agēs principale. Eandem rationem habet D. Tho. p. 27. de Verit. art. 3. vbi plures alias accumulat, probabiles quidem, sed non conuincentes, nisi ad supra positas reuocentur, & ideo illæ nobis sufficiunt. Neq; contra veritatem hanc obiectio alicuius momenti occurrit, quam D. Thom. citatis locis præsertim in dicto ar. 3. non proponat, & sufficienter expediat. Et videri possunt dicta à nobis in primo tomo 3. partis. disp. 31. sect. 4. 11.

Suadetur posterior pars. *Multiplex illarum contrariae.*

Supererat dicendum de causa instrumētali, de qua solum assero, sub his terminis certū esse dari aliquam causam instrumentalem gratiæ. Nam Concil. Trid. docet sessio. 6. cap. 7. baptismum esse causam instrumentalem iustificationis. Vnde constat, idem cum proportione dicendum esse de cæteris sacramentis nouæ legis iuxta doctrinam eiusdem Concilij sess. 7. Qualis vero sit hæc instrumentalis causalitas tractatum est in materia de Incarnat. to. 1. 3. p. disp. 31. sect. 3. & 4. de Christi humanitate docuimus esse causam efficientem physicè gratiam per modum instrumenti. Et similiter in 3. to. 3. p. disp. 9. defendimus, sacramenta nouę legis esse vera, ac physica gratię instrumenta, quam sententiam nunc etiam probabiliorem, magisque consentaneam proprietati verborum Concilij, & aliorum Patrum esse credimus. Etiam si postea à nonnullis viris doctis sit impugnata, quibus nunc respondere non iudicamus esse huic loco opportunum, quia lectoribus cōfusionem, & fastidium afferre posset, neq; etiam necessarium esse credimus, quia ex dictis in citatis locis facile erit, vel mediocribus Theologis posterioribus obiectionibus, quæ nouam certe dificultatem non ingerunt, satisfacere. 12.

Assertio vltima.

CAPVT IV.

Vtrum habitus virtutis infusæ suis actibus producatur?

DVobus modis intelligi potest, actum virtutis infusæ gratiam habitualem, vel aliquē virtutis habitum supernaturalem in anima efficere, scilicet, vel propria, & connaturali virtute sua, sicut actus virtutū acquisitarū habitus sibi cōmensuratos efficiūt; vel vt instrumentū Dei eleuatū ex peculiari institutione ad efficiendum habitum vltra natiuam actiuitatem. 1.

Explicatur caput.

Vt

Placitum modernorũ recipitur. De hoc posteriori modo nos quæstionem non mouemus: nam licet moderni quidam Theologi, vt fertur, hunc modum efficientiæ actibus infusis tribuerint, id tamen neq; ab aliquo scriptore Theologo assertum est vniuersaliter, seu extra sacramenta, neque habet vllam probabilitatem. Quia licet potuerit Deus id facere, quod autem id fecerit ante, vel extra institutionem sacramentorũ legis nouæ, leuiter & fine fundamento asseritur, quia nec auctoritate, nec ratione fundari potest. Vnde cum sit opus supernaturale, pendensque ex sola libera voluntate Dei, gratis, & sine probabilitate, ne dicam cum temeritate, asseritur. *Attritio vel contritio cum sacramẽto instrumentaliter producunt gratiam.* Dixi autem extra sacramenta nouæ legis, quia illa revera sunt instrumenta gratiæ efficiendæ, vnde probabile fit, actum cõtritionis, vel attritionis in sacramẽto pœnitentiæ efficere, vt instrumentum, gratiam, quæ ex opere operato per illud sacramentum datur, vt sensit etiam D. Th. 3. p. q. 86. art. 6. Illud vero est speciale in illo actu, quia est pars illius sacramenti, inde vero non potest argumẽtum sumi ad alios actus, quibus, vel extra sacramenta, vel in alijs sacramentis ad gratiam recipiendam disponimur, quia in illo sacramento est specialis, ratio, & institutio, quæ extra illud non inuenitur, quia in alijs sacramentis actus similis non est pars sacramenti, & ideo ab speciali potest argumentum in contrarium retorqueri. *Punctum huius capitis.* Mouetur ergo quæstio in priori sensu, an scilicet actus supernaturalis sit forma habens natiuam, ac sufficientem virtutem, qua vt proximum principale principium habitum eiusdem ordinis in anima efficiat.

2. *Vnus actus cunctos virtutum habitus infusos efficere nequit.* Ex qua declaratione suppono secundo vt certum, quæstionem non habere locum in gratia sanctificante, quæ est in essentia animæ, nam de illa nulla verisimilitudine dici potest dicto modo effici per actũ aliquem supernaturalem, vt cap. præced. probatum est. Vnde etiam per se euidens est, non posse totam iustitiam infusam quoad omnes habitus operatiuos fieri hoc modo per actus nostros, quia infunduntur simul in iustificatione, medio illo solo actu, quoad iustitiam homo disponitur; non potest autem illa vltima dispositio ad gratiam efficere physice, ac proprie totam iustitiam, & omnes habitus, quos includit. Probatur, quia illi habitus sunt diuersarum specierum, & inclinant ad actus omnino distinctos; ergo fieri non potest, vt vnus simplex actus efficiat omnes illos habitus. *Confirmat.* Et confirmatur à contrario, quia non potest vnus habitus efficere physice, & propriè actus omnium virtutum infusarum, neque enim charitas potest elicere actum fidei, vel spei, vt est per se notum; & in libro secundo ostendimus, non posse elicere actus moralium virtutum infusarum, & idem est de virtute pœnitentiæ respectu actuum aliarum virtutum, & à fortiori est idem de cæteris; ergo multo maiori ratione nõ potest vnus actus pertinens ad vnam virtutem solam efficere totam iustitiam vniuersalem. Denique ex principijs generalibus de generatione habituum per actus est hoc manifestum quia actus, & habitus, quem generat, in eadem semper materia versantur, nec potest actus reddere habilem potentiam, nisi circa idem obiectum, & ad similes actus. Hinc ergo aperte concluditur, & in iustificatione non fieri omnes virtutes infusas per actum hominis, qui est vltima dispositio ad gratiam: nam illa dispositio, supposita fide, & spe, est vel vnus simplex actus contritionis, vel ad summum sunt actus charitatis, & pœnitentiæ, & tamen tunc infunduntur virtutes morales, & dona Spiritus Sancti; ergo non fiunt hæc omnia effectiue per actus eius, cui infunduntur.

3. *Quæstio est de habitu ad suum actum comparato.* Solum ergo superest quæstio de habitu ad suum actum comparato, quando nimirum aliquis actus infusus est dispositio ad proprium habitum illi proportionatum recipiendum, an illum etiam effectiue inducat. Et in hoc sensu refertur opinio affirmans, actus infusos de se posse efficere, & perficere suos habitus, idque de facto efficere, quoties occasio occurrit. *Opinio affirmans.* Tribuique solet hæc opinio Cano lib. 12. de Locis cap. 13. ad 7. & Vega lib. 8. in Trident. c. 9. & Richard. art. 8. contra Lutherum. Isti vero auctores hoc revera non docent, imo Cano expresse negat, alij vero solum dicunt, posse hominẽ aliquo modo concurrere ad suam iustificationem, quod est verum ratione dispositionis, vt infra videbimus. Et licet interdum vtantur verbo efficiendi, vel late illud accipiunt, prout significat operari, seu causare, vel loquuntur de ipso homine, qui efficiendo aliquem actum, dicitur aliquo modo efficere vel cooperari ad suam iustificationem, vt in sequentibus sæpius videbimus. Nullum ergo illius opinionis auctorem inuenio, licet confuse relatum inueniã, aliquos modernos illam docuisse præcipue tractãtes de intẽsione, seu augmẽto charitatis.

Potestque suaderi primo, quia Sacra Scriptura ita loquitur. *Qui pœnitentiam egerit, aut conuersus fuerit, viuificabit animam suam*, Ezech. 18. item Eccles. 2. *Qui timent Dominum præparabunt corda sua, & in conspectu illius sanctificabunt animas suas.* Et 1. Ioan. 3. *Omnis, qui habet hanc spem in eo, sanctificat se*, vbi August. in. tract. 4. *Sanctificas te, non de te*, quasi diceret, sanctificas te per actus, quos cum auxilio diuinæ gratiæ elicis. Vnde tractat. 27. in Ioan. explicans illa verba Ioan. 14. *Qui credit in me, maiora horum faciet*, intelligit de opere sanctificationis, & exaggerat, quod homini datur virtus ad se sanctificandum per fidem viuam Christi; homo autem non sanctificatur, nisi per effectionem charitatis; ergo si homo se sanctificat suis actibus infusis, per illos efficit in se gratiam. His accedit D. Thomas 3. p. q. 85. art. 2. ad 3. dicens, pœnitentiam effectiue expellere peccatum, vnde inferri videtur, effectiue introducere charitatem, quia nulla forma potest effectiue expelli, nisi ab eo, qui oppositam formam effectiue introducit. 4. *Scripturæ testimonia.*

Possumus deinde ratione argumẽtari. Primo quia actus naturalis efficit habitũ acquisitum; ergo actus infusi efficient habitum infusum. Probatur consequentia, quia est eadem proportio inter vtrumque actum, & habitum respectiue, nam sunt eiusdem ordinis, & tendunt in idem obiectum formale, & habitus respectu actus in vtroq; ordine habet efficientiam eiusdem proportionis: ergo etiam è contrario actus habebunt respectu habituum. 5. *Ratio prima.* Secundo quia actus supernaturales intensiores habitu intẽdunt effectiue ipsum habitum; ergo etiam primus actus generabit habitũ. *Ratio 2.* Consequentia probatur à paritate rationis: nam sicut se habet gradus intensus ad intensum, ita remissus ad remissum: & similiter substantia actus eandẽ proportionem habet ad substantiam habitus Antecedens aũt videtur esse D. Th. 1. 2. q. 51. ar. 4. ad 3. vbi dicit, actus, qui producuntur ex habitu infuso, non causare aliquem habitum, sed confirmare præexistẽtem. Et ratione probatur, tum q̃a per illos actus homo redditur promptior, & facilior ad similes actus, tum etiam quia fidelis peccator exercendo actus intensos fidei auget habitum fidei, & non meritoriè, q̃a est in peccato; ergo effectiue. Tertio, incredibile videtur naturalem actum esse actiuum, & non actum supernaturalem; ergo supernaturalis actus aliquid potest efficere, & non habitum specie distinctum ab habitu infuso; ergo poterit efficere ipsummet habitum infusum, quando illum non præsupponit. *Tertia.*

6. *Communis veraque sententia.* Nihilominus contraria sententia est communis Theologorum. Illam docet D. Thomas 1. 2. quæst. 51. artic. quarto in corpore; & ad 3. vbi distinguit duplices habitus infusos, quidam sunt, qui semper ac necessario fiunt per solam infusionem, quos vocamus per se infusos: alij, qui per actus fieri possunt, interdum vero à Deo infunduntur. Quæ differentia nulla esset, si priores etiam habitus per actus fieri possent. Idem docet q. 55. art. 4. vbi de ratione virtutis infusæ dicit esse, vt eam Deus in nobis sine nobis operetur ex Augustin. 1. Retractat. capit. 9. & lib. 2. de libr. arbit. c. 18. & 19. At si talis actus fieret per suum actum, non

non fieret sine nobis. Et qu. 1. de Virtutibus in communi art. 1. ad 17. dicit, *Virtutem infusam non causari ex actibus*, vtique effectiue, nam subdit, actus posse ad illam disponere. Et ita huic sententiæ subscribunt omnes Thomistæ in 1. 2. locis citatis, & q. 112. art. 1. Et optime Henric. quodlibet. 5. q. 23. Soto lib. 2. de Natur. & grat. c. 9. Vega libr. 6. in Trid. cap. 2. Sumitur ex Bonauent. in 1. dist. 17. 2. p. art. 1. q. 2. Richard. in 4. d. 17. art. 4. q. 7. qui tamen loquitur de gratia sanctificante, sicut etiam Palud. & Durand. ibi q. 1. Atque hanc opinionem ego veram censeo; quam vero sit certa, quanta ve auctoritate tenenda sit, in discursu explicabo. Nunc ratio eius inquirenda est.

7. *Impugnatio rationis primæ.*

Prima ratio reddi solet, quia actus infusi, etiam primi, semper ab habitibus supernaturalibus eliciuntur, & ideo non possunt illos efficere. Hæc vero ratio in primis falsum supponit: nã in homine, qui conuertitur ad fidem prius tempore, q̃ iustificetur, actus fidei præcedit gratiam. Nec potest dici cum probabilitate, quod procedat ab habitu fidei, imo aliqui putant etiam tempore præcedere, nec tali homini infundi habitum fidei donec iustificetur, quod licet verum non sit, saltem videtur certum, illi non infundi habitum fidei prius natura, quam credat, nam si infunditur, ideo est, quia credit. Idemque argumentum fieri potest de virtute spei. Item peccator fidelis habet actum attritionis supernaturalis prius etiam tempore, quam iustificetur per sacramentum; ille autem actus non est ab habitu infuso. Denique etiam de cõtritione, vel primo actu diligendi super omnia, paulo post ostendemus, non produci efficienter ab habitu, de qua re multa etiam in libr. 5. diximus. Vltra hoc vero ibidem ostendimus, posse actum supernaturalem fieri ex solo auxilio sine habitu, quidquid ergo sit de facto, ex hypothesi interrogamus, si ita sit, an efficiat habitum sibi proportionatum? Nam si affirmetur longe probabilior fit prior opinio, si autem negetur, reddenda est ratio, & hanc inquirimus.

Actus supernaturalis potest fieri sine habitu ex solo auxilio Dei.

8. *Defectus secundæ rationis deteguntur.*

Secunda ratio reddi solet, quia actus gratię non est tam supernaturalis, quantum est habitus: & huius ratio redditur, quia actus elicitur à potentia naturali, in quo habet conuenientiam cum actibus naturalibus, & sic est quasi mistus ex naturali genere, & supernaturali differentia, habitus vero est omnino supernaturalis, quia à solo Deo fit. Sed hæc ratio plures habet defectus: nam primo petit principium, dum sumit habitum infundi à solo Deo nam hoc est, quod inquirimus, cur nõ sufficiat habitus factus per ipsum actum. Deinde contra rationem est postulare habitum magis supernaturalem quam sit actus: nam hæc duo seruãt inter se proportionem. Vnde ex hoc principio, quod actus sunt supernaturales quoad substantiam, probauimus in superioribus actus esse eodem modo supernaturales. Deniq; falsum est, actum esse mistum ex naturali, & supernaturali, nam est simplex entitas, quæ tota in aliquo ordine collocanda est, nimirum in supernaturali. Nec refert, quod in genere conueniat cum actibus naturalibus, nam hoc etiam habet habitus infusus, quia in genere habitus conuenit cum acquisito. Vnde genus illud non est naturale, sed abstrahit à naturali, & supernaturali; & vt contrahitur per differentiam supernaturalem ad eundem ordinem eleuatur, quod tam in actibus, quam in habitibus locum habet. Nec denique obstat, quod actus elicitur à potentia, quia elicitur ab illa vt eleuata, & per potentiam obedientialem: vnde etiam secundum vltimam differentiam elicitur à potentia, cum tamen de illa differentia negari non possit, quin omnino supernaturalis sit.

Petitio principij. Euasiones refelluntur.

9. *Reijcitur 3. ratio.*

Tertia ratio redditur, quia habitus infusus educitur de potentia obedientiali sui subiecti, & non de potentia naturali, subiectum autem non potest immediate immutari secundum potentiam obedientialem, nisi ab agente infinito, cui soli subijcitur, quia immutare naturam vltra naturalem capacitatem, ad solum auctorem naturæ pertinet, nam requirit supremum dominium in ipsam naturã, ac subinde potentiam infinitam. Quæ ratio habet fundamentum in D. Thoma. q. 27. de Verit. art. 3. & in alijs locis, quæ retuli cap. præcedenti. Sed (vt ibi notauit) hæc ratio procedit respectu principiorum, seu formarũ naturalium, non vero respectu principij supernaturalis; at vero actus gratiæ forma supernaturalis est, cur ergo non poterit immutare effectiue subiectum secundum capacitatem obedientialem, sicut illud informat? Præterea videtur efficax argumẽtum supra insinuatum, quia etiam actus supernaturalis, v. g. visio beata educitur de potentia obedientiali intellectus, & nihilominus connaturaliter fit à lumine gloriæ, tanquam à principio proximo principali, & idem est de actu charitatis respectu habitus; ergo ex parte potentiæ passiuæ non repugnat vnam formam supernaturalem facere aliam; ergo nec repugnabit actum efficere habitum. Respondent aliqui esse differẽtiam, quia habitus disponit physice potentiã ad actũ, non solum actiue, sed etiã passiue, & ideo potest agere in illam sic eleuatam, actus vero non ita disponit physice, & proprie ad receptionem habitus. Quam responsionem sequitur Cumel quæstio. 112. artic. 1. Sed illam impugnaui in prima parte, tractat. 1. lib. 2. cap. 15. quia lumen gloriæ non est potentia passiua ad receptionem actus, sed immediate recipitur in intellectu, quia de essẽtia formalis effectus vitalis est, vt recipiatur in potentia vitali. Vnde negari non potest, quin lumen gloriæ immediate efficiat in intellectu secundum capacitatem obedientialem eius, & idem est à fortiori de charitate, & de omnibus habitibus infusis, & ideo omnes Theologi illos ponunt vt principia actiua, non vt passiua.

Cumelij effugium refringitur.

Quarta ergo ratio, & sufficiens est, quia habitus infusus plus habet de potentia, quam de habitu (vt sic dicam) quia nõ solum dat facilius operari, sed simpliciter posse operari, vt in libro 6. ostensum est. At vero actus secundus nunquam est effectiuus illius actus primi, qui dat simpliciter posse, vt per visionem non potest fieri visus, & sic de alijs. Ratio vero huius est primo, quia actus ex intrinseca natura supponit potentiam, & ideo non est productiuus illius. Neque obstat, quod interdum actus fiat ante habitum, quia hoc est præternaturale, ordo autem connaturalis talis actus est, vt supponat habitum, tanquam necessarium, & connaturale principium, & ideo ex natura sua non habea efficaciam ad illum. Secundo est optima ratio, quia potentia est principium principale, & æquiuocũ sui actus, vnde necesse est, vt sit forma perfectior, nulla autem causa perfectior suo effectu potest ab illo fieri; ergo etiam habitus infusus in entitate sua est simpliciter perfectior, quam sit actus, & ideo non potest ab illo fieri. Huc accedunt coniecturæ à posteriori, nam habitus infusus, quantumuis intensus, per vnum actum amittitur: ergo signum est, non fieri per actus, nam habitus, qui per actus acquiruntur, non amittuntur per vnum actum contrarium, præsertim si per plures actus firmati sint. Item Deus non solet ordinaria lege infundere homini habitus, quos ipse potest acquirere per actus suos, sed in iustificatione infundit omnes hos habitus sine actibus plurium illorum, ergo signum est, hos habitus ita esse per se infusos, vt nec per suos actus acquiri possint. 10.

Sufficiens ratio.

Optima ratio.

Coniecturæ à posteriori.

Sed quæret aliquis, quãta sit certitudo huius assertionis. Nam Medina supra, præsertim q. 63. ar. 4. dicit, licet contraria non sit erronea, esse tamen temerariã, & fundatur solum, quia August. (vt inquit) definiuit, virtutem infusam esse bonam qualitatem mentis, &cæt. *quam Deus in nobis sine nobis operatur.* Sed hoc fundamentum pro tam graui censura insufficiens est: tum quia illa definitio virtutis non inuenitur formaliter apud Augustinum. Vnde Diuus Thomas qu. 55. art. 4. in argumento, *sed contra*, solum dixit sumptam esse 11

Opinio de certitudine huius conclusionis.

Impugnatur censura Medinæ.

esse ex doctrina Augustini: tum præterea, quia licet priores partes illius definitionis habeantur in Augustino libro primo Retract. capit. 9. & lib. 2. de liber. arbit. cap. 19. tamen illa vltima, *Quàm Deus in nobis sine nobis operatur*, quæ sola ad præsentem causam facit, non inuenitur in Augustino, sed sumpta videtur ex illa phrasi, & modo loquendi Augustini, quo dicere solet, Deum operari in nobis sine nobis, vt velimus, quod dixit propter gratiam operantem, quæ immediatè datur propter actus, non propter habitus, & nihilominus per illam locutionem non excludit Augustinus cooperationem nostram ad actus deliberatos gratiæ; ergo nec inde satis excluditur efficientia actus circa habitum, præsertim in illo gradu certitudinis.

12. *Opinio 2.* Alij existimant, hanc sententiam esse certam ex canon. 20. Concilij Arausicani dicentis, multa esse in homine bona, quæ non facit homo, nullum tamen bonum facere hominem, quod non præstet Deus, vt faciat homo: nam illa bona, quæ nõ facit homo, sed Deus, non videntur esse, nisi habitus infusi. Accedit, quod Concilium Trid. sess. 6. cap. 7. dicit hæc tria dari infusa in iustificatione, fidem, spem, & charitatem.

Eneruatur. Sed licet hæc sint probabilia, nihilominus nõ faciunt rem certam, quia Concilium Arausicanum præcipue loquitur de gratijs præuenientibus, & excitantibus, quas De⁹ in nobis sine nobis operatur, iuxta modum loquendi Augustini. Item, hoc non obstante, verum est, motus gratiæ excitantis effectiue procedere à nostris potentijs secundum physicam efficientiam; ergo idem dici posset de habitibus infusis. Diximus etiam in superioribus actus ipsos gratiæ esse infusos, quia licet ad illos cooperemur, per se, ac principaliter sunt ab Spiritu Sancto supernaturaliter operante. Sic ergo possent habitus dici infusi, etiam si per actus infusos fierent.

Censura superioris opinionis. Nostram ergo, & communem opinionem tantum Theologicam assertionem esse censemus, ita certam intra opinionis latitudinem, vt contraria probabilis non possit reputari, quia omnes Theologi in illa videntur conuenire, quibus sine magna audacia contradici non potest. Præsertim cum modus loquendi Conciliorum magis faueat, & maxime Augustini, qui videri potest in libr. 2. contra duas epist. Pelagian. cap. 9. vbi ait, hominem præparare cor, licet non sine cooperatione Dei, Deum autem præparato cordi ita respondere, *vt in eo* (inquit) *nihil operis habeat homo, sed totum sit à Domino Deo.* Ac denique ratio supra facta est sufficiens, nec aliquid, quod vrgeat, in contrarium occurrit.

13. *Testimonia Scripturæ aperiuntur, cum Aug. locutionib.* Ad testimonia igitur in principio proposita respondetur, illa omnia solum probare, hominem aliquid efficere debere, vt gratiam, & remissionem peccati à Deo obtineat, siue se disponendo cum diuino auxilio, siue impetrando, siue aliquo modo merendo, & quia dum homo in hoc præstat, quod in ipso est, cum auxilio diuino, statim obtinet à Deo gratiã, ideo dicitur sanctificare se, & similia. Et ita facile explicantur omnes Scripturæ, & Augustini locutiones: nam in eis (quod notandum est) non est sermo de solo habitu correspondente vnicuique actui, in quo solo sensu potest hæc quæstio tractari, vt notaui, sed est sermo de tota iustitia, & gratia sanctificante, de qua manifestum est, non fieri à nobis per nostros actus, nisi in quantum ad illam recipiẽdam per illos disponimur. Non ergo propter propriam physicam efficientiam gratiæ, sed propter efficientiam talis dispositionis ad illam dicitur homo aliquo modo sanctificare se.

14. *Instantia.* Sed instari solet, quia in naturalibus qui facit vltimam dispositionem ad formam, simpliciter, & per se facit effectum, quamuis non faciat ipsam formam, vt patet in generatione hominis: nam homo vere generat hominem, quia perfecte disponit materiam, licet non faciat animam; ergo similiter cum homo se vltimo disponat ad gratiam, vere ac per se faciet gratum, esto non faciat gratiam ipsam. Respõdetur, hinc magis explicari prædictas locutiones. Nam inprimis similitudo non tenet, quia in productione hominis alia est actio, qua fit anima, & alia, qua vnitur corpori, & ideo agens naturale licet non efficiat animam, potest efficere vnionem eius ad corpus, & ita generare compositum; in iustificatione autem non est alia actio, qua producitur gratia, & alia, qua vnitur, & ideo si dispositio nõ potest efficere gratiam ipsam, neque vnionem potest efficere, ac subinde nec compositum, seu hominem gratum. *Solutio.*

15. *Moraliter disponunt hi actus ad habitus nõ physice.* Vnde secundo colligitur, hos actus non disponere physicè ad habitus, sed moraliter, quia secundum cõgruentiam moralem prærequiruntur, & mouent Deum ad infundendos illos. Quod discrimen agnouit Medina 1.2. qu. 112. art. 1. in fine in solutione argumentorum, & probat late, ac defendit Cumel. ibi disp. 1. ad 4. Nihilominus vero Aluarez disp. 66. in prima conclusione dicit, dispositionem vltimam ad gratiam non tantum esse moralem, sed etiam physicam. Fundaturque solum, quia Concilium Trid. sess. 6. c. 5. & 6. & can. 4. dicit peccatorem se disponere per actus suos ad gratiam iustificantem. Vnde ipse infert, esse realem, & physicam dispositionem. Item quia D. Th. 1.2. q. 112. art. 2. dicit, nullam perfectam formam recipi, nisi in materia disposita. Deniq; allegat Medinam 1.2. q. 113. art. 8. ad primam confirmationem, referentem illam opinionem, vtique tanquam falsam. Veruntamen Medina non est sibi contrarius, & opinio, quam ibi refert, longe alia est, quam infra tractabimus. Cætera vero solum probant illam esse dispositionem veram, & realem, quod nemo negat, inde autem non sequitur esse dispositionem physicam, nam esse causam, vel dispositionem veram, & realem commune est causæ, & dispositioni morali.

Explicatur Medina. Quocirca videtur ille auctor materialiter cõsiderasse hanc dispositionem secundum suam entitatem, quæ dici potest physica, quatenus est res vera, & suam quasi naturalem essentiam habens. Non considerauit autem illam formaliter, id est, secundum influxum, quem habet in gratiam in ratione causæ disponentis. Sic enim nõ habet influxum physicum, quia neque est per se necessaria ad esse gratiæ, cum possit absque miraculo sine tali dispositione infundi, vt in paruis; & per sacramenta, & sine eadem in omnibus iustis conseruetur: neque etiam est physica connexio inter talem actum, & infusionem habitus, sed est ex acceptatione diuina, vt ex Paulo ad Rom. 4. recte ponderarunt priores auctores, & in lib. 12. latius dicemus. Est ergo moralis influxus illius dispositionis, tum quia remouet moralem obicem peccati, tum etiam quia mouet Deum ad infusionem gratiæ, quasi impetrando illam, vt dixit Concilium Trident. sess. 14. cap. 4. & in sequentibus declarabimus. Sic ergo non sequitur, hominem esse causam physicam suæ gratiæ; dici autem potest aliquo modo causa moralis, ita n. aliqñ dicit Scriptura, dicẽs, hominẽ se viuificare vel sanctificare, quæ locutiones moraliter intelligendæ sunt in genere causæ disponentis, & non secundum causalitatem physicam, vel circa ipsos habitus, vel circa effectus formales eorum, seu vnionem ipsorum cum potentijs. Et ad eundem modum explicandus est locus D. Thomæ in 3. p. dicentis, pœnitentiam effectiue expellere peccatum, nam si intelligatur de actu pœnitentiæ, intelligi debet de effectione morali, quæ tribui potest dispositioni ad gratiam: si vero intelligatur vel de habitu, vel de auxilio supplente vicem eius, vel de ipso pœnitente, sic dicitur effectiue expellere peccatum, quia efficit dispositionem, qua posita Deus remittit peccatum, vt in 4. tomo 3. p. tam in commentario eiusdem articuli, quam disput. 8. sect. 3. numero 17. latius dixi. *Commentatur locus D. Thom.*

Dubium incidens.

De intensione habitus infusi.

16. *Opposita dissoluuntur.*

AD primam rationem negatur æquiparatio inter habitus acquisitos, & ratio differētiæ iam est data. In secundo vero argumento petitur, an isti actus infusi saltem intendant habitus? Quod dubium posset remitti in librum sequentem, tamen propter connexionē hîc breuius expedietur. Non potest ergo dubium hoc cadere in primum actum respectu habitus, qui ratione illius infunditur, tum quia non potest habitus simul fieri, & augeri, tum etiam quia per se, & ex vi dispositionis actus non infunditur habitus intensior actu, tum denique quia eadem ratio de infusione habitus, & de infusione omnium graduum eius. Solum ergo potest dubitari de actibus sequentibus post infusionem habitus. Nam D. Thomas 1.2. q.51. art.4. ad 3. dicit, per illos actus confirmari, & corroborari habitum, quod non videtur posse fieri, nisi per intensionem.

17. *Resolutio dubij.*

Nihilominus dicendum est, per hos actus non intendi effectiue, & physice habitus infusos, quod intelligendum est, non solum quando actus non sunt intensiores habitu, nam hoc commune est habitibus acquisitis, sed etiam de actibus intensioribus. Ita docent communiter moderni in locis supra citatis. Et quamuis Medina dicat, non esse hoc tam certum, sicut de prima productione, mihi videtur esse in eodem gradu certitudinis, quia revera consensio Theologorum eadem est: hoc enim docet expresse D. Thom. q. vnic. de Virtutibus art.10. ad 19. & art.11. in corp. & ad 14. & in 1. d. 17. q. 2. art. 2. ad 4. & ibi Durand. q.8. n.5. & alij, & Caietan. 2.2. q.24. ar.6. & ibi etiam alij communiter, & Cordoua libr.1. Quæstion. q.9. dub.1. & moderni scriptores communiter. Et ratio plane est eadem, quia eadem est proportio inter habitum, & actum siue in substantia, siue in singulis gradibus remissis, vel intensis comparentur; ergo sicut actus in quocunque gradu non potest in principio similem habitum efficere, ita neque intensus actus potest habitum intendere. Et confirmatur, ac declaratur, quia sicut actus non potest efficere potētiam suam, ita neq; potest illam intendere. Adde, gratiam augeri per omnium virtutum actus, & cum illa crescere omnes virtutes infusas: fieri autem non potest, vt vnius virtutis actus physicè omnes virtutes intendat. Neque hic occurrit specialis difficultas. D. Thomas autem in citato loco indifferenter loquitur de habitibus per se, & per accidens infusis, vt ex argumento constat, & Caieta. notat. Et ideo seruata proportione, vtrisque accommodandum est, quod ait, actus corroborare habitum infusum: nam si habitus sit per accidens infusus, potest corroborari etiam per propriam intensionem, & effectionē actuum, si vero sit per se infusus corroborabitur dispositiue per actus, non effectiue. Quibus autem modis illa corroboratio fiat, in libro sequenti tractabitur.

Non officit Medina.

Ratio.

Expositio D. Thom.

18. *Ad 3.*

Argumentum tertium aliud postulabit dubium, an actus supernaturales aliquem habitum producāt? quod lib.6. cap. vltim. tractatum est. Et ideo breuiter respondetur, actus infusos non ex defectu perfectionis carere virtute effectrice habituum, sed potius ex perfectionis excellentia, nam cum excedant naturalem potentiam, non possunt illam habilitare ad similes actus, sed necessarij sunt habitus dantes facultatem operandi, qui altiorem modum productionis requirunt. Sicut anima rationalis non potest efficere aliam similem, licet materiales formæ id posſint, non ob minorem, sed ob maiorem perfectionem, ratione cuius altiorem modum productionis postulat.

Declaratur exemplo.

)?(

CAPVT V.

An ad habitualem gratiam dispositio aliqua physica, seu per modum actus primi præcedere possit, vel tantum moralis, & per modum actus secundi?

HActenus dictum est de causis materiali, & efficiente, quatenus physico, ac reali influxu possunt per se in gratiam influere, vel recipiendo, vel agendo. Nunc de vtraque dicendum sequebatur prout morali modo ad gratiæ infusionem, seu receptionem cooperari possunt. In quo ordine collocatur inprimis causa meritoria, quę moralis est, & ad efficientem reducitur, & subdistingui potest: nam quædam est quasi principalis, & vniuersalis in illo ordine, quæ est Christus Dominus. Quem propterea Paulus ad Heb. 2. auctorem salutis appellat. Et ob eandem causam Concilium Trident. dicto ca.7. dixit, *Iustificationis meritoria causa est dilectissimus vnigenitus Dei, Dominus noster Iesus Christus, qui nobis iustificationem meruit, & pro nobis Deo Patri satisfecit.* Quæ doctrina non solum de iustitia, seu de gratia habituali vera est, sed etiam de omni vera gratia auxiliante à prima vsque ad vltimam, vt sumitur ex eodem Concilio cap.5. dicente, *Iustificationis exordium in adultis à Dei per Christum Iesum præuenientegratia sumendum esse.* Sed de hac causa non est nobis hoc loco dicendū, quia oporteret totam de Christi merito disputationem huc transferre, quod alienum est ab hoc loco, & tom.1. 3. partis disputatione quarta, & quinta, & disputatione 41. dictum est, ideoque de hac causa nihil in præsenti dicendum est. Fortasse tamen in libro vltimo, explicando dependentiam nostri meriti à merito Christi aliquid de illo attingemus. Alia vero causa meritoria gratiæ potest esse proxima, & particularis, de qua Concilium nihil dixit, non quia omnino nulla sit, sed quia respectu primæ iustificationis nulla est perfecta præter Christum, respectu vero augmenti gratiæ illam explicaturum erat cap.10. & canon.32. nunc vero supponimus etiam totius gratiæ habitualis posse dari aliquam causam particularem meritoriam, quæ in duas distingui potest, scilicet in ipsummet recipientem, qui sibi gratiam meretur, vel alium, qui eam alteri obtineat. Quæ causæ non possunt explicari, nisi quale sit eorum meritum declaretur, & ideo totam de hac causa tractationem in librum vltimum huius operis reijcimus.

1. *Causa efficiens & materialis gratiæ prout sunt morales exulant ab hoc loco in lib. vltimum.*

Ad materialem causam gratiæ pertinent dispositiones ex parte recipientis requisitæ, vt ei habitualis gratia infundatur. Quod enim aliqua dispositio ad gratiam necessaria sit, vel posſibilis, nūc supponitur, postea vero probabitur, illa vero supposita, quod ad materialē causam pertineat, in hunc modū facile declarari pōt. Nam in hac causa considerari potest, vel qualitas ipsa, seu actus, qui est dispositio ad iustitiam, vel causa efficiens in nobis talem dispositionem, seu actum. Hæc posterior non pertinet proprie ad causam materialem, sed potius ad efficientem, sicut in naturalibus ignis disponens lignum ad introductionem formæ ignis non est causa materialis, sed efficiens; ita ergo in præsenti, causa efficiens dispositionem ad gratiam non est materialis causa, sed efficiens per se, & proxime talem actum, & remote aliquo modo cooperans ad infusionem gratiæ. Vnde in tali causa locum habent distinctiones datæ de causa vniuersali, & particulari distincta, vel non distincta ab ipsomet recipiente gratiam, ad quam disponitur. Prior ergo qualitas, vel actus, qui præparat animam ad gratiam recipiendam ad causam materialem reuocatur eo modo, quo dispositiones physicæ præparantes materiam ad idem genus causæ reducuntur. Ideoque in hac causa non habent locum distinctiones illæ, talis enim

nim cauſa intrinſeca eſſe debet illi, qui recepturus eſt gratiam, ad quam præparatur, ac proinde eſſe debet particularis, & intrinſeca. Poteſt autem eſſe interdũ proxima, ſeu vltima, quando ſcilicet talis eſt, vt illa poſita, ſtatim neceſſario inducatur gratia: interdum vero poteſt eſſe remota, quia ad proximã præparat, non tamen illi ſtatim habitualis gratia coniungitur, & de vtraq; à nobis dicendum eſt, prius quidem de proxima, poſtea vero de remota.

[D]ubium cũ [ali]qua ratione [d]ubitandi.

3. Antea vero, quam de illis in ſpecie dicamus, in genere declarandum eſt, qualis eſſe poſsit talis diſpoſitio, id eſt, an ſit per modum actus ſecundi, qui non durat, niſi dum ab aliqua potentia animæ elicitur, vel per modum actus primi permanentis in anima, etiam cum non operatur. Et inde facile declarabitur cur diſpoſitionem hanc potius moralem cauſam, quã phyſicam appellemus. Ratio autem dubitandi in quæſtione propoſita eſſe poteſt, quia ad omnem formam neceſſaria eſt aliqua forma præparans ſubiectũ, & determinans illud ad talem formam potius, quam ad aliam, vt in naturalibus videmus, ergo idem ſeruandum eſt in ſupernaturalibus, ſeruata proportione, ſed gratia eſt quædam forma ſupernaturalis per modum ſubſtantialis principii, vt ſupra viſum eſt, ergo ſimilem diſpoſitionem poſtulat, in qua conditiones neceſſariæ ad ſeruandam proportionem inter diſpoſitiones, & formam, inueniantur. Duæ autem videntur eſſe potiſsimæ. Vna eſt, vt ſit ſupernaturalis ſicut ipſa forma, nam qualitas inferioris ordinis non poteſt per ſe præparare ſubiectum ad formam ſupernaturalem, vt in lib. 3. dictum eſt, & in ſequentibus dicetur. Alia conditio eſt, vt ſit in eodem ſubiecto cum forma: nam hoc etiam in aliis formarum diſpoſitionibus experimur, & ad debitam proportionem neceſſarium eſſe videtur. Et de huiuſmodi diſpoſitionibus loqui videtur Diuus Thomas prima parte, q. 12. articulo quinto, dum ait. *Omne quod eleuatur ad aliquid, quod ſuam naturam excedit, oportet, vt diſponatur aliqua diſpoſitione, quæ ſit ſupra ſuam naturam.* Perinde enim eſt, ac ſi dixiſſet, ad omnem formam ſupernaturalem neceſſariam eſſe ſupernaturalẽ diſpoſitionem, loquitur autem de diſpoſitione permanente, & per modum actus primi, nam talis diſpoſitio eſt lumen gloriæ, cuius neceſsitatem illo diſcurſu probare contendit. Vnde Caietanus ibi docet, illud principium eſſe verum de forma, quę eſt terminus generationis, non vero de illa, quæ eſt via ad terminum. Vnde roboratur argumentum, nam gratia ſanctificans eſt forma, quæ eſt terminus ſpiritualis regenerationis; ergo ad illam neceſſaria erit ſimilis diſpoſitio. His accedit, quod nonnulli Theologi admittunt huiuſmodi diſpoſitionem in ordine ad gratiam, ſaltem quando datur per ſacramenta. Nam ſi ſacramentum imprimit characterem, hanc vocant diſpoſitionem ad gratiam, de aliis vero ſacramentis, quæ characterem non imprimunt, dicunt inducere aliam præuiam diſpoſitionem ad gratiam, quam ornatum vocant. Ergo eadem ratione ſimilis ornat[9] dici poteſt diſpoſitio ſimpliciter neceſſaria, vt gratia in ſubiecto præparato introducatur, ſiue per ſacramentum, ſiue per illum inducatur: nam varietas ex parte agentis diſpoſitionis neceſsitatem, neque auget, neq; minuit.

[D]uæ conditiones diſpoſitionis ad gratiam.

Aſſertio dubiũ ſoluens.

Ratio.

4. Nihilominus dicendum eſt primo, ad gratiam habitualem non eſſe neceſſariam huiuſmodi diſpoſitionem per modum actus primi, imo nec poſsibilem videri, vel ſaltem nullo probabili iudicio oſtendi poſſe. Hæc veritas tam clara eſt apud Theologos, vt nullam de ipſa controuerſiam moueant, ſed tanquã certum ſupponant, vt ex dicendis patebit. Probatur ergo aſſertio, quia vel loquimur de tota iuſtitia habituali collectiue ſumpta, id eſt, de tota collectione habituum infuſorum, vel de ſingulis habitibus infuſis, neutro autem modo poteſt talis diſpoſitio requiri, ergo. Prior pars minoris probatur, quia impoſſibile eſt, dari talem diſpoſitionem ad totam gratiam habitualem, nam ſi illa diſpoſitio non eſt actus ſecundus, ſed primus, erit quidam habitus, ergo comprehendetur in illa collectione, ergo non poteſt eſſe diſpoſitio ad totam collectionem. Vnde facile probatur altera pars, quia generaliter loquendo de ſingulis habitibus infuſis, non poteſt de omnibus, & ſingulis dici, ex eo tantum capite, quod forma ſupernaturalis, & permanens eſt, requiri diſpoſitionem præuiam permanentem, & per modum actus primi, alias procederetur in infinitum, quia talis diſpoſitio etiam eſſet forma permanens, & ſupernaturalis, quia ſi eſſet ordinis naturalis, non eſſet apta diſpoſitio, ergo ad illam eſſet neceſſaria alia diſpoſitio, & ita in infinitum procederetur. Siſtendum ergo eſt in aliqua habituali gratia, quæ tali præuia diſpoſitione non indigeat.

Denique de nullo habitu infuſo in particulari poteſt id cum fundamento affirmari. Nam inprimis in ſpeciali habitu gratiæ ſanctificantis, & inhærentis in ſubſtantia animæ nulla talis diſpoſitio cogitari poteſt vtilis, nedum neceſſaria ad illam. Aut enim illa diſpoſitio eſſet aliquis habitus exiſtens in potentiis, vel alia qualitas immediate inhærens animæ, neutrum dici poteſt, ergo. Prior pars minoris de habitu exiſtente in aliqua potentia, manifeſta eſt: tum quia diſpoſitio proxima ad formam eſſe debet immediate in eodem ſubiecto, in quo eſt forma, ad quã propinque diſponit, vt optime docet D. Thomas. 3. p. quæſt. 63. art. 4. ad 1. Et idem ſentit. 1. 2. quæ. 74. art. 4. ad 3. Quod principium maxime locum habet in propria diſpoſitione phyſica, quæ accommodat ſubiectum, & quaſi determinat illud vel ad operationẽ, vel ad formam recipiendam. Tum etiam quia in potentiis ſolum datur habitus proxime operatiui, quia tota entitas, & capacitas potentiæ eſt propter operationem, & habitus infuſi potentiis illis accommodãtur, & proxime ad operationem ordinãtur, vt ſupra dictum eſt. At vero habitus operatiui non diſponunt ad gratiam illo modo, ſed potius ſunt veluti proprietates ab illa manantes, vel illi debitæ, vt ſupra li. 6. diximus, & in charitate, ac moralibus virtutibus infuſis, ac donis Spiritus Sancti manifeſtum eſt. De habitibus autem fidei, & ſpei dubitare quis poſſet, quia poſſunt præcedere habitum gratiæ, vt poſtea videbimus. Veruntamen etiam illi habitus per ſe loquendo, ſunt proprietates conſequentes gratiam, vt in iuſtificatione paruulorum videre licet, & ſi aliquando tempore præcedunt, non dantur vt diſpoſitiones proprie ad habitum gratiæ, ſed vt ſint principia inchoantia diſpoſitionem moralem ad eandem gratiã, illa enim diſpoſitio per actus fidei, & ſpei inchoatur, vt ſumitur ex doctrina Concilii Trident. ſeſſ. 6. c. 6. & ita ipſi habitus ad eandem moralem diſpoſitionem quaſi remote, & mediate pertinent, non vero ad diſpoſitionem phyſicam.

Singulis habitibus non eſt opus talis diſpoſitio 5.

Altera pars minoris de diſpoſitione ad gratiam ſanctificantem recepta in ipſa eſſentia animæ probatur primo, quia licet gratia comparetur ad alias virtutes infuſas ſicut forma ad potentias nihilominus in ſe abſolute ſpectata eſt forma accidentalis, quæ in anima immediate recipitur, & cuius anima ipſa immediate capax eſt, at vero ad huiuſmodi formas accidentales non ſolet præuia diſpoſitio accidentalis, & phyſica, & per modum actus primi requiri, ergo neq; reſpectu gratiæ debet talis diſpoſitio fingi. Secundo quia gratia eſt immediata participatio diuinæ naturæ, vt natura, & ſubſtantia quædam eſt, ergo ſicut in Deo ipſo nihil intelligitur prius ratione, quam ſit ipſa natura, vt natura eſt & eſſentia Dei, ita neque in anima intelligi poteſt donum ſupernaturale, priuſquam ſit gratia ſanctificans, & ad illam diſponens. Probatur conſequentia, quia illa diſpoſitio eſſet quædam forma, ſeu qualitas ſupernaturalis, ergo eſſet etiam quædam participatio Dei ſupernaturalis, ergo

Talem diſpoſitionem nõ eſſe in eſſentia animæ probatur. 6.

 vt eſſet

vt esset prior, quam gratia deberet esse participatio diuinæ substantiæ secundum aliquam priorem rationem eius, quam sit ratio essentiæ, vel naturæ, quia alias non potest fingi ratio cur sit prior, quam gratia sanctificans, at hoc est impossibile, vt ostendimus, ergo etiam talis dispositio non potest cum fundamento cogitari. Vnde tertio etiam vrget ratio facta de processu in infinitum, quia illa dispositio esset qualitas supernaturalis, & participatio diuini esse secundum aliquam proprietatem priorem, quam sit ratio naturæ, vel essentiæ, cuius participatio est gratia, ergo eadem ratione fingi poterit ex parte Dei alia ratio participabilis prior altera, & ex parte supernaturalis qualitatis alia necessitas præuiæ dispositionis, vt loquamur ergo cum fundamento, in qualitate gratiæ, tanquam in prima forma, sistendum est. Et hic discursus facile applicari potest ad virtutes, & dona singula infusa potentiis, quia in nulla illarum potest fingi talis dispositio per modum actus primi, vt ex dictis facile intelligi potest, & per se satis cōstat.

Sequitur processus in infinitum.

7. *Assertio 2. quæstionem resoluens.* Vnde secundo dicendum est, gratiam habitualem non postulare dispositiones physicas, sed ad summū moralem. Explicatur, & probatur breuiter, quia duobus modis intelligi potest, dispositionem ad gratiam habitualem esse moralem, scilicet, vel in essendo, vel in causando, seu in esse actus, vel in ratione causæ gratiæ, & vtroque modo assertio intelligenda est. Nam inprimis ostensum est, dispositionem ad gratiam non esse actum primum, sed secundum, talis autem actus esse debet moralis, & liber, vt in cap. 8. dicemus, ergo talis dispositio ex parte actus moralis est. Quod autem etiam in modo disponendi moraliter, & non physice causet, indicauit Richardus in 4. distin. 17. art. 1. q. 4. ad 1. prioris ordinis, dum ait, animam non suscipere gratiam mediante actu, tanquam dispositione gratiæ susceptiua, sed tanquam dispositione de congruo gratiæ meritoria, per quæ vltima verba moralem rationem disponendi satis explicauit. Itemque moderni auctores dicentes, non habere gratiam dispositionem, quam ex natura rei requirat, sed tantum ex diuina ordinatione, & acceptatione, vt videri potest in Vazquez. 1. p. disp. 43. cap. 1. nu. 4. Medina, Cumel. & aliis. 1. 2. q. 112. art. 1. Lorca artic. 2. disp. 25. vbi ait, neminem vidisse oppositum sentientem. Potestque primo suaderi, quia dispositio physica, & vltima, seu proxima ad aliquam formam semper, & in omni recipiente solet esse necessaria, sed talis dispositio non est necessaria in omni subiecto ad receptionem gratiæ habitualis, vt constat in primis in paruulis. Deinde id probabilius est in Christi anima, de aliis vero, qui iustificati sunt ante peccatum, res est dubia de facto, certum est autem, sine miraculo id fieri potuisse, ergo signum est, talem dispositionem neque necessariam esse, neque debitam ex natura talis formæ.

1. argum.

2. argum. Vnde argumentor secundo, quia dispositio physica necessaria esse solet, vel propter expellendam formam oppositam, vel propter determinationem materiæ, hic autem non est forma opposita gratiæ, nisi peccatum, quod non physice, sed moraliter expellitur per actum oppositum, vt supra explicatum est, determinatio autem ex parte animæ necessaria non est, quia ipsa per se capax est gratiæ natura sua, & ad illam recipiendam satis est determinata, si ex parte agentis actio ad talem formam dirigatur, & determinetur.

Peccatū expellitur non physice, sed moraliter.

3. argum. Tertio est optimum signum, quia dispositio physice necessaria ad formæ introductionem solet etiam esse necessaria ad conseruationem eius in subiecto, saltem quoad substantiam suam, seu quoad aliquem gradum minimum in via conseruationis, at vero gratia non indiget illa dispositione in aliquo gradu ad sui conseruationem in anima, ergo signum est, non esse physicam dispositionem ad illius introductionem.

4. argum. Quarto est aliud signum, quia dispositio physica recipitur in eodem subiecto cum forma, hic autem non est actus in eodem subiecto, in quo gratia habitualis introducitur, vt supponimus. Vnde argumentor vltimo, quia actus supernaturalis non est dispositio physica ad proprium habitum operatiuum, & elicitiuum eius, scilicet actus fidei ad habitū fidei, vel actus amoris super omnia ad habitum charitatis, ergo multo minus possunt isti actus esse dispositio physica ad habitum gratiæ sanctificātis, quæ in essentia animæ infunditur. Consequentia est euidens, tum quia actus propinquius disponit ad proprium, quam ad habitum quasi communem, tum etiam quia habet maiorem proportionem cum illo, cum sint in eodem subiecto proximo. Antecedens autem probatur, quia habitus infusus comparatur ad suum actum, tanquam potentia, actus autem potentiæ non est dispositio physica ad illam, vt visio ad visum, & sic de cæteris. Vnde si connaturalem ordinem attendamus, talis habitus debet esse omnino prior suo actu, cum autem præcedit per modum dispositionis, fit præternaturali modo, physice loquendo, & illa immutatio fit propter congruitatem aliquam moralem, ergo signum est, talem dispositionem non esse physicam, sed moralem.

In ratione dubitandi in contrarium facta solum potest aliquam difficultatem ingerere locus D. Thomæ ibi allegatus, nam ratio ibi facta, nullam habet. Propositio enim assumpta, quod omnis forma postulat præuiam dispositionem physicam habentem conditiones ibi assignatas, ad summum habet locum in formis substantialibus, non in accidentalibus, vt etiam in rebus naturalibus manifestum est. Deinde habet locum in formis connaturalibus materiæ, quia non potest recipere vnam formam, nisi recipiendo aliam, nec è conuerso recipere denuo aliquam, nisi antiquam dimittendo, & ideo necessariæ sunt dispositiones præuiæ, quæ tollant determinationem, seu vinculum cum vna forma, & alteri illam accommodent: secus vero est in forma gratiæ, quæ & accidentalis, & superioris ordinis est, neque habet positiuā formam physice repugnantem. D. Thomas autem in citato loco accommodauit secundum quandam proportionem illam propositionem ad materiam, de qua tractabat, quia considerauit essentiam diuinam per modum formæ, quæ vnitur intellectui per modum actus primi in esse intelligibili, & inde intulit necessitatem luminis gloriæ per modum dispositionis non tam passiuæ, quam actiuæ, quia species intelligibilis non vnitur, nisi potentiæ proportionatæ in ordine ad actum secundum eliciendum, & qua intellectus non est ita proportionatus natura sua diuinæ essentiæ in ordine ad visionem, ideo debuit per supernaturale lumen eleuari. Quæ ratio, vel proportio non habet locum in præsenti, vt per se, & ex dictis satis constat. Ad vltimam confirmationem respondetur, characterem non esse dispositionem ad habitualem gratiam, nec in eum finem dari, sed vt potentiam moralem in ordine ad receptionem, vel actionem sacramentorum, seu tanquam proprium signum fidelium nouæ legis secundum aliquem eorum statum. Vnde D. Thomas 3. p. quæst. 63. articu. 4. ad 1. ait, characterem directe, ac propinque disponere animam ad ea, quæ sunt diuini cultus, exequenda, & ideo habentibus characterem Deum largiri gratiam, vt ea digne exequantur. Vnde sentit esse potius rationem quandam remotam postulantem auxilium gratiæ, quam dispositionem propriam ad gratiam. Aliud etiam quod de ornatu dicitur, fictitium est, nullumque habet fundamentum, vt in 3. tom. 3. partis disp. 9. sect. 1. late tractatum est, & rationibus etiam hic factis confirmari, & conuinci potest.

Habitus ... physice ... potentia. (right margin, partly cut off)

8. *R... ... dament...* (right margin, partly cut off)

D. Thom. expositio.

* * *

CAPVT

CAPVT VI.

Vtrum ad infusionem gratiæ, quæ in iustificatione impij fit, aliquis actus peccatoris per modum præuiæ dispositionis remotæ, aut proximæ necessarius sit?

1. *De infantibus nulla est controuersia.* SVppono in primis quæstionem hanc non habere locum in iustificatione infantium, de quibus merito dixit D. Thom. in 4. d. 17. qu. 1. art. 2. *In illis, qui non per propriam voluntatem culpam incurrunt, & vsum voluntatis non habent, non exigi ex parte eorum aliquam præparationem, sicut de pueris in baptismo patet.* Eademque est communis Theologorum sententia, imo, & communis sensus Ecclesiæ, Vnde Concilium Trident. sess. 6. tradere volens modum iustificationis, quæ fit per propriam hominis dispositionem, in principio cap. 5. declarat, huius iustificationis exordium in adultis sumi à gratia excitante, & in ca. 6. docet, talem dispositionem esse per actum liberum, & sess. 7. can. 13. de Baptismo, supponit paruulos sine proprio actu credendi in fide Ecclesiæ baptizari, & definit, rite, sancte, & cum fructu, ac effectu baptismi id fieri, & ideo inter fideles merito computari. Estque sententia D. Augustini, quam ex professo probat epistol. 57. à medio, & lib. 1. de Peccator. merit. cap. 19. 35. & 36. & lib. 3. cap. 2. Et nihilominus eodem libro. 1. capit. 9. & 34. ait, paruulis infundi occultissimam gratiam, per quam ad Deum conuertuntur, vtique habitualiter, & libr. 3. Hypognost. cap. 11. cum dixisset. *Itaque nec gratia sine libero arbitrio facit hominem habere beatam vitam, nec liberum arbitrium sine gratia*, subdit. *Et tamen paruulos sine vsu liberi arbitrii facit gratia habere beatam, æternamque vitam.* Idem tradit Bernardus serm. 66. in Cantic. & epist. 77. ad Hugonem. Et ratio à priori est, quia infantes sunt incapaces dispositionis, fingere autē miraculum sine fundamento, vanum est, illud autem exigere, tanquam medium necessarium ad salutem paruulorum, hæreticum est contra communem sensum, & fidem Ecclesiæ, & contra diuinæ prouidentiæ ordinem, ac sapientiam.

2. *Error Maiorani. & aliorum.* Quapropter merito inter hæreticos numerantur Maiorani à quodam Georgio Maiore orti, qui dixerunt, etiam infantes non posse iustificari absque bono opere præcedente, prout refert Prateol. libro. 11. Qui fundātur in aliquibus testimoniis Scripturæ, vt Marc. vlt. *Qui non crediderit condemnabitur*, & ad Hebr. vndecimo. *Sine fide impossibile est placere Deo*, & illud 2. ad Corinth. 5. *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, vt referat vnusquisque prout gessit in corpore, &c.* Et in eundem errorem incedere necesse est alios hæreticos, qui peccatum originale, peccatum actuale esse, dicunt, vt refert Bellarminus libr. 5. de Amission. grat. cap. quarto. Nam si paruuli non fiunt peccatores, nisi per proprium actum, profecto nec iustificari possunt sine illo. *Optima ex Bellarm impugnatio.* Contra quos hæreticos optime obiicit Bellarmin. Scripturarum testimonia, quibus docemur, in his paruulis non esse discretionem boni & mali, vt dicitur Deut. 1. & ad Rom. 9. Obiicit etiam experientiam, qua notissimum est, hos infantes Dei cognitionem habere non posse, cum vix ea, quæ sensibus obuia sunt, agnoscant, neque ea, quæ circa ipsos fiunt, percipiant, & quando baptizantur nō solum non consentiant, sed etiam reluctentur. *Testimonia vera declarantur.* Neque obstant illa Scripturæ testimonia, nam possunt de adultis intelligi, præsertim primum, vt exponit Innocent. 3. in capite *Maiores*, de Baptismo, & vltimum, vt exponit Augustinus libro. 6. contra Iulian. ca. 4. Vel possunt intelligi de fide, siue per actum proprium, siue per ipsam professionem, quæ in susceptione baptismi per aliorum fidem, & confessionem fit, vt aliis locis exposuit Augustinus, siue (quod perinde est) per ipsum fidei habitum obtineatur, quod maxime quadrat in secūdum testimonium, & potest ad primum applicari. Tertium vero, si ad paruulos extendatur, optime cum Augustino exponetur de bono, vel malo, quod paruuli non in se, & per se, sed in alio, vel per alios gesserunt. Hæc autem de potētia Dei ordinaria, ac lege communi intelligenda sunt, nā de absoluta non repugnat, infantem per propriam dispositionem iustificari, & ex priuilegio aliquibus esse concessum, præsertim Beatissimæ Virgini, & Ioanni Baptistæ, alibi docuimus.

Secundo suppono, quæstionem hanc posse moueri tam de simplici iustificatione, quæ per solam sanctificationem personæ, in qua nullum peccatum supponitur, & consequenter sine peccati remissione fit, quam de iustificatione peccatoris. Nunc vero solum de iustificatione impii proposita est, tum quia sola illa est propria hominum, qui ex Adamo per seminalem propagationem descendunt. (Prior enim solum in Angelis, Adamo, & Eua in statu innocentiæ locum habuit.) Tum etiam quia ob hanc causam tantum de priori tradita est nobis doctrina pertinēs ad dogmata fidei. De Angelis enim & primis hominibus incertum est, an fuerint sanctificati cum proprio actu libero, ac meritorio, quem in eodē instanti habuerint: & posito etiam tali actu, sub opinione positum est, an talis actus fuerit dispositio præparās, & ordine naturæ præcēdens infusionem gratiæ habitualis, vel tantum operatio subsequens illam in eodem instanti, sicut illuminatio aeris ad lucem solis in primo instanti subsequuta est. In quibus quæstionibus nihil habemus certum ex principiis, vel definitionibus fidei, vel Patrum doctrina, licet in vtraque probabilius sit, & Angelos, & homines sanctificatos in principio fuisse per proprium actum, quo se ad receptionem gratiæ disposuerunt, quia ille modus iustificationis illorum statui, & conditioni magis est consentaneus. Quod secus est in singulari, & excellenti sanctificatione animæ Christi, tam vt primario per gratiam vnionis facta est quam vt secundario per infusionem gratiæ habitualis est facta: nam prior sanctificatio nō supponebat humanam personam, sed naturam in vnitatem diuinæ personæ assumendam, & ideo non potuit operationem aliquam in tali natura supponere, per quam se ad illam sanctificationem disponeret. Altera vero sanctificatio ex priori per modum proprietatis connaturalis sine vlla præuia dispositione subsequuta est cum tanta perfectione, vt statim in eodem instanti per actus gloriæ, & beatitudinis fuerit consummata, & alios etiam actus meritorios habuerit, qui iustitiæ fructus, non dispositiones ad illam in Christo fuerint. Hoc autem singulare in illo fuit propter ipsius personæ dignitatem: nunc ergo solum de iustificatione adultorum, quę remissionem peccatorum includit, & ideo iustificatio impii dicitur, tractamus. 3. *Quæstio quo modo in Christo D. angelis & primis parentibus locum habeat, & intelligatur.*

In hoc ergo puncto est prima sententia affirmans, nullam dispositionem, aut præparationem ex parte peccatoris adulti requiri, vt iustificetur. Hæc fuit sententia Lutheri, & Caluini, quam fere sequuntur omnes huius temporis hæretici. Nam licet non negent, actus hominis in iustificatione intercedere, & sine illis non fieri, negant tamen, esse causam, vel præparationem ad iustitiam. Quod quidam maxime affirmant de actibus voluntatis, vt videre licet in Bellarmino li. 2. de Pœnitent. c. 8. & 12. imo Lutherus eo peruenit, vt diceret, peccare hominem mortaliter, dum facit, quod in se est, vt se ad iustitiam præparet, vt in ar. 36. Roffensis refert. Et simili modo licet actui fidei iustificationem tribuere soleant, nihilominus nolunt illam dispositionem, vel causam iustificationis appellare, sed dicunt, esse necessarium actum fidei solum, vt manum, seu organum, aut medium, quo possimus apprehendere, & nobis applicare Christi iustitiam, propter quam iusti reputemur. 4. *Prima opinio huius tempestatis hæreticorū.*

Hæresis

5. Hæresis hæc ex aliis variis erroribus orta est: vnus est, omnia opera, quæ ante iustificationem fiunt, esse peccata, ex hoc enim optime infertur, talia opera non posse præparare hominem ad gratiam. Hoc autem fundamentum satis impugnatum est in primo libro, vbi ostendimus, charitatem, seu statum gratiæ non esse circumstantiam necessariam ad operis boni honestatem, & ideo non omnia opera hominis peccatoris esse peccata, & maxime ea, quæ ex fide, & auxilio gratiæ fiunt, qualia sunt ea, quæ hominem ad iustificationem disponunt. Aliud principium hæreticorum est, in homine non esse liberos actus, & ideo non esse in potestate hominis se ad iustificationem per actus suos præparare. Sed hic etiam error in primo Prolegomeno refutatus est. Et præterea ex illo potius sequitur, non dari iustificationem à peccato, quam non dari præparationem ad illam, quia si non est libertas, non est peccatum; & consequenter nec iustificatio à peccato. Quod si isti pertinaciter dicant, actum necessarium esse peccatum, & indigere remissione, cur non dicent, actum amoris, vel pænitentiæ esse necessario præmittendum, siue libere siue necessario fieri dicant? Quod si aliqui istorum dicant, peccata libere committi, actus vero gratiæ non, nisi ex necessitate, pauci quidem illorum ita distinguunt, tamen illud etiam secundum membrum satis à nobis impugnatum est, lib. 5. tractando de auxilio efficaci. Aliud, magisque proprium fundamentum hæreticorum est, quia putant iustificationem non fore gratuitam, si homo per propriam dispositionem illam consequatur. Vnde obiiciunt, quia iam iustificatio non esset ex fide, sed ex operibus. Sed hoc quam friuolum sit, ex toto discursu huius libri, & sequentis, ac decimi, & duodecimi multipliciter ostendetur.

Alii hæreticorum errores recensentur.

Inutilis hæreticorum obiectio.

6. Veritas ergo catholica in sequentibus propositionibus consistit. Prima est, ad iustificationem impii necessariam esse præuiam dispositionem, quæ per aliquem, vel aliquos actus eiusdem hominis fiat. Ita docent communiter Theologi, quos paulo post referam. Probatur primo ex Scripturis, in quibus sub conditione alicuius actus, vel remissio peccatorum, vel conuersio Dei ad hominem per gratiam promittitur, vel offertur. Talia sunt illud Ezechiel. 18. & 33. *Si impius egerit pœnitentiam, vita viuet, &c.* & illud Zachar. 1. *Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos,* & illud Apocal. 3. *Si quis aperuerit mihi ianuam, intrabo ad eum,* & Ioann. 14. *Si quis diligit me, sermonem meum seruabit, & Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, &c.* Nam in his, & similibus locis aliquid ex parte hominis postulatur, quod ab eo libere præstandum est, vt iustitiam, vel remissionem consequatur, nam per illos loquendi modos libertatis nostræ admonemur, vt Concilium Trident. dixit, & eo ipso quod non, nisi sub tali conditione, peccatorum remissio offertur, istiusmodi actus, vt dispositiones ex parte hominis, postulari significatur. Vnde in aliis locis per verbum, *præparandi,* eadem dispositio significatur. 1. Reg. 7. *Si in toto corde vestro reuertimini ad Dominum, auferte Deos alienos de medio vestri, & præparate corda vestra Domino.* Ecclesi. 2. *Qui timent Dominum, præparabunt corda sua, & in conspectu illius sanctificabunt animas suas.* Et Amos. 4. *Postquam hæc fecero tibi, præparare in occursum Dei tui.*

Assertio 1. Scripturis fulcitur.

7. Secundo tradita est hæc veritas expresse in Concilio Trident. sess. 6. cap. 5. dicente, exordium iustificationis sumi à vocatione, vt homines à Deo auersi *per eius excitantem, & adiuuantem gratiam ad conuertendum se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratiæ libere assentiendo, & cooperando disponantur,* & cap. 6. subiungit. *Disponuntur autem ad ipsam iustitiam, &c.* & capi. 7. *Hanc dispositionem, seu præparationem iustificatio ipsa consequitur, &c.* & inferius dicitur, iustitiam distribui secundum *vniuscuiusque dispositionem, & cooperationem,* & in can. 3. & 4. aperte definitur, hominem excitatum, & adiutum à Deo *aliquid operari, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat, ac præparet.* Est ergo doctrina satis expresse à Concilio tradita, nec maiori nunc indiget expositione, infra enim de singulis dispositionibus vberius tractandum est, & ibi etiam ex Patribus confirmabitur. Nunc nobis sufficiat trita sententia Augustini serm. 15. de Verbis Apostoli. *Qui fecit te sine te, non te iustificat sine te. Ergo fecit nescientem, iustificat volentem,* & quod hæc voluntas debeat aliquo modo ex parte nostra præcedere per modum dispositionis ad remissionem peccatorum, multis docet in Enarrat. in Psal. 144.

Idem docet Concilium Trident.

8. Tertio redduntur à Theologis grauissimæ rationes, veruntamen quoniam hæc dispositio multiplex esse potest, seu ex pluribus actibus coalescit, & in singulis actibus eius propria, & peculiaris ratio necessitatis vniuscuiusque inuenitur, ideo inferius tractando de particularibus actibus, proprias singulorum rationes afferemus. Nunc vero generalis reddi potest ex D. Thoma. 1. 2. qu. 109. art. 6. ad 3. *Quia omnis forma* (inquit) *requirit susceptibile dispositum,* & q. 112. ar. 2. *Primo* (inquit) *modo accipiendo gratiam* (vtique pro habituali) *præexigitur ad gratiam aliqua gratiæ præparatio, quia nulla forma esse potest, nisi in materia recte disposita.* Quia vero ex hac ratione colligere quis posset, ad formam gratiæ requiri dispositionem physicam, & in ipsa essentia animæ receptam, quod in præcedenti capite reiectum est, ideo D. Thom. q. 113. art. 3. completrationem, dicens, in vnoquoque susceptibili requiri dispositionem secundum modum eius, id est, accommodatam conditioni, & naturæ eius, homo autem secundum naturam suam habet, quod sit liberi arbitrii, ergo fuit valde consentaneum, vt homini iam vtenti libero arbitrio, gratiam non infunderet, nisi disponendo ad illam per actum aliquem liberum, quo talem gratiam acceptaret. Dicitur autem homo gratiam acceptare, non quia habeat actum voluntatis, quo expresse, ac formaliter ipsammet qualitatem gratiæ, vel infusionem eius velit, hic enim actus non solum necessarius non est, verum nec regulariter præcedit, aut comitatur gratiæ infusionem, quia homo non cogitat de qualitate gratiæ, vel infusione eius, quando iustificatur, imo à paucis sub illo expresso conceptu gratia cognoscitur, sed solum à doctis, qui etiam in illo puncto, & opere de illa non cogitant, sed vel de peccatis suis, vel de Deo, & maiestate, ac bonitate eius, vel de amicitia cum illo ineunda, quomodocunque contrahatur, siue per actus, siue per habitus. Igitur quomodocunque se præparet ad reconciliationem cum Deo, dicitur acceptare gratiam eius implicite, & virtualiter, quia libere facit, quod ad gratiam recipiendam est necessarium.

Generalis ratio dispositionis moralis ad iustificationem.

Tactitæ dimissi...

Quo sensu dicatur homo gratiam acceptare.

9. Potestque hæc ratio à posteriori, & quasi ab effectu confirmari. Nam sicut ex multis infidelibus audientibus quidam recipiunt fidem, & non alii, ita etiam certum est, ex multis adultis in peccato iacentibus quosdam iustificari, & non alios, & ex pluribus recipientibus sacramentum baptismi, vel pœnitentiæ, quosdam recipere remissionem peccatorum, & non alios, & quosdam maiorem gratiam recipere, quam alios, sed hæc diuersitas non potest proxime referri, nisi in dispositionem hominis præparantis se ad gratiam suscipiendam, ergo signum est, necessariam esse talem dispositionem. Maior supponitur vt nota, nam licet interdum non sit euidens apud homines, Deo euidentissima est, & nobis est ex principiis fidei certa, & ex doctrina Concilii Tridentini sess. 6. cap. 7. Minor autem probatur, quia ex parte solius Dei non redditur sufficiens ratio, tum quia licet ex parte eorum, qui gratiam recipiunt, possit ratio reddi ex parte gratuitæ voluntatis Dei, tamen ex parte eorum, qui non iustificantur, non potest ratio vltimate in Deum reuocari, quia perditio non est ex Deo, sed ex homine, tum etiam quia Deus ex parte sua paratus est ad infundendam gratiam habitualem omnibus, sed non omnibus infundit, quia homines

Confirmatio ab effectu.

dispositionem expectat, vt dicitur Isai. 30. & exponit Augustin. in dictum Psalm. 144. & in exemplo de fide est manifestum, estq; eadem ratio de gratia. Dices: simili modo probaretur, necessariam esse dispositionem præuiam ad actus ipsos gratiæ, vel actualem gratiam, quia etiam videmus, quosdam conuerti, alios non conuerti ad prædicationem gratiæ, consequens autem falsum est, vt idem D. Thomas dicto artic. 3. optime docet. Respondetur, negando paritatem rationis, nam si sit sermo de propriis actibus liberis gratiæ, vel actualibus auxiliis cooperantibus actu, vtraque suo modo pendent ex immediata cooperatione hominis, quæ ab vno pro sua libertate non adhibetur, ab alio vero libere cooperante gratiæ adhibetur, & ideo non oportet recurrere ad præuiam dispositionem: habitus vero non infunditur cum immediata cooperatione nostra in ipsummet habitum, & ideo necessarium est, rationem illius diuersitatis ex præuia dispositione sumere. Si vero sit sermo de gratia actuali, vt significat tantum præuiam motionem excitantem, seu præmouentem, sic non constat præcedere varietatem, vel inæqualitatem illius, saltem physicam, si autem præcedat, illa est ex sola voluntate Dei, & ideo necessarium non est, rationem illius in diuersam hominis dispositionem reducere.

Euasio. *Respōdetur.*

10. *Assertio 2. communis.* Dico secundo. Dispositio ad gratiam duplex esse potest, scilicet, remota, & proxima, seu imperfecta, vel perfecta, seu vltima, & non vltima. Hanc distinctionem tradit D. Thomas dicta qu. 112. art. 2. ad 1. & est communis Theologorum, eamque aperte approbat Concilium Tridentin. sess. 14. ca. 4. vbi distinguit contritionem perfectam, & imperfectam, quæ distinctio eadem est, vt constabit, & in sess. 6. c. 6. ita describit dispositionem ad iustificationem, vt ab imperfectis ad perfectam progrediatur, vt ex discursu eius, & verbis constat, & infra ostendetur. Ex Scriptura etiam facile est colligere distinctionem hanc, oportet tamen prius membra, & eorum diuersitatem explicare, quia in Scriptura non inuenientur illa membra sub illis verbis, remotæ, vel proximæ, &c. tamen si harum vocum significata intelligantur, facile res ipsa in Scriptura etiam inuenietur. Verba ergo illa ex philosophia sumpta sunt, & seruata proportione in eadem significatione in præsenti accipiuntur. Itaque dispositio proxima dicitur, quæ est coniuncta cum forma, & ab illa non separatur quoad realem durationem, quia simul ac talis dispositio existit, forma infunditur, è contrario vero illa dicitur remota, quæ licet aliquo modo ad formam præparet, tempore tamen illam antecedit, neque immediate illi coniungitur, sed mediante alia dispositione. vel aliqua additione. Et quia hæc diuersitas prouenit ex diuersitate perfectionis in ipsis actibus, ideo eadem dispositio remota imperfecta dicitur, proxima vero perfecta, & similiter proxima vocatur vltima, quia vltra illam non postulatur maior, saltem ex necessitate, remota vero contraria ratione non vltima vocatur.

Dispositio proxima, & remota quid sint.

11. *Ab Scriptura deducitur dispositio proxima.* Iam ergo probatur sigillatim vtrunq; membrum. Et quidem dispositio proxima ex Scriptura ostendi potest, quia in ea alicui dispositioni hominis promittitur iustificatio, vel remissio peccati tanquam infallibiliter, & statim propter illam tribuenda, ergo datur aliqua dispositio ad gratiam proxima, perfecta, & vltima, iuxta illius descriptionem. Antecedens probatur ex illo Psalm. 50. *Cor contritum, & humiliatum Deus non despicies.* Et clarius Psalm. 31. *Dixi, confitebor aduersum me iniustitiam meam Domino, & tu remisisti impietatem peccati mei*, vbi omnes Sancti ponderant, remissionem fuisse proxime coniunctam proposito confitendi, tanquam dispositioni vltimæ, & perfectæ, & ideo verbum præteriti, *remisisti*, coniungi verbo futuri, *Confitebor.* Et idem significatur Ezechiel. 33. in verbis illis. *Impietas impii non nocebit ei, in quacunque die conuersus fuerit ab iniquitate sua.* Nam illud, *In quacunque die*, perinde positum est, ac si diceretur, statim, & sine mora, quod optime declaratur in æquiparatione, quæ statim additur: *Et iustus non poterit viuere in iustitia sua, in quacunque die peccauerit.* Sicut ergo peccatum simpliciter, id est, mortale, est (vt ita dicam) vltima dispositio ad amissionem gratiæ, quæ in eodem puncto amittitur, in quo peccatum committitur: ita è contrario aliquis est actus conuersionis in Deum ita perfectus, vt sit vltima dispositio ad gratiam, habens illam in eodem momento inseparabilem. De quo actu, quis sit, paulatim est dicendum. Nunc sufficit nobis testimonium Concilii Tridentini sess. 14. c. 4. dicentis, contritionem aliquando esse ita perfectam, vt ante susceptionem sacramenti in re, cum voto eius charitatem habeat coniunctam, hominemque Deo reconciliet, & ad iustificationem perducere peccatorem valeat. Ex Patribus etiam plura ad hoc confirmandum adduxi in 4. tomo 3 partis disp. 4. sect. 5. & ex dictis in sect. 2. & disp. 8. sect. 1. & disp. 9. sect. 1. alia multa desumi possunt. Rationes item factæ pro assertione prima hanc partem euidenter confirmant, tum quia principium illud, quod forma non introducitur, nisi in subiecto disposito, de dispositione vltima, seu proxime coniuncta cum forma intelligitur, vt in formis substantialibus, à quibus cum proportione argumentum desumitur, manifestum est, tum etiam quia parum prodesset imperfecta, & remota dispositio, nisi tandem perueniretur ad aliquam perfectam, quæ cum forma gratiæ, & remissione peccatorum infallibilem haberet connexionem: neque ex sola dispositione remota sufficiens ratio proxime reddi posset ex parte hominis, ob quam Deus hunc potius, quam illum iustificaret. *Ratio.*

12. Deinde remota dispositio ex illis locis Scripturæ colligitur, in quibus vel timor, vel eleemosyna, vel oratio, vel similia opera vtilia esse dicuntur ad peccatorum remissionem obtinendam: nam cum ex aliis Scripturæ locis constet, non sufficere hos actus sine amore super omnia, vel contritione ad iustificationem, eo ipso satis probatur illas esse dispositiones remotas, & imperfectas. Et hoc confirmant multa, quæ ex Scriptura, & Patribus de contritione, & attritione adduximus in 4. tomo de Pœnit. disput. 4. sect. 2. & disp. 5. sect. prima. Nunc vero nobis sufficit doctrina Concilii Trident. in dicta sess. 14. c. 4. vbi de contritione imperfecta, quæ attritio dicitur, docet, Dei donum esse, & *Spiritus Sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum mouentis, quo pœnitens adiutus viam sibi ad iustitiam parat.* Declarat autē, hanc præparationem de se esse remotam, & insufficientem, dum subdit, talem dispositionē per se, & absq; sacramenti voto non posse hominem ad iustificationem perducere. Vbi obiter notari potest, iustificationem adultorum in sola lege noua, & ex singulari eius priuilegio fieri posse per sacramentum in re susceptum cum dispositione, quæ per se, & sine sacramento non sufficeret ad remissionem peccati obtinendam. Vnde fit, vt eadem dispositio, quæ est remota, respectu iustificationis extra sacramentum obtinendæ, sit proxima respectu iustificationis, quæ per sacramentum confertur. Vnde idem Concilium statim subdit, eandem imperfectam contritionem peccatorem ad gratiam in sacramento obtinendam disponere. Quocirca sicut duplex est iustificatio, vna extra sacramentum, quæ dici potest iustificatio per se spectata, prout fuit semper ante legem gratiæ: & altera in sacramento, ita in ordine ad vtramq; potest data distinctio applicari, & sic omnis dispositio ad gratiam, quæ sine sacramento in re suscepto non sufficit hominem ad iustitiam perducere, dicitur dispositio imperfecta, & remota ad gratiæ infusionē, quasi ex natura rei, & sine priuilegio spectata: proxima vero dispositio erit, quæ statim absq; sacramento impetrat gratiā, quamuis nunc votū sacramenti necessario includat, vt idem Concilium eodem c. 4. sess. 14. & in

Dispositio remota vnde sumatur. *Notandum* *Dispositio remota cū sacramento fit proxima*

Actus fidei vel spei cum sacramento non sufficit ad gratiam obtinendā. & in sess. 6. cap. 4. definit. At vero respectu sacramenti proxima dispositio erit, quæ in illo, & per illud gratiam impetrat, etiam si per se spectata re nota, & imperfecta sit. Et nihilominus poterit esse alia dispositio imperfecta, & remota, etiam respectu sacramenti, nam fidei actus, vel spei, est aliqua dispositio, & cum sacramento etiam non sufficit, vt videbimus: imo neque aliqua attritio ita imperfecta, vt propositum absolutum mutandi vitam non includat, vt in materia de Pœnitent. ostensum est. Denique ex modo, ac ordine, quo Concil. Trident. cap. 6. describit dispositionem ad iustitiam, manifestum est, aliquam esse adeo imperfectam, vt etiam cum sacramento ad iustificationem non sufficiat. *Modus loquendi in hac dubitatione seruādus.* Quia vero ordo ad sacramentum est ex sola institutione, ordo vero ad iustificationem per se spectatam est quasi ex natura rei, ideo absolute, & simpliciter dispositio proxima dicitur, qua sufficit ad gratiam obtinendam per se, & sine sacramento, & omnis alia dicitur remota, & ita semper loquemur, quoties simpliciter, & sine alia declaratione his verbis vtemur.

13. *Subdistinctio dispositionis.* Adhuc vero, vt & vsus verborum simplicior, magisque sine æquiuocatione fit, & distinctio inter membra, ac sufficientia diuisionis magis innotescat, subdistinctionem quandam in membris illis adnotare oportebit. *Integra dispositio quid.* Nam proxima dispositio esse potest vel adæquata, & integra, vel partialis tantum. Priori modo dispositio proxima non est simplex actus, sed ex pluribus coalescit, nam sicut iustitia integra collectionem includit plurium habituum, & virtutum infusarum, ita dispositio ad iustitiam proxima, & adæquata plures actus includit, nimirum, fidei, spei, amoris, & pœnitentiæ, vt colligitur ex Concilio Trident. dicto cap. 6. & 7. & canon. 3. & in sequentibus late dicendum est. Vnde fit, vt quilibet illorum actuum possit dici dispositio proxima non integra, sed quasi partialis. Proxima quidem, tum quia vnusquisque illorum actuum per se, & proxime est necessarius ad iustitiam obtinendam, tum etiam quia vnusquisque illorum comparatus ad suam propriam virtutem est per se sufficiens, ac proxima, & necessaria dispositio, nimirum actus fidei ad infusionem habitus fidei, actus spei ad suum habitum, actus vero amoris, vel contritionis ad infusionem gratiæ, & charitatis, & consequenter etiam aliorum donorum. *Partialis dispositionis descriptio.* Partialis vero, quia nulla illarum sine aliis sufficit ad iustitiam veram, quæ in gratia sanctificante, & charitate consistit, obtinendam, vt postea videbimus. *Discrimen notandum.* Vnde vlterius est notanda differentia inter illos simplices actus, ex quibus illa integra dispositio consurgit, quod seruant inter se ordinem generationis, & præsuppositionis, quæ aliquando etiam cum prioritate durationis esse potest: nam actus fidei supponitur spei, & vterque actus contritioni, vnde fieri potest, vt actus fidei, & spei tempore antecedant charitatem, & veram, ac propriam iustificationem, & sub ea ratione, & appellatione solent inter dispositiones remotas, & imperfectas computari, & ita nobis est de illis loquendum, vt ab hæreticis etiam in verbis longius recedamus, *Contritio vel amor Dei dicitur vltima ad gratiam dispositio.* actus vero contritionis, vel amoris præsupponit alios actus, & est quasi forma complens integram dispositionem proximam, quæ semper habet veram iustificationem inseparabiliter coniunctam, & ideo quasi per antonomasiam vltima dispositio ad gratiam appellatur.

14. *Remota dispositio duplex.* Atque hinc etiam dispositio remota duplex distingui potest. Vna est, quæ per se nec ad iustitiam totam habitualem, nec ad aliquem habitum eius proxime, ac sufficienter disponit extra sacramentum, & seclusis priuilegiis, vt est dolor imperfectus, de peccatis, vel amor Dei imperfectus, vel in vniuersum omnes actus virtutum moralium eleemosynæ, & similes, alia vero est, quæ licet ad totam iustitiam remote tantum, seu inchoatiue disponat, ad aliquam eius partem, seu virtutem disponit proxime, sicut de actu fidei, & spei diximus. Vnde fit, vt prior dispositio remota non sit per se, ac simpliciter necessaria, sicut est posterior. Et ratio est, quia actus fidei, & spei per se habent ordinem ad gratiam sanctificantem, sunt enim fundamenta, seu inchoationes eius, & ideo talis dispositio, licet in prædicto casu remota sit, nihilominus est per se necessaria. Aliæ vero dispositiones remotæ non ideo præcedunt, quia per se, & ex parte ipsius gratiæ necessariæ sint, sed quasi ex naturali modo procedendi hominis, cui motio diuinæ gratiæ se se accōmodat: est enim naturale homini ab imperfecto ad perfectum procedere, & ideo priusquam ad perfectam conuersionem perueniat, paulatim per imperfectos actus procedit. Et hic est ordinarius modus procedendi in tota serie dispositionum ad iustificationem, vt illam describit Concilium Tridentinum in dicto capit. 6. quamuis possit Deus subito iustificare hominem, disponendo illum perfecte sine his remotis dispositionibus, vt notauit D. Thomas dicta quæstion. 112. articul. 2. ad 1. & 2. & quæstion. 113. articul. 8. Quæ omnia in sequentibus capitulis ex professo tractanda, & declaranda sunt.

CAPVT VII.

Vtrum actum ad gratiam disponentem, supernaturalem esse, & auxilio gratiæ elici oporteat.

PRIVS quam ad explicandos singulos actus ad gratiam habitualem disponentes descendamus, generatim explicandæ sunt aliquæ conditiones, seu proprietates illis communes. Quoniam vero fere omnes illæ dicunt habitudinem ad proximum principium talium actuum, ideo simul de illo dicemus, maxima tamen breuitate, quia in libro. 2. 3. & quinto, omnia fere, quæ hic desiderari possunt, tractata sunt. 1. *Ordo.*

Prima ergo proprietas actus disponentis ad gratiam habitualem est, vt sit supernaturalis, seu (quod perinde est) vt sit actus ex gratia vera elicitus, ita vt sine illa fieri non possit. Hanc assertionem tradit D. Thomas (qui in hoc sensu ait, non posse hominem præparare se ad gratiam suis viribus) q. 109. art. 6. qu. 112. art. 2. & 3. & q. 113. art. 3. & 7. & 3. contra gentes ca. 149. Caietan. & Ferrari. eisdem locis, Bonauent. in 2. dist. 28. art. 2. qu. 1. & ibi à fortiori Gregorius, & Capreolus, & Marsilius q. 18. art. 3. Latius vero traditur à recentioribus Theologis, Dried. de Captiuit. & redempt. gener. hum. tract. 4. cap. 2. p. 2. illius, & libro de Concord. c. 3. Ruard. art. 6. & 7. Bellarmin. libr. de Grat. & liber. arbit. capit. 5. Vega lib. 6. in Tridentin. capit. 3. & sequentibus, & in Opusc. de Iustificat. qu. 8. & sequentibus, Soto libr. 2. de Natur. & grat. cap. 1. & 13. & in 4. dist. 14. qu. 2. Potestque assertio intelligi tam de dispositione proxima, quam de remota, & de vtraque accipienda est. *Actus ad habitualem gratiam disponens debet esse supernaturalis.* Et de proxima quidem res est nota, eius tamen fundamenta sumenda sunt ex dictis in lib. 2. de necessitate gratiæ ad actus pietatis, & in Prolegomen. 3. vbi contra Semipelagianos diximus, initium salutis non esse ex nobis, sed ex gratia, quod in lib. 4. cap. 15. & sequentibus latius prosecuti sumus. *Ratio.* Ex priori enim loco tale concluditur argumentum, proxima dispositio ad gratiam habitualiter in actibus fidei, spei, charitatis, & pœnitentiæ, prout necessarii sunt ad salutem, continetur, vt in discursu huius libri ostendemus, sed illi actus sunt supernaturales, & sine gratia fieri non possunt, vt in dicto lib. 4. ostensum est, ergo actus disponentes proxime ad gratiam, seu iustificationem, supernaturales, & ex gratia esse debent. Ex altero vero loco non minus efficax argumentum sumitur, quod in sequenti puncto declarabimus.

Nunc

Nunc ergo solum libet ad confirmationem huius veritatis afferre singularem Concilii Tridentini huius veritatis definitionem sess. 6. can. 3. quod sic habet. *Si quis dixerit, sine præueniente Spiritus Sancti inspiratione, atque eius adiutorio hominem credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse, sicut oportet, vt ei iustificationis gratia conferatur, anathema sit.* Circa quæ verba non omittam aduertere (erit enim pro infra dicendis necessarium) non defuisse scriptorem Theologum, qui canonẽ illũ de iustificationis gratia, prout omne auxilium, quo à principio ad iustitiam mouemur, comprehendit, interpretatus fuerit. Ea solum ratione motus, quod in primo, & secundo canone Concilium damnauit Pelagianos, vnde infert, in canon. 3. damnare Semipelagianos, tum quia alias nullum canonem contra Semipelagianos Concilium Tridentinum edidisset, tum etiam quia Pelagius non dicebat, à Deo concedi gratiam remissionis peccatorum propter opera propria virtute facta, sed ipsam remissionem peccatorum propria virtute hominis fieri dicebat. Semipelagiani vero dicebant, gratiam remissionis peccatorum dari propter bona opera naturalia, ergo contra illos editus est ille canon, ergo in eo loquitur Concilium de iustificatione tota à primo auxilio, nõ de sola infusione gratiæ habitualis. Sed absque dubitatione vlla Concilium loquitur de iustificatione propria, quam cap. 4. descripserat, quod sit translatio ab statu peccati, ad statum filiorum Dei, & de qua in capit. 5. dixerat. *Declarat sancta Synodus, ipsius iustificationis exordium in adultis à Dei per Iesum Christum præueniente gratia sumendum esse &c.* Et infra. Vt ad suam ipsorum iustificationem disponantur, at vero translatio ab statu peccati non fit, nisi per infusionem iustitiæ habitualis, vt idem Concilium docet ca. 7. nec homo disponitur ad totam iustificationem ab eius exordio, & principio, vt c. 5. & 6. docet, sed gratia habitualis est, quæ vnicuique iuxta eius dispositionem infunditur, ergo in eodem sensu loquitur de iustificatione in dicto can. 3. alias non corresponderet definitio canonis doctrinæ prius datæ in c. 5. sed in æquiuoco laboraremus. Accedit, quod in ipsomet canone distinguitur iustificatio, seu collatio iustitiæ ab actibus fidei, spei, & charitatis, tanquam aliquid conferendum ratione talium actuum, & ante illos actus præuia Spiritus Sancti inspiratione præcedere dicitur, ergo non potest Concilium loqui de iustificatione, prout comprehendit omnia auxilia, quibus à principio mouemur.

3. Tridentina cõfirmatio. *Notabile.* *Vazq. 1. p. disp. 91 c. 11. n. 69. & seq.* *Veritas Tridentini illu- xit.*

4. Dico ergo ibi loqui Concilium de propria iustificatione, quæ posita est in infusione iustitiæ, qua homo fit iustus: duoque docere. Vnum est, hominem ad illam recipiendam per actus fidei, spei, & charitatis disponi, hoc enim significant illa verba, *Vt ei iustificationis gratia conferatur.* Nam licet illa particula, *vt*, possit dicere habitudinem finis, nihilominus illa in executione includit habitudinem dispositionis, quia non in alio genere ordinantur hi actus ad dictam iustificationem, tanquam media ad finem, nisi in genere causæ disponentis, quia non sunt causa efficiens proprie, vt supra ostensum est, neque sunt causa formalis, vt supra etiam est probatum, & verba ipsa ostendunt: non enim in illis dicitur dari actus illos, vt iustificent, quod posset saltem esse æquiuocum, sed dicitur. *Vt ei iustificationis gratia conferatur.* Quo loquendi modo aperte indicatur distinctio inter illos actus, & gratiam iustificationis, quæ ratione talium actuum confertur, ergo & est sermo de gratia habituali, & de causa disponente ad illam, quia nõ superest alius causalitatis modus. Nam si quis dicat, actus illos etiã impetrare, & mereri aliquo modo iustitiam, illæ causalitates, vel non distinguuntur à dispositiua, vel illam supponunt, eamque per diuersas habitudines rationis declarant, vt postea videbimus. Et ideo canon ille quoad hanc partẽ, & de gratia habituali, & de dispositione ad illam intellectus est à cæteris Theologis, qui post illum scripserunt, quos ego viderim. Alterũ dogma à Concilio directe definitum est, illos actus factos, sicut oportet, vt homines ad talem gratiam disponant, fieri non posse sine Spiritus Sancti præueniente inspiratione, eiusque adiutorio, ac proinde dispositionem illam debere esse supernaturalem, & ex gratia Spiritus Sancti, quod nunc nos intendimus. Et ita respondet optime canon ille doctrinæ capit. 5. eiusdem Concilii, vt in eodem in margine designatur, vbi expresse vtitur Concilium verbo, *disponantur*, vtique *ad suam ipsorum iustificationem*, & illius dispositionis initium docet, sumendum esse à diuina gratia, & vocatione.

Tridentini mens explicatur asser- tione.

5. Vnde facile excluditur motiuum alterius expositionis: concedo enim, canone illo percelli Semipelagianos, non quia Concilium de iustificatione in illo sensu pro collectione omnium auxiliorum, seu mutationum loquatur, sed quia loquendo de vltimo termino iustificationis, vt ita dicam, qui est infusio iustitiæ, docet, vnde sumatur initium dispositionum ad talem iustificationem, in quo initio Semipelagiani errabant, dicentes, sumendum esse ab aliquo opere solius liberi arbitrii, Concilium autem definit, sumendum esse à præueniente gratia, vt in cap. 5. fusius declarauerat. Et ita hic canon Concilii Tridentini optime etiam correspondet canoni 6. Concilii Arausicani, vbi idem error Semipelagianorum damnatur. Addo vero simul per illum canonem refelli Pelagianos, non quia Pelagius non confiteretur, remissionẽ peccatorum à Deo fieri, hoc enim falsum est, nam vt in Prolegom. 5. c. 2 ostendi, etiam remissionem hanc à Deo donari, etiam sub nomine gratiæ remissionis peccatorum, fatebatur: sed damnatur in illo canone tum quia non agnoscebat talem remissionem peccatorum, quæ fiat per internam renouationem, & sanctificationem, vt ibidem dixi, & sumi potest ex can. 3. Concilii Mileuitani: tum etiam quia dicebat, illam gratiam remissionis peccatorum per actus solius liberi arbitrii viribus factos obtineri, imo illis deberi, quod Concilium etiam in illo canone directe, & principaliter damnat. De Semipelagianis vero incertum est, an asseruerint, hominem suis viribus solis posse se disponere ad gratiam, vel remissionem peccatorum, quia non negarunt internas inspirationes, & auxilia vera, & supernaturalia, sed in hoc errabant, quod hæc supponebant libero arbitrio, cui initium salutis tribuebant, vt in eodem Prolegomen. c. 16. visum est: ibi tamen reddimus probabile esse, illos asseruisse posse hominem suis viribus se proxime disponere ad iustificationem, & remissionem peccatorum, quod si ita est, eorum sententia etiam quoad hanc partem in dicto canone damnata est. Obiici vero potest contra hanc censuram, quia multi Catholici Theologi post illam definitionem contrarium docuerunt, de qua re statim dicemus.

Opposito fundamento satisfit.

6. Secundo principaliter probanda est assertio de dispositione ad gratiam habitualem, etiam remota, vtramque enim dispositionem comprehendit assertio indefinite proposita. Probatur autem primo ex principio posito, & probato in lib. 1. ad singula opera pia, & ad salutem æternam conducentia esse necessariam gratiam veram, & supernaturalem, nam omnis dispositio ad gratiam, etiam remota conducit aliquo modo ad vitam æternam, & est opus pietatis, vt per se notum est, & ostendi potest numerando actus, in quibus potest hæc dispositio remota consistere, prout illos recenset Concilium Tridentinum sess. 6. ca. 6. ex quo loco hæc pars manifeste confirmatur, & ex sess. 14. cap. 4. vbi etiam attritionem, quæ de se est remota tantum dispositio ad gratiam, docet Conciliũ, esse ex Spiritus Sancti impulsu animam mouentis. Item probatur ex Concilio Arausic. capit. 3. & sequentibus, & præsertim in 6. & 7. vbi ad singula opera conducentia ad salutem, quæ magna ex parte etiam ab imperfectis inchoando enumerat, docet Concilium

De remota dispositione probatur assertio.

cilium necessarium esse impulsum, & adiutorium gratiæ. Idem sumitur ex epist. 1. Cœlestini ad Episco. Gall. præsertim cap. 6. 7. & 8. Et Augustin. episto. 105. & lib. 1. contr. duas epist. Pelag. capit. 19. & sequentibus, & lib. 2. c. 8. 9. & 10. & lib. 3. Hypognostic. ca. 3. vbi varia Scripturæ testimonia congerit, & idem probant omnia, quæ contra Semipelagianos in libro de Prædest. Sanctor. docet. Nam initium illud salutis, quod Semipelagiani libero arbitrio soli tribuebant, aliqualis dispositio proxima, saltem ad gratiam auxiliantem, esse credebatur. Vnde necessarium erat, vt ad gratiam habitualem saltem esset dispositio remota, & è conuerso si aliqua dispositio ad gratiam, saltē remota, esset naturalis, per illam pararetur via ad propinquas dispositiones, ac subinde initium iustificationis in liberum arbitrium reduci posset. Omnia ergo, quæ probant contra Semipelagianos, naturalem actum non esse dispositionem proximam ad aliquam gratiam actualem, probant, non posse esse dispositionem remotam ad habitualem, quia cum non procedatur in infinitum, non potest dispositio aliqua esse remota ad formam gratiæ, quin sit proxima dispositio ad aliam priorem gratiam, vel perfectiorem, ac propinquiorem dispositionem ad eandem habitualem gratiam. Ergo iuxta Catholicam doctrinam omnis dispositio ad gratiam habitualē, siue propinqua, siue remota opus est gratiæ, vt ita simpliciter de omni dispositione verum sit, quod secundum 70. dicitur Prouerb. 8. *Præparatur voluntas à Domino*, quod vniuersim, & de omni præparatione vtili ad salutem exponit Concilium Arausic. canon. 4 & Augus. lib. 2. contra duas epist. Pelag. c. 9. & libr. 4. capit. 6. & in Enchirid. cap. 32. & optime in lib. de Grat. & lib. arb. cap. 16. & 17.

7. *Communis ratio proximæ & remotæ dispositioni.* Denique ratio vtriq; parti communis est, quia dispositio debet esse proportionata formæ, ad quam proxime disponit, ergo esse debet eiusdem ordinis cum illa, alias non posset cum illa proportionem habere, ergo cum forma gratiæ supernaturalis sit, dispositio proxima ad illam supernaturalis esse debet. Rursus si ad illam dispositionem proximam datur alia, quæ respectu gratiæ sanctificantis sit remota, respectu vero illius proxime sit immediata, etiam illa futura est eiusdem ordinis, vt seruet proportionem, ergo illa etiam esse debet supernaturalis, ergo idē erit de quacunq; alia dispositione ad supernaturalem dispositionem, donec perueniatur ad primam dispositionem supernaturalem, quæ sine præuia dispositione supernaturali fiat. Ad illam enim non poterit præuia dispositio postulari, nam illa non erit supernaturalis, quia in illo ordine est prima, antequam non datur prior, inferioris autem ordinis esse non potest, vt ratio facta probat. *Confirmatio philosophica.* Confirmatur hæc ratio, quia eiusdem agentis, cuius est inducere formam propria, & principali virtute, est etiam disponere, & præparare subiectum ad illam eadem principali virtute, inchoando, & perficiendo dispositionem à principio vsque ad finē, vt in naturalibus agētibus cōstat, sed Deus, vt auctor supernaturalis, est principalis auctor gratiæ, ergo ipse etiam sub eadem ratione est principalis auctor disponens hominem ad illam recipiendam secundum omnem dispositionem tali formæ proportionatam. *Theologice cōfirmatur.* Tandem potest hoc magis theologice confirmari, quia omnis dispositio moralis, quæ ex parte hominis exhibetur ad recipiendum aliquod donum à Deo, includit aliquam vim impetrandi, vel merendi de congruo illud donum à Deo, sed tale meritum, vel impetratio alicuius doni gratiæ non potest haberi sine gratia, vt in li. 2. & 4. contra Semipelagianos late ostensum est, ergo nec dispositio illa potest sine gratia fieri. Consequentia est euidens, Maior quoad impetrationem sumitur ex modo loquendi Concilii Tridentini sess. 14. capit. 4. & ex terminorum explicatione videtur nota, quia impetrare non est aliud, nisi mouere, & inducere alium ad aliquid dandum, siue illa inductio precibus, siue officiis, aut beneficiis, vel obsequiis fiat, sed hoc fit per moralem dispositionem, vt per se patet, ergo. De merito autem res est magis controuersa, de quo in libro vltim. dicemus.

Sed quæret aliquis, quam sit certa hæc assertio? Et ratio dubitandi est, quia multi Scholastici contrarium docuerunt, vnde videtur res sub opinione tātum constituta. 8. *Dubium: & ratio dubitandi.* Assumptum patet ex Scoto, Gabriele, Durando, Caietano, Vega, Soto, & aliis, quos in 1. p. lib. 2. de Prædest. cap. 6. num. 46. & latius cap. 7. n. 5. & sequentibus, & tom. 4. 3. partis, disp. 3. sect. 6. & disp. 5. sess. 2. retuli. Qui auctores omnes dispositionem remotam ad gratiam sanctificantem esse posse naturalē & sine gratia fieri posse concedunt: aliqui vero eorū etiam ad dispositionem proximam sermonem extendunt. Dico tamen de dispositione proxima assertionem esse de fide, nam de Concilio Tridentino est satis expresse definita, & in prioribus Conciliis, & Patribus, imo & in Scriptura sufficienter tradita, & proposita erat, nimirum, eos actus, qui esse possunt dispositiones ad iustificationem, & remissionem peccati mortalis, sine gratia fieri non posse. *Resoluitur in proxima dispos.* Et ita in hoc nulla est dubitatio, nec controuersia inter Theologos modernos: aliqui vero ex antiquis in hoc lapsi sunt, quos excusare non possumus ab errore materiali, excusantur autem à formali hæresi, quia non sunt loquuti ex pertinacia contra doctrinam Ecclesiæ, sed quia putarunt, antiquam doctrinam de necessitate gratiæ ad bene operandum, sicut oportet, sufficienter intelligi de actu, prout est meritorius de condigno, & de quacunque gratia, vel gratuitæ acceptationis, vel specialis prouidentiæ, vel alia simili.

9. *Similiter habet remota dispositio.* Idemq; dicendum videtur de dispositione remota, vt patet ex supra dictis li. 2. & 4. contra Semipelagianos. Quia in illa definitione contra illam hæresim hæc assertio virtute continetur. Nam, vt paulo antea inferebamus, non potest aliqua esse dispositio remota ad habitualem gratiam, nisi sit dispositio propinqua ad aliquam perfectiorem dispositionē, & infusioni habitus proximiorē, sed contra illū errorem definitum est, non posse hominē suis viribus naturalibus aliquid facere, quo aliquod auxilium gratiæ impetret, vel ad illud se disponat, quia alias posset principium gratiæ, & salutis esse ex libero arbitrio, ergo in illa definitione virtute continetur, non posse hominē per actum mere naturalem se disponere, etiam remote, ad habitualem gratiam recipiendā. Propter quod aliqui graues Theologi contrariam sententiam hæresis damnant sine cunctatione, vel limitatione. *Grauis quorundam censura remouetur.* Ego autem semper ab hac censura abstinui, tum quia non inuenio expressam definitionem vniuersalem damnantem illam sententiam sub nomine dispositionis, sed sub nomine meriti, vel impetrationis, vel aliis verbis æquiualentibus, & posset quis dicere, dispositionem remotam latius patere, & cum minori ratione causæ etiam per accidens saluari posse: tum etiam quia video Theologos fere omnes sine scrupulo vti illo modo loquendi, vt patet non solum ex Scoto, Gabriele, Durando, & aliis sæpe citatis supra li. 4. c. 12. & lib. 2. de Prædest. c. 7. sed etiam ex Richardo in 2. d. 28. ar. 1. q. 2. vbi dispositionem remotam, & indirectam vocat, & in dist. 44. ar. 1. q. 3. vocat dispositiones valde remotas ad illuminationem fidei, quas infidelis per bona opera naturalia habere potest. Quam sententiā refert, & probat Nico. Orbel. in 3. d. 29. Caietanus etiā 1. 2. q. 109. ar. 6. vocat illam dispositionem non simpliciter, sed quantum est ex parte sua vbi etiam Medina dub. seu q 3. in concl. 3. dicit, opus bonum factum ex facultate naturæ proprie non esse dispositionem ad gratiam, addit vero exemplum mirabile, dicens *Sed est veluti siccitas in ligno*: at siccitas ligni satis propria, & magna dispositio est ad ignem, & addit in concl. 4. opus moraliter bonum, & quidquid fit ex facultate naturæ,

turæ, licet posſit dici quædam diſpoſitio remota ad gratiam, non tamen meritum de congruo. Soto etiam libro ſecundo. de Natur. & grat. capitu. 3. vocat impropriam, & remotiſsimam diſpoſitionem, quia non eſt ſufficiens, nec neceſſaria. *Opus enim in quo conſiſtit, tale eſt* (inquit) *vt non poſſit non ſternere viam aliquo modo ad charitatem.* Neque ab hac ſententia diſcedit in capit. 16. vbi recapitulans, quæ de diſpoſitionibus dixerat. *Quaſdam* (inquit) *appellauimus remotiſſimas, nempe omnia opera moraliter bona, quæ naturali facultate fiunt.* De quibus quia non dimanant ab ſpeciali influxu Spiritus Sancti, dicit, non cenſeri proprie inter diſpoſitiones. Durius quidem loquitur Vega libro. octauo. in Tridentinum capite nono, nam cum dixiſſet, diſpoſitiones etiam remotas eſſe cauſas gratiæ, addit in vltimis verbis capitis. *Siue illæ* (vtique diſpoſitiones) *ſint ex ſolis viribus noſtris naturalibus, ſiue etiam ex auxilio Dei ſpeciali.* Neque nomen diſpoſitionis omnino reiicit Valentia. ſecundo tomo. diſput. octauo, quæſtione quinta puncto 4. §. ſecundo ad argumenta Durandi. Propter hæc ergo abſtinendum ſemper cenſui ab illa graui cenſura quoad hanc partem, etiam ſi omnino verum, & certum cenſeam, nullam diſpoſitionem ad gratiam, etiam remotam, fieri poſſe ſine auxilio gratiæ ſpecialis: nam diſpoſitio in rigore ſignificat veram cauſam, & poſitiuam rationem, ob quam gratia conferatur, omnem autem hanc cauſam, & rationem ſatis excludunt Concilia, cum dicunt, non præuenire nos Deum, ſed ipſum nos, & non fieri ex parte noſtra diſcretionem vnius ab alio, ſed ex Deo. Cauendus ergo eſt omnino ille modus loquendi, quia male ſonat, imo quia in ſenſu proprio doctrinæ Patrum, & Conciliorum repugnat.

Nulla diſpoſitio etiam remota, ad gratiam ſine auxilio gratiæ fieri poteſt.

10\. Tandem quæri hic poteſt. Vtrum aſſertio intelligenda ſit de iuſtificatione non ſolum extra ſacramentum, ſed etiam per ſacramentum? Quod dubium non habet locum in diſpoſitione remota reſpectiue, quia ſi diſpoſitio ſit tantum remota, etiam in ordine ad ſacramentum, nemo cum illa ſola per ſacramentum iuſtificabitur. Quod poteſt eſſe verum, etiamſi ſit actus ex gratia factus, quia poteſt eſſe adeo imperfectus, vt etiam cum ſacramento ad peccati mortalis remiſsionem non ſufficiat, ergo multo magis id erit verum de actu naturali imperfecto, & prorſus remoto. Vnde ſi aliquis peccator cum tali actu ſolo recipiat ſacramentum, eo ipſo grauiter peccabit: quomodo ergo talis actus poteſt dici diſpoſitio ad gratiam in ſacramento, etiam remota? De diſpoſitione autem proxima dixerunt aliqui, poſſe interdum haberi per vires naturæ, quia ſi peccator doleat de peccatis propter amorem Dei naturalem cum naturali propoſito abſoluto cauendi peccata in futurum, iuſtificabitur per ſacramentum baptiſmi, vel pœnitentiæ. Quam ſententiam docuerunt Soto, & Cano, & (vt referunt) etiam Victoria. Eſt tamen falſa ſententia, quam late reprobaui in 3. tom. 3 partis diſput. 18. ſect. 3. & in 4. tom. diſput. 5. ſect. 1. Et eandem reiiciunt Medina. 1. 2. q. 109. art. 6. dub. 3. ad 4. & ibi Cumel. ad primam confirmationem primi argumenti. Dico ergo diſpoſitionem ad gratiam, vt cum ſacramento etiam ſufficit, debere eſſe opus gratiæ, ſicut de attritione cum ſacramento pænitentiæ docuit Concilium Tridentinum ſeſſ. 14. cap. 4. & generatim de diſpoſitione etiam cum baptiſmo ſufficiente in ſeſſ. 6. c. 6. & rationes ac teſtimonia adducta idem confirmant, quia generaliter loquuntur, nec exceptio de iuſtificatione in ſacramento fundamentum habet, imo repugnat Concilio Tridentino, vt dixi, & in dictis locis latius tractatum eſt.

Diſpoſitio ad gratiam vt cum Sacramento ſufficiat, oportet, vt ſit gratiæ opus.

* * *

CAPVT VIII.

Vtrum actum, quo ſe homo ad gratiam diſponit, à libero arbitrio elicitum eſſe neceſſarium ſit.

DIXIMVS, diſpoſitionem ad gratiam debere eſſe donum gratiæ, ac ſubinde ab aliqua gratia profectum, vnde conſequenter inquirendum videbatur quæ ſit illa gratia, à qua talis diſpoſitio procedit? prius tamen, quam iſtam quæſtionem aggrediamur, duas alias expedire oportet, à quibus illius deciſio plurimum pendet. Vna eſt, quam nunc proponimus, nimirum, an diſpoſitio ad gratiam ſit ſolius gratiæ opus, vel etiam ipſius hominis? Et ratio dubitandi eſſe poteſt primo, quia prima diſpoſitio ad gratiam ſit à ſolo Deo in nobis per gratiam excitantem, ſed opus gratiæ excitantis eſt opus ſolius Dei ſine nobis cooperantibus, vt in ſuperioribus dictum eſt, ergo nō omnis diſpoſitio ad gratiam eſt opus liberi arbitrii. Maior probatur, quia ſicut in generatione ignis diſpoſitio ad illam incipit ab initio calefactionis, ita in iuſtificatione peccatoris diſpoſitio ad illam incipit ab initio iuſtificationis, ſed hoc initium ſumitur ab excitāte gratia, teſte Concilio Trident. ſeſſ. 7. c. 5. ergo illa eſt prima diſpoſitio ad gratiam. Item quia potentia per habitum diſponitur ad operandum, ergo ante habitum diſponitur per excitantem gratiam ad illū actū efficiendum, ad quem excitatur. Quod etiam non obſcure indicat Concilium dicens. *Vt qui per peccata auerſi erant, per eius excitantem, atque adiuuantem gratiam ad conuertendum ſe ad ſuam ipſorum iuſtificationem, eidem gratiæ libere aſſentiendo, & cooperando, diſponuntur.* Ergo per excitantem gratiam diſponitur homo ad ſuam ipſius conuerſionem, eſt ergo illa prima diſpoſitio ad gratiam. Secunda ratio dubitandi eſſe poteſt, quia opus gratiæ operantis eſt opus ſolius Dei, & non liberi arbitrii, ſed diſpoſitio ad gratiam, etiam perfecta, eſt opus ſolius gratiæ operantis, ergo eſt à ſola gratia, & nō à libero arbitrio. Maior videtur nota ex terminis, quia ideo dicitur opus gratiæ operātis, quia ſola gratia in illo operatur, nam quando liberum arbitrium cooperatur, iam non eſt gratia operans, ſed cooperans. Vnde Auguſt. lib. de Grat. & liber. arbit. c. 17. vbi maxime gratiam operantem declarat, inquit. *Vt velimus, ſine nobis operatur.* Minor autem eſt expreſſa Diui Thomæ 1. 2. quæſtio. 111. articulo ſecundo. Et ratio illius eſt, quia in actu interiori primæ conuerſionis voluntas non ſe mouet, ſed à Deo mouetur. Tertio argumētor ab incōuenienti, quia alias iuſtificatio eſſet ex operibus, quod eſt contra Paulum ad Roman. 3. & 4. & ſequent. Item haberet homo, vnde poſſet gloriari, contra eundem Paulum. 1. Corinthior. 4. Item hominem iuſtificari, & ſaluari non eſſet ſolius Dei miſerentis, ſed etiam hominis volentis, contra Paulum ad Roma. 9. addita expoſitione Auguſtini in Enchiridio c. 32.

1\. *Quæſtio cū ratione dubitandi.*

Prima ratio dubitandi.

2. ratio dubitandi.

Vltima ratio.

2\. Propter hæc hæretici, licet diſpoſitionem ad gratiam non admittant, cum tamen negare non poſſint aliquem actum in homine requiri ad apprehendendam iuſtitiam, quicunq; tamen ille ſit, de illo aiunt, non eſſe opus hominis, ſed ſolius Dei, ac proinde vel non fieri ab homine, ſed tantum in ipſo recipi, cum à ſolo Deo immittatur, vel ſaltem non fieri libere, & ſic etiam non eſſe proprie opus hominis moraliter loquendo, ſed ſolius Dei. At vero contra hos hæreticos late diſputatum eſt in prolegom. 4. capitul. 7. & in libr. 5. capit. 4. & ideo hic breuiſsime rem expediam, ea ſolum attingendo, quæ ſub propria voce, & ratione diſpoſitionis veritatem catholicam confirmare poſſunt. Supponere autem oportet, ſermonem eſſe de diſpoſitione propria, quam Deus ab homine

Error exploditur.

Sermo eſt de diſpoſitione propria.

pria, quam Deus ab homine requirit. mine petit, & expectat, vt illum iustificet, eique peccata remittat, hanc enim solam Theologi consentaneè ad modum loquendi Scripturæ, & Patrum dispositionem, ac præparationem hominis ad iustitiam vocant. Et præsertim quando de illa dispositione tractant, qua homo seipsum cum diuina gratia disponit, vel qua se sanctificat, aut viuificat, vt scriptura loquitur, & supra retulimus.

3. *Assertio de fide.* Dicimus ergo dispositionem ad gratiam esse actum non solius gratiæ, sed etiam liberi arbitrii. Est assertio de fide satis quidem in superioribus generaliter probata de actibus supernaturalibus, & ideo breuiter nunc ostenditur, applicando eadem fere omnia ad hos actus, vt habent vim dispositionum. Primo enim hæc dispositio maxime solet in scriptura postulari sub nomine conuersionis: hanc autem conuersionem liberam esse debere, satis expresse asseritur in illis locis, in quibus ab homine postulatur tanquam conditio, seu dispositio necessaria ad iustitiam, & ab eius libero consensu pendens. Sic in virtute argumentatur Concilium supra capite quinto, ex illo Zachariæ secundo. *Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos.* Et eandem vim habent fere similia verba Ioelis secundo. Ezechielis decimo octauo, & illa Apocalypsis tertio. *Siquis aperuerit, intrabo ad illum*, & illud Lucæ decimo tertio. *Si pœnitentiam non egeritis, omnes similiter peribitis*, Ibi enim postulatur pœnitentia, vt dispositio necessaria, ita tamen ab ipso homine efficienda, vt etiam damnatio ob illius omissionem in manu sit liberi arbitrii: est ergo illa dispositio actus eliciendus à libero arbitrio.

4. *Concilii Tridentini definitio.* Secundo definit hoc expresse Concilium Tridentinum, sessione sexta, nam cum canone tertio docuisset, hanc dispositionem non posse haberi sine auxilio gratiæ, subdit in canone quarto, in illamet dispositione ita consentire hominem Deo excitanti, atque vocanti, vt in potestate eius sit dissentire, si velit, per quæ verba libertatem illius actus describit. Et ea ratione in canone quinto, damnat dicentes, liberum arbitrium rem esse de solo titulo, quod maxime intelligit de libero arbitrio, etiam vt cooperante gratiæ Dei. Consentiunt antiqua Concilia, & Patres omnes præsertim Augustinus, quos satis in allegatis locis retulimus, & ideo superfluum nunc esset testimonia coaceruare. *Notandum.* Quia vero Patres non semper loquuntur de propriis actibus, qui sunt dispositiones ad gratiam, aduertimus, satis esse, quod vel in genere de actibus necessariis, vel de conducentibus ad salutem, indifferenter loquantur, vel in specie de actu fidei, spei, charitatis, pœnitentiæ, &c. tum quia sermones indefiniti, & generales in tali materia æquiualent vniuersalibus, tum etiam quia eadem est ratio libertatis, vel necessitatis in his, & illis actibus, quia omnes à gratia efficaci procedunt, & ideo etiam ipsi hæretici eodem modo loquuntur de omnibus, eidem necessitati illos subiiciendo, ergo eadem ratione, cum Patres docent, illos libere fieri, de omnibus indifferenter loquuntur. *Experientia.* Addo, experimento nobis constare posse, non minus libere fieri actum conuersionis, quam actus dilectionis, vel fidei post conuersionem à peccato, vel infidelitate, nam vtrosque actus ita facimus, vt in nostra potestate positum esse agnoscamus, non facere, si nolimus. Imo in ipsa prima conuersione eo maior solet intercedere deliberatio, magisque voluntaria determinatio, quo supponitur homo minus propensus, minusque facilis vel assuefactus ad similes actus.

5. *Ratio à priori.* Tertio est ratio à priori, quia voluntas nostra est natura sua libera, vt ex prima parte supponimus, & non amisit libertatem per originale peccatum, vt in primo Prolegomen. probatum est, nec per auxilium gratiæ efficaciter adiuuantis illam amittit in operibus gratiæ, vt libro quarto ostendimus, ergo non est, vnde libertate careat in his operibus, quibus ad gratiam disponimur, Quia non minus in his actionibus, quam in aliis supernaturalibus actibus potest Deus ita moderari impulsum, & adiutorium suum, vt libertati suum locum relinquat. Quod si potest, profecto ita etiam facit. *Corroboratur argumentum.* Primo quia in his operibus, sicut in aliis, dicitur Deus adiutor noster, vnde nos etiam coadiutores illius sumus, sponte, ac libere illi cooperando, vt ratiocinatur Augustinus tractat. quarto in epistol. prima Ioann. & libro secundo de Peccator. merit. capitul. quinto, & sermon. decimo tertio, de Verb. Apostol. Secundo quia oportuit, hominem ad suam iustificationem concurrere, non concurrit autem vt causa physica, sed vt moralis, iam enim est à nobis ostensum propriam dispositionem ad gratiam esse moralem dispositionem, non physicam, at sine libertatis vsu non est moralis actio, nec causalitas, vnde actus gratiæ excitantis non sunt proprie dispositiones ad gratiam, vt statim dicemus, quia non libere fiunt. Tertio est optima congruentia, quia peccatum libere ab homine committitur, ergo vt homini remittatur, merito libera suæ voluntatis mutatio, & conuersio ab eo postulatur, vt per eam aliquo modo, prout potest, diuinæ iniuriæ satisfacere conetur, & humiliter veniam efflagitet, quæ omnia sine libertate non fiunt, nec alicuius moralis existimationis sunt. Eo vel maxime, quod homo, cum ei peccatum remittitur, ad diuinam amicitiam admittitur, at vero inter eos, qui libero arbitrio vti possunt, amicitia per spontaneam, ac liberam voluntatem contrahi, & acceptari debet, quia amicitia esse debet mutua, & ex vtraque parte voluntaria, ergo merito consensus liber ab homine iustificando postulatur.

6. *Corrollarium de fide.* Atque ex hac resolutione sequitur, dispositionem hanc ad iustitiam esse opus non solum gratiæ diuinæ, sed etiam voluntatis humanæ, id est, proprie, & physice ab illa elicitum, seu effectum. Hoc æque certum, ac de fide est, & ex eisdem scripturæ locis conuinci potest, tum quia nemo ab alio postulat, nisi quod potest efficere. Scriptura autem ab homine postulat huiusmodi actus, supponit ergo illos posse effectiue producere, tum etiam, quia Scriptura expresse vtitur verbis hanc efficacitatem significantibus. Ezechiel. decimo octauo. *Conuertimini, & agite pœnitentiam*, Matthæ. tertio. *Pœnitentiam agite.* Apocalyp. tertio. *Siquis aperuerit, intrabo ad illum*, aperire enim efficere est. Et similia sunt alia vulgaria testimonia, in quibus dicitur peccator viuificare, aut sanctificare se, quando se ad gratiam disponit. Et ita veritatem hanc docuit Concilium Tridentinum dicta sessione sexta, canone quarto, & tradunt Patres frequenter, præsertim Augustinus in locis proxime citatis, & in aliis supra, tractando de Auxiliis gratiæ adiuuantis, & cooperantis, allegatis. Consecutio denique huius partis ex præcedenti est euidens, quia, vt supra prolegomon. primo, visum est, de ratione potentiæ liberæ est, vt sit effectrix actus sui, vnde è contrario de ratione actus liberi est, vt sit effectiue ab illa facultate, respectu cuius est liber, sed ostensum est, dispositionem ad gratiam esse actum homini liberum, ergo est etiam efficienter ab eius libera voluntate. Denique ratio generalis, & physica est, quia actus isti sunt vitales, de quorum ratione est, vt fiant actiue ab intrinseco vitæ principio. *Physica ratio.*

7. *Soluitur primum argumentum.* Superest, vt ad argumenta respondeamus. Et primũ quidẽ quod ex actibus gratiæ excitantis sumitur, nõ procedit contra hanc vltimã resolutionis nostræ partem, quia etiam illi actus sunt efficienter à nostris potentiis propter rationem vitæ, vt in libr. 3. dictum est: Procedit ergo contra priorem partem de libertate actus,

actus, solum tamen fundatur in æquiuocatione vocis, *dispositionis*: nam si omnis præparatio voluntatis ad suam iustitiam, vel conuersionem dispositio ad habitualem iustitiam, vel remissionem peccatorum appelletur, sic non est dubium, quin illi actus possint dici præparationes, & dispositiones ad gratiam, licet remotissimæ. De illis enim excitantibus auxiliis sæpe exponit Augustin. illud Prouerb. 8. secundum Septuaginta. *Præparatur voluntas à Domino.* Et de illis etiam exponit Concilium Tridentinum orationem illam. *Conuerte nos Domine &c.* nam per omnem conuersionem, siue sit à Deo, siue à nobis, aliquo modo disponimur. In præsenti autem non loquimur de dispositione in tam lata significatione, sed de dispositione, quæ ipsi homini, vt agenti, tribui possit, id est, qua non solum disponi, sed etiam se ipsum disponere vere, ac proprie denominetur. Vnde potest duplex præparatio distingui, vna, per quam à solo Deo præuenitur, & disponitur, vt aliquid supernaturale agere valeat, alia, qua homo gratia Dei præuentus, & adiutus se disponit, vt aliud donum gratiæ à Deo recipiat. Hic ergo non de priori, sed de posteriori dispositione loquimur, & de hac dispositione loquuntur Scripturæ, quoties ab homine dispositionem exigunt. Obiectiones autem in prima ratione dubitandi contentæ de priori dispositione, seu præparatione procedunt.

Sermo est de propria dispositione.

8. Ad secundam rationem responderi potest in primis, iuxta aliquorum doctrinam, actum dispositionis ad gratiam, licet à libera voluntate simul cum gratia procedat, nihilominus non esse dispositionem ad gratiam, vt procedit à libero arbitrio, sed tantum vt à gratia procedit, & ideo, vt est dispositio, esse effectum solius gratiæ, & ob eam rationem in ratione dispositionis dici effectum gratiæ operantis. Responsionem hanc insinuat D. Aluarez libro de Auxiliis disputat. 75. n. quarto, dum ait, quod vltima dispositio ad gratiam, quatenus est dispositio, non tribuitur homini, quamuis ab eo eliciatur per liberum arbitrium, sed solum Deo infundenti gratiam, quia dispositio, inquantum dispositio, tribuitur agenti inducenti formã. Veruntamen siue rem spectemus, siue loquendi modum, doctrina illa admittenda non est, neq; ad explicandum Diuum Thomam, vel soluendum argumentum est necessaria. Et in primis quod ad rem pertinet, actus, quo disponimur ad gratiam, non solum in quantum actus, sed etiam in quantum dispositio, est à nostro libero arbitrio effectiue, vt in tomo primo. 3. partis disp. 4. sect. 8. §. *Quarto sequitur*, late ostendi, & in quarto tomo disp. 8. sect. 3. nu. quinto, & sexto. Et breuiter probatur, quia ille actus non est dispositio ad gratiam tantum, vt supernaturalis est, sed vt est actus vitalis, & liber, quod essentialiter habet, quatenus à libero arbitrio procedit. Præterea quia ille actus sub nulla ratione considerari potest, vt sit dispositio, sub qua non sit à libero arbitrio. Nam si illa ratio dispositionis sit aliquid absolutum, physicum, & supernaturale, totum id est effectiue à voluntate, quia sub quacunq; ratione supernaturali, & physica libere, & vitaliter fit. Si vero ratio dispositionis formaliter consideretur, prout dicit habitudinẽ ad formam, etiam, vt sic, est ab homine, imo ex illa intentione formali ordinarie fit. Nam peccator ideo de peccatis dolet, vt se ad remissionem peccatorum obtinendam præparet.

Solutio 2. rationis Aluarez refellitur.

Actus disponens ad gratiam pendet effectiue à libero arbitrio.

9. Deinde si de modo loquendi agatur, immerito dicitur, vltimam dispositionem ad gratiam, vt dispositio est, non tribui homini. Nam si est ab illo proprie, & libere operante, cur non tribuitur illi in suo genere? Item hoc repugnat modo loquendi Scripturæ, & Conciliorum, nam Scriptura sub propria ratione dispositionis loquitur, cum dicit. *Præparate corda vestra Domino*, & similia, quæ supra citauimus. Eodemque modo loquitur Concilium Tridentinum c. quinto, dicens, homines vocari &c. *Vt se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratiæ libere assentiendo, & cooperando, disponant*, & his similia repetit in capit. septimo & sequentibus, & canon. quarto, & septimo. Vnde formari potest ratio, quia tunc actio, vel effectus sub aliqua ratione alicui tribuitur, quando illum sub eadem ratione denominat, sed hæc actio, vt dispositio, denominat ipsum hominem disponentem, seu præparantem se, ergo ille actus etiam, vt dispositio, est ab illo, ei ve tribuitur. Item ratione illius dicitur homo sanctificare se, primo Ioannis tertio, vel suam animã viuificare Ezechiel. 18. vtiq; dispositiue, vt recte exposuit Diuus Thomas quæstione 28. de Veritate, articul. 8. ad sextum, ergo etiam, vt dispositio est, illa conuersio homini tribuitur. Neque est verum, dispositionem semper soli tribui illi causæ, quæ formã inducit, tum quia etiam in naturalibus contingit, materiam disponi à particulari causa, & formam induci à cœlo, & in generatione homo disponit corpus, & Deus animam inspirat, tum etiam quia in morali dispositione multo magis necessarium est, dispositionem tribui homini se disponenti, quia illa dispositio, vt moralis, dicit essentialem habitudinem ad proximam causam, etiam si gratia physice tantum à Deo fiat. Nec denique obstat, quod dispositio illa supernaturalis sit, quia etiam, vt talis est, elicitur ab hominine, vt cooperante diuinæ gratiæ per voluntatem suam, vt eleuatam, vt in superioribus visum est.

Consentit modus loquendi scripturæ, & Concil.

Ratione declaratur.

Occurritur obiectioni.

10. Denique doctrina illa ad explicandum Diui Thomæ sensum necessaria non est, neque accommodata, iam enim in libro tertio capit. 21. ostendimus, quo in sensu Diuus Thomas dixerit, primam conuersionem in Deum esse à gratia operante. Duobus enim modis, inter alios, potest accipi gratia operans, vno modo, vt excludit propriam hominis deliberationem cum morali progressu ab intentione finis ad electionem mediorum, consilio proprio interueniente: alio modo, vt excludit etiam liberam cooperationem. Hoc posteriori modo certum est, dispositionem, qua homo se ad gratiam præparat, non esse à sola gratia operante, quamuis enim ab illa sit, & initium ab illa habeat, non tamen consummatur, seu elicitur sine gratia cooperante. Neque id negauit vnquam Diuus Thomas, vt in dicto capitul. 21. ostendimus. Et est aperta sententia Augustini, imo & Concilii Tridentini in locis ibi allegatis. Diuus Thomas ergo in alio loco sumpsit gratiam in priori, & latiori significatione, dixitq; primam conuersionem peccatoris esse à gratia operante, quia in ea homo non se mouet ex intentione finis ad electionem mediorum, sed principaliter mouetur ab auctore gratiæ. At vero gratia operans sic sumpta non excludit liberam efficientiam in actum conuersionis, vt ostensum est. Addo etiam, quod licet id sit verum de conuersione, vt directe tendit in Deum, vt finem vltimum supernaturalem, nihilominus secundum quandam reflexionem, quam voluntas facere potest in actus suos, posse illam conuersionem eligi, vt medium ad consequendam remissionem peccatorum, & ita procedere ex gratia cooperante morali modo supra explicato, procedendo per consultationem, & electionem, semper tamen necesse est supponi aliquam efficacem voluntatem, seu intentionem salutis, quam supernaturalem esse necesse est, & procedere à gratia operante priori modo sumpta, quamuis sine propria efficientia, & libertate non fiat.

Explicatur iam D. Thom.

Gratia operans dupliciter considerari potest.

Quo sensu loquutus sit D. Thom.

11. Tertium argumentum tres partes habet, quarum prima de iustificatione ex operibus, in sequentibus tractanda est late, nunc breuiter dico, particulam illam, *iustificationis*, accipi posse, vel pro tota mutatione ad iustitiam ab initio vsque ad consummationem eius, & sic negatur sequela, quia nullam habet apparentiam, vel pro infusione habitualis iustitiæ, prout nunc loquimur. Et sic subdistinguenda est particula, *Operibus*, potest enim accipi pro operibus puris (vt sic

Ad 3.

Distinctione vtendum

sic dicam) id est, quæ gratiam non supponunt, nec ab illa procedunt, vel potest includere opera ex gratia facta. Priori ergo modo negatur sequela, quia dispositio ad gratiam ita est opus liberi arbitrii, vt sit etiam opus gratiæ. In posteriori autem sensu subdistinguenda est particula, *Ex*, quia si dicat habitudinem meriti proprii, & de condigno, sic etiam negatur sequela, si vero generaliter dicat habitudinem alicuius causæ, saltem dispositiuæ, sic conceditur sequela, est enim consequens verissimum, & conforme

Responde-tur ad illationem ductã ex Paulo.

Scripturis. In quo autem sensu vel Paulus, vel Iacobus de iustificatione ex operibus loquutus sit, infra capit. 22. videbimus. In secunda illius argumenti parte inferebatur, habere peccatorem pœnitentiam agentem vnde glorietur contra Paulum. Ad hoc autem iam in superioribus responsum est, negando sequelã, quia libertas non obstat, quominus actus ipse liber ex gratia factus sit donum Dei, & ideo non habet homo, vnde in se glorietur, quod Paulus refellit, habet tamen, vnde possit in Domino gloriari, quod si modeste, & cum debita humilitate fiat, à Paulo in alio loco commendatur. In tertia parte eiusdã argumenti petit, quomodo cum libertate conuersionis stet sententia Pauli, *Non est volentis?* Sed hoc etiam in li. 5. explicatum est, nam quoad vocationem congruam, & præparationem eius, non est volentis hominis, sed miserentis Dei, quoad executionem vero ita est salus principaliter à Deo, vt etiam sit volentis hominis, quia qui vocat hominem congrue sine illius merito, vel voluntate, non saluat illum sine libera illius cooperatione.

CAPVT IX.

Vtrum dispositio ad iustitiam sit vera causa moralis, & in illo ordine materialis causa gratiæ habitualis, & remissionis peccati?

1\. *Dubitatio est de dispositione proxima, & remota.*

QVÆstio hæc tractari potest de dispositione remota, & de proxima, seu vltima, præcipua vero difficultas eius est de vltima dispositione, & eius intuitu illam præcipue mouemus, ideoq; prius breuiter de remota dispositione illam expediemus, vt circa proximam paulo diligentius immoremur. Dico

Assertio. 1. de remota dispositione.

ergo in primis dispositionem remotam ad gratiam habitualem, aliquo modo esse causam illius, non tamen per se, ac proprie influentem in illã, sed mediate, & quasi per accidens. Prior pars per se manifesta est, quia ipsum nomen dispositionis inuoluit rationem causæ, præcipue quando dispositio est præuia, ac præparans materiam ad introductionem formæ, talis est autem dispositio remota, vt in ipsa voce supponitur, ergo est aliquo modo causa. Item causa (vt Aristoteles dixit) est, ad quam sequitur esse rei, sed ex tali dispositione sequitur esse gratiæ, saltem mediate, & remote: nam quia homo se remote disponit, recipit auxilium, quo perfectius disponatur, & quia perfectius disponitur, tandem gratiam habitualem, & remissionem peccati consequitur, ergo de primo ad vltimum ex remota dispositione gratia sequitur, tanquam ex originali causa in suo ordine.

2\. *Secunda cõclusionis pars probatur.*

Hinc vero recte colligimus aliam assertionis partem, nimirum remotam dispositionem respectu habitualis gratiæ non esse propriã, & per se causam illius, sed quasi per accidens, etiam in ordine suo. Nam propria, & per se causa alicuius effectus est, quæ immediate in illum influit, causa vero causæ quæ cum illa non influit in effectum eius, sed tantum dedit illi esse, vel virtutem causandi, non est causa per se, sed per accidens, alterius effectus procedentis proxime à sola re producta à priori causa, sicut in causis, & effe-

Exẽplo res declaratur.

ctibus per accidens cernitur. Petrus enim, qui est per se causa Ioannis filii sui, tantum est causa per accidens Francisci filii Ioannis, nepotis Petri, quia licet Petrus ipsum esse, & virtutem agendi Ioanni dederit, eius tamen actio ibi terminata est, & in generationẽ Francisci non influit, qui quasi per accidens ad priorem generationem comparatur. Ad hunc autem modum se habet dispositio remota ad habitualem gratiam, nam in illam directe, aut per se non influit eo morali modo, quo potest influere, quia nec illam per se impetrat, aut ratione illius datur. Sed immediate impetrat aliquod maius auxilium, quod se homo perfectius disponat, & huic perfectiori dispositioni, si vltima sit, commensuratur gratia, quæ ratione illius datur. Est ergo dispositio remota (sicut ipsum etiam nomen præ se fert) solum causa mediata, & ideo talis dispositio per se non est necessaria, licet moraliter loquendo, & iuxta modum producendi ab imperfecto ad perfectum homini connaturalem multum ad iustificationem conferat. Ex hac tamen declaratione intelligitur, talem dispositionem remotam respectu gratiæ habitualis esse proximam respectu alicuius prioris gratiæ auxiliantis, & respectu illius dici posse propriam, ac per se causam moralem contraria ratione. Eademq; ratione, si talis dispositio ad gratiam in sacramento conferendam hominem præparet, merito dicetur proxima, & per se causa illius, quia illam impetrat, vt Concilium Trident. sess. 14. cap. 4. testatur, & ita in suo genere ratione illius proxime datur, ac denique sub illa consideratione iam non est dispositio remota, sed proxima, vt supra declaraui, & ideo mirum non est, quod propriam rationem causæ habeat, vt in sequenti puncto, comprobabitur. Hæc enim de dispositione remota tantum dicenda occurrunt,

3\. *1. Opinio de proxima gratiæ dispositione extra sacramentum.*

Superest ergo dicendum de dispositione proxima, seu vltima, prout extra sacramentum in iustificatione peccatoris confertur. Aliqui enim Theologi huius temporis indicare videntur, nullam esse dispositionem vltimam ad gratiam, quæ natura sua, & extra sacramentum sit vera causa realis eius, vel physice, vel etiam moraliter. Nam quod non sit physica causa eius, iam à nobis ostensum est. Quod vero nec moralis sit, ita explicatur, quia nullus est actus hominis supernaturalis, qui habitum gratiæ immediate extra sacramentum impetret, nec qui ita proxime hominem ad illum habitum præparet, vt ratione talis actus statim infundatur. Hanc sententiam aliqui videntur sumere ex doctrina Patris Vazquez variis in locis, licet in terminis ab illo non asseratur. Fundamentum huius sententiæ ita potest proponi: nam

Ratio pro hac sententia.

si quis esset actus proxime disponens ad gratiam, tanquam vera causa eius, maxime esset dilectio Dei super omnia, sed dilectio Dei super omnia non est talis dispositio ad gratiam: ergo nulla talis dispositio dari potest. Maior recte intellecta certissima est: nam est sermo de habituali iustitia, prout includit gratiam sanctificantem, & charitatem infusam, hæc autem non infunditur extra sacramentum ei, qui antea in peccato erat, nisi per actum dilectionis Dei super omnia, seu per contritionem, quæ illum includat in Deum conuertatur, vt certum esse suppono ex materia de Pœnitentia, & statim confirmabitur. Minor probatur ex alio principio, quod prima dilectio Dei super omnia, seu perfecta conuersio in Deum est effectus ipsius habitus gratiæ, & charitatis prius natura infusæ, de quo principio in capit. 11. dicemus. Illo autem supposito, plane sequitur actum contritionis non præparare hominem, vt ei habitualis gratia infundatur, sed potius ipsum hominem per habitum gratiæ præparari, vt actum dilectionis perfectæ, seu contritionis eliciat. Vnde consequenter fit, non infundi charitatem homini, quia super omnia Deum diligit, sed potius infundi, vt eum diligat: ergo infusio habitus non est effectus talis actus, vt dispositionis, sed solum vt finis, propter quem habitus infunditur.

4. Sic ergo potest sumi hæc sententia ex doctrina P. Vazquez 1.2. disp. 211. fere per totam, quatenus in illa stabilire conatur illud principium, quod prima contritio, vel dilectio super omnia, effectiue elicitur ab habitu gratiæ, & charitatis. Vnde cap. 5. num. 31. non veretur confiteri gratiam habitualem distribui singulis, non quia contriti sunt, sed vt conterantur. Et consequenter cum Concilium Tridentinum sess. 6. capite 7. dicat, Deum partiri singulis iustitiam inhærentem secūdum propriam cuiusque dispositionem, & cooperationem, exponit, illud non loqui de dispositione per contritionem perfectam, sed imperfectam, quæ ad iustificationem in sacramento baptismi necessaria est. De qua sola iustificatione ibi Concilium loqui, fusissime contendit in eadem 1. 2. disputatione 203. capite 9. vbi etiam generaliter ostendere conatur, nullibi Concilium Tridentinum perfectam contritionem, vel charitatis dilectionem assignare pro dispositione ad iustificationem, vel remissionem peccatorum, sed tantum contritionem, & dilectionem imperfectam, quæ est attritio, & amor concupiscentiæ Dei, vt asserit in dicta disputatione 203. capite nono, numero 88. & vsque ad numerum 106. prosequitur. Quam doctrinam breuius repetit in 3. part. disputatione 2. capite quinto, & sexto. Nihilominus tamen in nullo ex his locis simpliciter negat, contritionem perfectam esse posse dispositionem ad gratiam habitualem. Imo in 1.2. disp. 211. cap. 5. num. 30. fateri se dicit cum communi schola, perfectam contritionem esse dispositionem ad gratiam habitualem. Addit vero distinctionem vel ex parte efficientis, vel ex parte passi, negatque esse dispositionem ex parte efficientis ad infundendam gratiam habitualem; affirmat autem, esse dispositionem ex parte passi ad illam recipiendam. Et infra num. 110. & sequentibus ait, dari quidem dispositionem vltimam ex parte efficientis ad infusionem gratiæ, illam tamen non esse dispositionem vltimam ad remissionem peccatorum, quod in disp. 211. se demonstraturum promittit.

Loci Vazquez, in quibus superiori opinioni fauet.

Vazq. cum communi consentit, & duo distinguit.

5. Nihilominus simpliciter asserendum est primo, in iustificatione, quæ fit extra sacramentum, necessariam esse aliquam vltimam dispositionem, cui soli proxime coniungatur infusio gratiæ habitualis. Hæc est communis doctrina Theologorum, qui interdum sub generali voce dispositionis vltimę, interdum sub speciali ratione contritionis, vel perfectæ dilectionis loquuntur. Hanc assertionem ex professo docui in to. 1. 3. part. disput. 4. sect. 8. & pro illa citaui D. Thomam 1.2. q. 113. art. 5. & 8. Nā in priori docet, ad iustificationem semper esse necessarium motum liberi arbitrij, & gratiæ, & in posteriori illum motum concurrere, tanquam dispositionem vltimam, simul quidem tempore, prius autem natura, quam sit gratiæ infusio. Vnde immerito dictus auctor respondet, D. Thomam loqui de dispositione, quę subsequatur infusionem gratiæ, cum in dicto art. 8. ad 1. expresse D. Thomas dicat, quod dispositio subiecti præcedit ordine naturę susceptionem formæ, licet sequatur actionem agentis, non quamcunque, *sed per quam ipsum subiectum disponitur*, quæ verba capite sequenti latius ponderabimus. Præterea idem D. Thomas 3. part. q. 86. art. 6. docet, remissionem peccati esse effectum pœnitentiæ, secundum quod est principium quorundam actuum humanorum, qui sunt ex parte peccatoris, & materialiter se habent in pœnitentiæ sacramento, vtique quia sunt materiales dispositiones ad iustificationem. Et in solut. ad 1. declarat, in illis actibus includi cum actu pœnitentiæ actum fidei formatæ. Et in q. 89. art. 1. ad 1. expresse dicit, *actum primum pœnitentiæ esse dispositionem ad gratiam consequendam, scilicet, contritionem.* Et in art. 2. dicit, quod *motus liberi arbitrij, qui est in iustificatione impij, est vltima dispositio ad gratiam.* Idem habet in 1. dist. 17. q. 2. art. 2. ad 4. *Eodem* (inquit) *modo sumus causa augmenti gratiæ, sicut ipsius gratiæ, scilicet, per modum dispositionis, non efficientiæ, quæ est solius Dei.* Et q. 28 de Verit art. 8. ad 1. respondet, quod *contritio est causa remissionis culpæ, in quantum est dispositio ad gratiam.* Et ad 2. ait, *Si contritio secundum se consideretur* (id est, sine ordine ad sacramentum) *non se habet ad gratiam, nisi per modum dispositionis.* Vbi exclusiua maxime consideranda est. Eandemq; doctrinam in reliquis solutionibus confirmat. Quam docuit etiam Alens. 4. p. q. 73. memb. 3. aliàs q. 17. memb. 4. art. 7. §. 3. & Bonauent. in 4. d. 17. in prima parte illius art. 2. q. 2. & Durand. q. 1. Omitto alios antiquos in 4. dist. 14. & sequentibus, qui communiter docent, dari aliquam vltimam dispositionem ad gratiam, & ad remissionem peccati, quamuis in illa dispositione explicanda varij sint, quod modo non agimus.

Assertio 2. communis.

D. Thomæ authoritas.

6. Præterea moderni etiam scriptores in hac veritate consentiunt, inprimis Caietanus, & moderni expositores Diui Thomæ in citatis locis. Nam, licet cōtendant contritionem, vel primam conuersionem perfectam peccatoris effici ab habitibus gratiæ, vel charitatis, aut pœnitentiæ, nihilominus negare non audent, eandem conuersionem esse proximam dispositionem ad habitualem gratiam, & remissionem peccati; sed illa duo totis viribus conciliare conantur, vt in capite sequenti videbimus. A fortiori vero illam docent omnes, qui tenent, actum contritionis non procedere à gratia, neque illam de condigno mereri, quos capite sequenti, & infra lib. 12. referemus. Ex his vero, qui contra hæreticos scripserunt, allegaui pro hac sententia Stapletonium lib. 5. de Iustificat. proleg. 1. quoniam ibi amorē Dei inter dispositiones proximas gratiæ numerat. Et quoniam locus est notandus, & male ab alijs exponitur, paulo diligētius illum ponderabo. Aiunt ergo Stapletoniū loqui de amore imperfecto, & qui tempore præcedere solet infusionem gratiæ. Sed hoc verbis auctoris repugnat, nam illam opinionem exponendo dicit. *Hanc disponentem dilectionem habuit Magdalena, cum diceret ei Christus Remissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Quis autem audeat dicere, imperfecte dixisse, de qua Christus multum dilexisse testatus est? Et tamen de illamet dilectione addit paulo inferius idem auctor. *Neque enim vel Magdalenæ dilectio aliter esse potest causa, quod Deus nos diligat, id est, charitate Dei habitualiter nobis infusa.* Nam, vt iam dixerat, *de hac loquutus est Christus cum diceret. Qui diligit me, diligetur à Patre meo, & ego diligam eum.* Et paulo post. *Si quis diligit me sermonem meum seruabit, &c.* Et infra necessitatem huius dispositionis probat ex Paulo dicente. *Neque circumcisio aliquid valet, neque præputium. Supple* (inquit) *ad iustitiam consequendam sed fides, quæ per charitatem operatur.* At hæc omnia de dilectione perfecta esse intelligenda indubitatum est. Et vt tollatur omne dubium, statim inquirit, an dilectio Dei disponens ad iustitiam, sit dilectio super omnia, & contra Protestantes defendit (vt ait) *communem Scholasticorum sententiam, quæ illud affirmat.* Ac denique in §. vltimo eiusdem prolegomeni de tota illa dispositione sic declarata exponit, & confirmat sententiam Concilij dicentis, gratiam, vtique habitualem, infundi vnicuique secundum gratuitam Dei voluntatem, & propriam vniuscuiusque dispositionem.

Recentiorum calculo confirmatur.

Stapleton. diligenter exponitur.

7. At obijcit P. Vazq. Stapletoniū in 4. proleg. dicere, iustitiam non consequi hanc dispositionem certa lege, quod non esset verum, si dilectionem perfectam in illa dispositione includeret. Verū in illo opere nō inuenio quartum proleg. sed tria tātum. Quod si per errorem scriptoris allegatur in eodē proleg. 1. §. *Notandum*, vbi ait in his dispositionibus non consequi iustitiā ipsam, tanq; ex sua causa effectū, neq; tanq; ex aliquo merito, etiam ibi non inuenietur dictum, *non consequi certa lege.* Neq; potuit Stapletonius id dicere, nisi sibi aperte contradiceret. Neque etiam id sequitur ex ibi dictis, quia posterior pars de merito nihil refert ad causam præsentem, quia sine merito potest intelligi certa lex,

Obijcit P. Vazq. dict. disp. 203. c. 9. n. 108.

Reijcitur.

& in-

& infallibilis consecutio inter hanc dispositionem, & formam gratiæ. Vnde expresse ibi ait, se loqui de dispositione, *quatenus tempore, vel natura gratiam præcedit.* An vero in illa dispositione sit aliquod proprium meritum primæ gratiæ, in libr.12. tractandum est. Altera vero pars intelligenda est de causa effectiua, vt ipsemet exponit, dicens. *Dispositio enim materiæ, etiam in rebus naturalibus, non ex necessitate producit formam, &c.* & latius, ac euidentius idem exponit, ac confirmat in eodem lib.5. cap.12. toto §. vltimo.

8. *Assentiuntur.* Consentiunt huic doctrinæ Driedo de Captiuit. & redempt. generis humani. tract.4. cap.2. in 8. parte illius membr. eius 1. not. 3. & 4. vbi contritionem in hoc ab attritione distinguit, & art.8. versus finem in responsionibus ad Bucerum. §. *Dispositio proxima*, & §. *Amorem Dei*, vbi etiam ita exponit dilectionem Magdalenæ. Consentit Vega libr. 6. in Trident. cap.28. & fere per totum librum, & lib.8. cap.8. & 9. Soto libr.2. de Natur. & grat. cap.9. & sequentibus vsque ad 16. & idem aperte supponit in 4.d.15.q.1.ar.2. & tenet Petr. de Soto lect.4. de Pœnit. & Cano Relect. de Pœnit. late Bellarmin. lib.1. de Iustificat. ca.2. §. *Causa materialis*, & cap.13. §. *Quarta dispositio*, & sequentibus, vbi distinguit duplicem dispositionem remotam, & proximam, quæ tantum ordine naturæ antecedit infusionem gratiæ, & remissionem peccatorum, & hanc dispositionem dicit includere perfectum Dei amorem. Omitto reliquos modernos scriptores, & expositores D. Thomæ tam in 1.2. quam in materia de Pœnitent. omnes enim hanc sententiam tanquam certam supponunt: magis vero ex professo impugnando cōtrariam opinionem de hac re nouissime scripsit P. Lorca 1.2. disp.32. de Grat.

9. *Scriptura roboratur.* Potest autem hæc assertio probari efficaciter ex illis testimonijs Scripturæ, in quibus Deus promittit iustificationem homini facienti quod in se est cum diuino auxilio, vt ad Deum conuertatur, vt est illud Isai.55. *Reuertatur ad Dominum, & miserebitur eius, & ad Deum nostrum, quia multus est ad ignoscendum*, & Ierem.3. *Conuertimini, & sanabo auersiones vestras*, vbi aperte conuersio postulatur, ab homine, vt dispositio necessaria ad indulgentiā, & misericordiam consequendam. Et Ioel. 2. additur debere esse conuersionem ex toto corde. *Conuertimini ad me ex toto corde vestro, &c.* Ordo autem & ratio dispositionis optime explicatur per illam conditionalem. *Si conuerteris, conuertam te, & ante faciem meam stabis.* Ierem.15. *Et si pœnitentiam egerit gens illa, agam & ego.* Iremi 8. *Et si conuertamini, salui eritis.* Isa.30. & alia similia Ezech.18. & 33. & in alijs Prophetis leguntur. Quibus certe nihil aliud exigitur ab homine, nisi vt se disponat, & quantum in se est, cum diuino auxilio faciat, vt Dei gratiam consequatur. Vnde optime dixit D. Thomas prima secundæ quæstion.109. quod se ad Deum conuertere, est se ad gratiam præparare. Quod autem in illis locis sermo sit de perfecta dispositione, quam vltimam vocamus, euidens est, tum ex illis verbis *ex toto corde*, & illis. *Cor contritum & humiliatum Deus non despicies.* Psalm. 50. tum ex certa promissione, & infallibili connexione, quæ eisdem verbis significatur, vt etiam indicata est à Christo dicente, *Qui diligit me, diligetur à Patre meo.* Ioan.14. & à Iacob. cap.4. *Appropinquate Deo, & appropinquabit vobis*: tum denique quia semper fuit aliqua vltima dispositio necessaria; ergo incredibile est, in omnibus Scripturæ locis solum postulari ab homine imperfectas, & remotas dispositiones, & nunquam perfectas, ac sufficientes, & necessarias; hoc ergo maxime fit in dictis Scripturæ locis. Et in eodem sensu dixit Ambros. lib. 1. de Pœnit. cap.4. *Expectat conuersionem nostram Deus, vt reuertamur ipsi ad gratiam*, vbi sine dubio loquitur de conuersione perfecta. Et alia ex Patribus in dicto loco allegaui, & videri etiam possunt scriptores circa allegata Scripturæ testimonia.

10. *Docet Trident.* Præcipuè vero conuincitur hæc veritas ex Concilio Tridentino sess.6. nam capite sexto, citra vllam dubitationem describit dispositionem sufficientem ad iustificationem recipiendam, non solum per baptismi sacramentum in re ipsa susceptum, sed etiam in voto, vt in c.4. præmiserat, & tamen de illa subiungit in c.7. *Hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur.* Et infra dicit, iuxta hanc dispositionem iustitiam infundi. Et in canon.3. inter actus, quibus ad iustitiam disponimur, dilectionem, & pœnitentiam ponit. Hæc autem omnia de sola imperfecta, & remota dispositione interpretari & nouum, & incredibile est, vt in citato loco late ostendi. Et in superioribus etiam consideraui, Concilium loqui de iustificatione absolutè, siue cum sacramento in re, siue in voto fiat, vt ex cap 4. manifestum est. Item addo in illo can.3. definitionem esse vniuersalem de gratia iustificationis, & non posse à quoquam restringi ad solam gratiam, quæ in sacramento re ipsa suscepto confertur. Et similiter pondero in canon. 9. generaliter definiri ad iustificationem impij necessarium esse voluntatis eius motum, quo *se præparet, atque disponat* ad iustificationis gratiam consequendam. Quæ definitio doctrinalis, & absoluta non potest restringi vel ad solam iustificationem per sacramentū in re susceptum, vel ad solā dispositionem remotam, quia per illam non cooperatur sufficienter voluntas ad iustificationis gratiam consequendam, nec ratione solius remotæ dispositionis dici potest peccator *pœnitere, sicut oportet, vt ei iustificationis gratia infundatur.* Quibus addi possunt quæ idem Concilium in sess. 14. cap. 4. de eadem dispositione tradit, quæ in eodem loco ponderata sunt, & paulo post ea, quasi per recapitulationem ponderabimus.

Vltimo addi potest ratio efficax ex illo principio in hac materia à D.Thoma sumpto 1.2.q.112.art.2. quod nulla forma introducitur, nisi in materia disposita, illud enim verum est de dispositione vltima, seu proxima, non de sola remota, quia forma non introducitur in materia tantum remotè, & imperfecte disposita. Ex illo autem concludit D.Thomas, quod ad gratiam præexigitur aliqua præparatio; ergo præexigitur præparatio per aliquam dispositionem proximam, & vltimam; ergo generatim loquendo, & abstrahendo à qualitate, seu perfectione actus, in quo talis dispositio posita est, euidentissimum est, aliquam dispositionem vltimam esse necessariam in omni iustificatione peccatoris. Quod in hunc modum declaro, & confirmo: nam si aliquis peccator sit dispositus per attritionem, seu contritionem, dilectionemve imperfectam, non statim iustificatur, secluso sacramento, & licet multo tempore in illa permanserit, nunquam iustificabitur, vtique sine sacramento (sic enim semper loquor.) Idemque erit de quacunque dispositione ita imperfecta, vt illi non statim, & in eodem momento coniungatur gratia: quia si per vnum instās existit sine infusione gratiæ, etiam si longo tempore in eodem statu perseueret, nō sufficiet ad iustificationis gratiam obtinendam, quia sola temporis duratio nihil ad infusionem gratiæ confert, vt ex tomo 3. tertiæ partis disp. 7. sect. 5. suppono. Ergo necesse est, vt dispositio crescat, & ad illud punctum perfectionis perueniat, in qua gratiæ infusio ab illa non separatur, nec retardatur, hanc autem vocamus vltimam, seu proximam dispositionem. Ergo hæc est in omni iustificatione necessaria. Declaratur præterea in hunc modum, quia ex duobus peccatoribus se disponentibus ad iustitiam, vnus iustificatur, & non alius; sed hoc non est ex solo arbitrio Dei, cum æqualiter promiserit veniam omnibus pœnitentibus; ergo ratio aliqua reddenda est ex parte ipsorum hominum. Hæc autem non est alia, nisi quia vnus tantum se disponit remote, & alius proxime; ergo est necessaria dispositio proxima. Quod adeo verum est, vt etiam in iustificatione per sacramentum, si ex duobus suscipientibus sacramentum, vnus iustificatur, & non alius, ratio reddenda sit ex parte dispositionis,

11. *Ratio.* *Confirmatur.* *Simile.*

uia

quia vnus habuit dispositionem proximam, saltē in ordine ad sacramentū (vt supra declaraui) & nō alius: ergo ēt idem est extra sacramentum cum proportione. Deniq; etiam qñ vnus in iustificatione maiorem gratiam habitualem recipit, q̄ alius ratio proxima reddenda est ex meliori dispositione recipiētis, iuxta doctrinam Concilij Trid. ergo idem cum proportione dicendum est in prima iustificatione.

12. *Assertio 3. de peccati remissione.* Secundo ad maiorem declarationem addendū est, hanc dispositionem vltimam non solum esse necessariam ad infusionem primæ gratiæ, sed ēt ad remissionem peccati. Hanc assertionem specialiter propono, qa auctor contrariæ sententiæ, vt retuli, inter hæc distinguit. Et licet admittat, contritionem dilectione perfectam esse aliquo modo dispositionem ad receptionem habitualis gratię ex parte passi, absolute negat, esse dispositionem ad remissionē peccati. Nobis aūt non minus certum hoc posterius videtur, q̄ primum. Primo qa Theologi, quos allegauimus, loquūtur expresse de dispositione vltima necessaria ad remissionem peccati obtinendam. Signatim D. Th. 3. p. q. 86. art. 2. & 1. 2. q. 113. art. 3. 5. 6. & 8. Alexand. Alens. & fere cæteri, quibus adde Bonauent. in 4 d. 16 1. p. ar. 4, q. 1. ad 2. dicentem, cōtritionem non per se ipsam, sed mediante gratia, remittere peccatum, vtiq; disponēdo ad illam, & consequenter ad remissionem peccati. Item Palud. in 4. d. 17. q. 1. art. 1. concl. 1. Vnde si fortasse Theologi in aliquibus locis loquūtur solum de dispositione ad gratiam, non ideo excludunt remissionē peccati, quia neq; necesse est, vt vbiq; omnia explicēt; & illa duo ita inter se coniuncta sunt, vt sub vno aliud comprehendant, vt mox explicabimus. Secundo, qa testimonia Scripturæ expressius loquuntur de necessitate dispositionis ad remissionem peccatorum: imo vix aliter comprehendūt dispositionnm ad gratiam, nisi quatenus ipsa peccatorū remissio per gratiam fit. Assumptum patet ex illis verbis. *Conuertimini & sanabo auersiones vestras*, quid n. sunt peccata, nisi auersiones? aut quomodo sanantur, nisi quia remittuntur? Et eandem vim habet illud Isai. 55. *Reuertatur ad Dominum, &c. quia multus est ad ignoscendum*, i. ad remittenda peccata. Vnde ēt est illud Psal 31. *Dixi confitebor aduersum me, &c. & tu remisisti impietatē peccati mei.* Item illud Ezech. 18. *Conuertimini, &c. & nō erit vobis in ruinam iniquitas, & c. 33. Si impius egerit pœnitētiā, &c. ōnia peccata ei⁹ nō imputabūtur ei*, & similia sūt in Scripturis frequētia.

Vazq. disp. 203. c. 9. n. 111. & disp. 111. per totam.

13. *Est expressa doctrina Conc. Trid.* Tertio, quia id satis expresse docet Conc. Trid. nam in sess. 6. c. 5. & sequentibus semper dicit, hominem se disponere cum diuinæ gratiæ auxilio ad iustificationem, sub iustificatione aūt impij remissionem peccatorum includit, vt ex c. 4. constat. Vnde c. 7. sic inquit. *Hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio, sed renouatio*: vtrunq; ergo vult in iustificatione includi, & vtrunq; subsequi ad sufficientem, & debitam dispositionem. Et in sess. 14. c. 4. post definitam contritionem addit. *Fuit autem quouis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic cōtritionis motus necessarius.* Vbi (vt alibi ostendimus) non loquitur de sola contritione imperfecta, sed etiam maxime de perfecta, tum quia per se est incredibile, in doctrina de pœnitentia tradenda Concilium præcipuum eius actum omisisse; tum etiam quia definitio, & verba Concilij optime, & perfectius in illam conueniunt: tum præterea, quia loquitur de contritione quæ omni tempore fuit necessaria ad peccatorum remissionem, & nunc ēt est in iustificatione, quæ fit per sacramentum tantū in voto, quæ sine dubio est contritio perfecta. De hac ergo verificantur illa verba, q̄ impetrat veniam peccatorum; imo de illa sola simpliciter verum est esse necessariam ad impetrandam remissionem peccatorum: nam contritio imperfecta nec per se necessaria est, sed in defectū alterius, neq; absolute impetrat remissionem, sed in sacramento, vt infra Cōciliū docet. Neutra aūt contritio impetrat remissionem, nisi disponēdo; sicut ergo imperfecta contritio disponit ad remissionem peccatorum in sacramento obtinendam, ita contritio perfecta extra sacramentum, nunc quidem in voto illius, antea vero etiam sine illo.

14. *Fundamentum conuincens.* Quarto quia ratio veritatem hanc cōuincit. Nam eadem est dispositio ad formam, & ad effectum formalem formę; sed remissio peccatorū est effectus formalis formę gratię; ergo impossibile est contritionē, verbi gratia, esse dispositionem ad recipiendam gratiam, & non ad obtinendam remissionem peccati. Neq; obstabit, si quis respondeat, remissionē peccati esse tantum secundariū effectum gratiæ: nam multo magis procedit ratio, & non habet locū dicta responsio. *Obstaculum ruit.* Si vero est secūdarius effect⁹, hic supponit primarium, & consequenter supponit dispositionem ad illum: ergo necessario talis dispositio erit ēt ad secūdarium effectum, saltē mediate, & consequenter ad primarium. Aliter vero respondent, primā propositionem esse veram de proprio, & quasi adæquato effectu formali formæ, non vero de illo effectu formali, qui pōt esse communis ipsi dispositioni perfectę ad aliam formam, quia tunc eo ipso, q̄ actus disponit ad habitum, inducit ēt illum effectum formalem cōmunem, & ideo non disponit ad illum. *Euasio.* Ita vero existimāt esse in præsenti, nam licet actus perfectæ contritionis, & habitus gratię habeant positiuos effectus formales, in quibus distinguūtur, conueniunt tñ in effectu expellendi peccatū, & ideo actus, qui est dispositio ad gratiam, non est dispositio ad effectū remittēdi peccatū, sed formaliter facit illum. Hæc vero responsio falsam doctrinam supra refutatā supponit, nimirum, actum amoris, vel contritionis remittere formaliter peccatum, secluso ergo illo falso dogmate, euidens est consecutio, actū, qui est dispositio ad gratiam, esse ēt dispositionem ad remissionem peccati. *Arguitur falsitas.* Præterea retorqueri pōt illa responsio, quia ex illa sequitur, de facto gratiam habitualem non expellere formaliter peccatum, quia inuenit expulsū per dispositionē ad ipsam gratiam: consequens aūt supra improbatum est, & illimet auctores non audent illud admittere, quia plane repugnat Concil. Trident. dicto c. 7. vt supra ēt expendimus. *Responsio retorquetur.* Deniq; discursus supra factus de gratię infusione potest hic fieri de remissione peccati: nam ex duobus peccatoribus aliquo modo se disponentibus ad iustificationem, vnus assequitur remissionē peccatorū, & non alius; at illa disparitas prouenit ex parte illorum, quia Deus de se paratus est, vtriq; remittere; ergo expectat Deus dispositionē vltimam, & perfectam ad remissionem peccatorum. Item vni datur plenior remissio, quam alteri, saltem quoad cōmutationem pœnę æternę in temporalem maiorem, vel minorem, quod etiam in dispositione inæquali fundatur; ergo signum est, ipsam remissionem culpæ intuitu alicuius dispositionis fieri.

15. *Assertio 4. difficultatem capitis dissoluens.* Dico tertio. Vltima dispositio ad iustificationē est in suo genere vera, & per se causa primæ gratiæ, & remissionis peccati. Hanc assertionē addo, licet in præcedentibus aperte contineatur, vt examinem distinctionē illam ex parte passi, vel ex parte agentis: nā vel repugnantiā inuoluit, vel nō procedit de dispositione, quæ veram rationē causæ habeat respectu formę, ad q̄ dicitur esse dispositio. *Duplex subiecti dispositio.* Duplex n. dispositio cogitari potest in aliquo subiecto respectu alicuius formę in illo introducēdæ, vna est præparās subiectū, & adaptans illud ad talē formā, & consequenter quasi determinans ipsum agens, seu inclinans illum ad talem formam inducendam, sicut organizatio talis corporis humani hanc materiā disponit ad talem animam, & in suo genere determinat, & quasi mouet, & inclinat Deum ad talem animam creandam in illo corpore. Alia vero dispositio esse potest, quæ requiritur in tali subiecto informato tali forma, vt talis forma habeat in illo connaturalem statum, & quasi conuenientem ornatum, sicut in corpore tali anima informato disposito apta dici potest talis pulchritudo, &

comple-

complexio, ac sensuum viuacitas, & similes. Atque huiusmodi dispositio non est propriè causa formæ, vel introductionis eius, sed potius est quasi passio, seu proprietas consequens formam. Dico ergo dispositionem hanc vltimam esse prioris generis, iuxta modum accommodatum dispositioni morali, atque ita esse veram, & propriam causam gratiæ, & remissionis peccati in eodem genere causæ moralis.

Resoluitur proximum dubium.

16. *Conc. Trid. probat.* Sic ergo explicata conclusio probatur inprimis ex Concilio Tridentino dicto cap. 7. dicente. *Hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur*, vtique tanquam effectus causam suam, non enim potest ibi alius consecutionis modus excogitari. Et infra dicit, *iustitiam singulis infundi secundum propriam cuiusque dispositionem, & cooperationem.* Ex quo aperte sequitur, dispositionem hanc esse præparantem, & coaptantem subiectum ad talem formam, & consequenter quasi determinare Deum, vt talem modum, seu gradum formę inducat. Deinde in sess. 14. capit. 4. dicit, contritionem semper fuisse ad impetrandam remissionem peccatorum necessariam, causa autem impetrans, causa vera moralis est, & per illā causalitatem optimè declaratur, quomodo hæc dispositio determinet agens ad inductionem talis formæ, nempè impetrando, & (vt statim ibidem dicitur) *hominem ad remissionem peccatorum præparando*, vt nimirum Deus intuitu illius dispositionis peccata remittat, hoc ergo modo est talis dispositio vera causa primæ gratiæ, & remissionis peccatorum. Estque hæc doctrina valde consentanea modis loquendi Scripturæ in citatis locis. *Si peccator egerit pœnitentiam, vita viuet, & non morietur*, & similibus. Quamuis enim ex conditionali locutione formaliter non inferatur causalis, tamen in materia promissiua (vt sic dicam) optime infertur, quando conditio requisita est aliquod obsequium liberum exhibendum ab eo, cui talis promissio sub tali conditione fit, & intuitu cuius alquid promittitur, quia tunc illud opus, quod exigitur, est moralis ratio obtinendi, quod promittitur, & hoc est esse causam moralem Hoc autem modo offertur remissio peccatoribus, si pœnitentiam agant, & conuersio Dei ad ipsos per gratiam, si ipsi ad Deum per congruentem dispositionem conuertantur. Vltra dicta vero testimonia inuenimus in Scriptura illam locutionem Christi Domini Luc. 7. *Ideò dico tibi, remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum*, quæ verba in sequenti capite latius expendemus, & ibidem testimonia Patrum addemus, quamuis in superioribus multa satis allegauerimus, quæ de remissione peccatorum, & dispositione, quæ sit causa eius, clarius & expressius, quam de dispositione ad habitualem gratiam, loquuntur, & formaliter, vel æquiualenter vtuntur his locutionibus, homini infunditur gratia, quia se ad illam sufficienter præparat cum auxilio gratiæ, & homini remittuntur peccata, quia conteritur. Si ergo istæ locutiones veræ sunt, vt reuera sunt, etiam est verum, amorem super omnia, vel contritionem esse veram causam gratiæ, & remissionis peccatorum.

17. *Confirmatur Scripturis.* Hoc præterea confirmant illi modi loquendi Scripturæ, homo diligendo, vel pœnitendo, sanctificat animam suam, aut sanctificat se: nam in his denotatur aliqua causalitas ex parte hominis per actus suos, quę nō potest esse, nisi dispositiua, vel saltem necessarium est, illam esse omnium primam. Idem colligimus ex illis locutionibus *Fides tua te saluam fecit.* Luc. 7. *Iustificamur ex fide, & per fidem. Reputatur fides ad iustitiam*, Roman. 3. 4. & 5. ad Galat. 3. & 4. Quæ omnia intelliguntur de fide per charitatem operante, vt ad Galat. 5. explicatur, & omnia significant causalitatem aliquorum nostrorum actuum circa iustitiam, & remissionem peccatorum. Ratio denique supra facta hic applicari potest, quia hoc vno modo operāti per fidem & auxilium gratiæ, remittit Deus peccata, & non alteri, vel non operanti, vel imperfecte operanti peccata non remittit, sed hoc non est, nisi quia ille proxime se disponit, & non iste; ergo dispositio est causa iustificationis, in qua includitur tam remissio peccati, quam infusio habituum, vt dictum est. Neque obstat si quis dicat, inde solum inferri, talem actum esse conditionem, sine qua non: tum quia hoc non excludit moralem causam, cum illa conditio libera sit, & talis, vt moraliter influat in effectum, excitando agens, vt intuitu illius talem effectum conferat.

Ratio.

18. *Declaratur.* Quæ comparatio optime etiam declaratur ex eo, quod ex duobus vere pœnitentib. alteri minor gratia, pleniorque peccatorum remissio confertur, quod non est, nisi ratione melioris dispositionis, vt Concilium tradit capite 7. & docent communiter Patres. Vnde Cyprianus epist. 2. *Nostrum tantum sitiat pectus, & pateat, quantum illud fidei capacis afferimus, tantum gratiæ inundantis haurimus.* Et Hieronymus lib. 2. contra Iouinianum, attingens illud ad Ephes. 4. *Vnicuique nostrum data est gratia secūdum mensuram* (vt ipse legit) *gratiæ Christi*, addit, *non quod mensura Christi diuersa sit, sed tantum gratiæ eius infunditur, quantum valemus haurire*, quod latius tradit in eiusdem loci commentarijs. Et confirmat D. Augustinus tractatu 74. distinctè declarans primam, & secundam iustificationem dicens. *Cæteris ad mensuram datur Spiritus, & datus additur, donec vnicuique pro modo suæ perfectionis propria mēsura compleatur*, & tractatu 32. *Quantum vas fidei attulerit ad fontem, tantum implet*, vtique de Spiritu Sancto, & loquitur aperte de prima iustificatione. Sicut ergo ex parte hominis aliqua causa datur, cur perfectius iustificetur, quam alius, ità in quolibet pœnitente, qui extra sacramentum iustificatur, datur ex parte eius causa proxima, cur ei potius quam alij peccata remittantur, quæ non est, nisi proxima dispositio: est ergo illa vera causa talis effectus. Neque contra hoc video nouam difficultatem, nam illa, quæ solet sumi ex causalitate formali amoris, superius exclusa est, quæ vero sumi potest ex causa efficiente, licet etiam ex dictis in libro 6. expedita sit, plenius, & proprius in capite 11. tractabitur.

CAPVT X.

Expenditur locus Luc. 7. Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum, *in confirmationem doctrinæ superiori capite traditæ.*

1. Diximus in præcedenti capite, amorem Dei super omnia esse veram causam dispositiuam infusionis primæ gratiæ, & consequenter infusionis iustitiæ, hæc enim duo euidenter coniuncta sunt, eamque doctrinam ex illis Christi Domini verbis confirmauimus, quæ in hoc capite fusius ponderare libuit, quia celebris est locus in hac materia; & non desunt viri graues, qui ad alium sensum improprium illa detorqueant. Nos ergo censemus, verba esse, vt sonant, in omni proprietate intelligenda de causa remissionis peccatorum. Quod vt ostendam, suppono ibi loqui Christum Dominum de remissione peccatorum non solum quoad pœnam, sed maxime quoad culpam: ita enim communiter à grauioribus expositoribus, & Patribus allegandis intelligitur, licet nonnulli aliter sentiant, vt ibi Stapletonius, & Salmer referunt, quos merito refellunt, quia sine vllo fundamento verba Christi ad remissionem pœnarū limitant, cum verba Christi absoluta sint, & proprie significent remissionem culparum, vel totius peccati, sintque in omni proprietate intelligenda quoad fieri possit. Præsertim quia Christus voluit exaggerare amorem ex magnitudine beneficij, vt aliqui volunt; vel ex magnitudine effectus, vt nos dicemus; remissionem autem peccatorum longe maior effectus, aut beneficium est, quàm remissio quoad pœnam; ergo de illa maxime loquitur Christus. Et confirmatur, nam Christus in para-

Huius causa.

Culpa, & pœna ibi remittitur.

Confirmatio optima.

...nfirma- optima.

parabola dicit, talia fuisse debita, vt debitores non haberent, *vnde redderent*, quod proprie conuenit debito culpæ, nam post remissam culpam iam habet peccator vnde reddat debitum pœnæ. Dico autem *maximè*, quia remissio etiam pœnarum excludenda non est, cum hæc coniuncta cum remissione culpæ beneficium, seu effectum augeat.

...ille. oper... sta est ...ua dilexit multum.

Maldonat. excluditur.

Secundò suppono, cum Christus dicit, *quoniam dilexit multum*, loqui de dilectione perfecta, & super omnia, ita enim Patres intelligunt, & exaggeratio, ac proprietas verborum id postulat, & ratio cogit, quia minor dilectio non auget peccata. Vnde non probo, quod Maldonat. ibi dicit. Christum indicasse mulierem illam prius tempore dilexisse multum, quam illi essent remissa peccata, & ideo officia illa, quæ Christo exhibuit, non ex amore super omnia, sed ex imperfecto processisse, quia post illa officia audiuit, *Remittuntur tibi peccata tua.* Sed negare non potest, quin prius etiam tempore, quam Christus illa verba proferret, Magdalena perfectè, & super omnia amaret, quia Christus per illa verba non contulit amorem ad remissionem peccatorum sufficientem, sed illum supposuit, & illi testimonium perhibuit, illiusque effectum declarauit. Neque obstat verbum de præsenti, remittuntur, nam eo in loco in vi præteriti est positum, ac si diceretur, remissa sunt ei peccata multa. Hoc est docent omnes. Vnde qn̄ Christus illa verba protulit, imo qn̄ Magdalena ad illū accessit, iam fuerant illi remissa peccata, quia iam multum dilexerat iuxta Christi sententiam. Vnde non dixit Christus, *quia diligit multum*, sed, *quia dilexit multum*: cum proportione igitur verbum remittendi intelligendum est, *vt ita vtriusq; rei atq; effectus vnum tempus, idemq; fuerit*, vt dixit Olympiodor. in ca. 3. Eccl. Et ita in Græco est ibi participium de præterito ἀφέωνται, & aliqui antiqui Patres Latini de præterito legunt, remissa sunt & primo Ambros. libr. 2 epistolar. in 17. ad Theodos. Imperf. & libr. de Isaac, & anim. capit. 8. Alij vero de præsenti legunt, sicut habet vulgata, vt Cyprian libr. contra Nouatian. & Hieronym. libr. 2. contra Iouin. Et interdum Gregorius de Præterito legit, vt libro 6. epist. 22. interdum de præsenti vt hom. 33. in Euang. Imo cum in eodem loco verbum, *remittuntur*, bis ponatur de præsenti in Vulgata, & in Græco per idem participium præteriti, nihilominus Ambros. libr de Pœnit. c. 17. in priori loco ponit verbum præteriti, & in posteriori præsenti. Item Christus bis dixit verbum illud, prius ad Simonem, *remittuntur ei*, & postea ad mulierem, *remittuntur tibi* & tamen non bis remisit, neq; oportet vtrunq; de præsenti intelligi. Non est ergo facienda vis in verbo de præsenti, quia revera pro præterito vsurpatum est ab interprete, id enim & circunstātia loci exigit, & est vsitatum in Scriptura, vt ibi Tolet. annotat. 72. aduertit, & Salmer. tomo 4. tractat. 36. aliàs p. 2. tract. 8.

3. Causaliter intelligenda dicta verba.

Opinio Toleti ibi Vazquez supra disp. 211. c. 5. num. 37.

Vera sententia.

Tertio suppono sententiam illam Christi, *remittūtur ei peccata multa, quoniam dilexit multum*, proprie, & causaliter intelligendam esse. Dicunt enim aliqui, in illis verbis recte consideratis dilectionem non assignari pro causa remissionis peccatorum, sed solum denotari illationem maioris dilectionis ex plurium peccatorum remissione: nam ponderant, non dixisse Christum, *ideo remittuntur ei peccata, quia dilexit*, sed *ideo dico tibi, remittuntur ei peccata, quoniam dilexit multum.* Quibus verbis denotatur causa dicendi, non rei: nam licet non sit causa essendi, vt si quis dicat. Ideo dico tibi, hîc esse ignem, quia fumus ascendit, vel stellam esse propinquam, quia non scintillat. Sed nihilominus assero, Christum illis verbis asseruisse, Magdalenæ fuisse dimissa multa peccata, & causam ac rationem illius effectus fuisse multam dilectionem, quam eximiæ pœnitentiæ, & amoris signis ostendebat. Ita inuenio locum hunc à multis Patribus intellectum, & alios quidem postea referam, nunc expendo sententiam D. Thomæ, qui 1. part. q. 21. art. 4. ad 1. sic inquit. *In iustificatione impij apparet iustitia, dum (Deus) culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit, sicut de Magdalena legitur Luc. 7. Dimissa sunt ei peccata multa, quia dilexit multum.* Vbi aperte declarat, Christum reddidisse causam rei non dicti. Similiter 3. p. q. 49. art. 1. *Per charitatem* (inquit) *consequimur remissionem peccatorum secundum illud, Luc. 7. Dimissa sunt ei peccata multa, quia dilexit multū.* Deinde illa causalis nota, *quoniā dilexit multū*, nullo modo potest ad causam dicti accommodari, nam duo signa causalia posuit Christus, cum dixit. *Propter quod dico tibi, remittuntur ei peccata multa quoniam dilexit multum*; Et primum reddit causam dicti, quæ certe non est remissio peccatorum, sed sunt illa signa dilectionis, de quibus Christus dixerat Simoni: *Intraui in domum tuam, aquam pedibus meis non dedisti: hæc autem lacrymis rigauit pedes meos, & capillis suis tersit. Osculum mihi non dedisti: hæc autem ex quo intraui, non cessauit osculari pedes meos. Oleo caput meum non vnxisti: hæc autem vnguento vnxit pedes meos* Et inde intulit. *Propter quod dico tibi, &c.* vbi iam non assignatur causa dicēdi hoc, sed ob quam illi mulieri multa peccata fuerant remissa, scilicet, quia dilexerat multum, & ideo non sunt similia exempla de fumo, & igne, vel de stella non scintillante. Nam ibi solum considerantur effectus, vt causa talis affirmationis, nam effectus visus est causa dicendi, ibi interuenire talē causā. At in negotio Magdalenæ, & verbis Christi tria spectanda sunt, scilicet signa externa pœnitentiæ, & dilectionis à Magdalena exhibita, interna dilectio, & remissio peccatorum, ex quibus signa externa licet essent effectus amoris, tamen fuerunt causa, & ratio dicendi sententiam, quam Christus protulit; Christus autem ex illis signis non collegit tantum, vel asseruit Magdalenam dilexisse, sed addidit causalem, quia dilexit, remissa illi fuisse peccata. Neque remissio peccatorum poterat esse causa, cur Christus diceret, Magdalenam dilexisse, quia remissio peccatorum non videbatur, sed tam erat occulta, quam ipsa dilectio, ergo cum Christus ait, remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum, non assignat causam solius dicti, sed ipsius rei. Itaque ex signis externis habuit Christus sufficientem rationem dicendi, Magdalenam dilexisse, ex dilectione autem, tanquam ex causa remissionem collegit, & affirmauit illi esse remissa peccata quia ex effectu non poterat moueri ad id affirmandum.

Exempla adducta refutantur.

Tria spectanda in negotio Magdalenæ.

Itaque ex ipso contextu, & proprietate verborum, quæ non est sine causa prætermittenda, satis colligi videtur loquutum fuisse Christū Dominum de causa propter quam Deus Magdalenæ remisit peccata, & non de sola causa, quæ ipsum mouit ad dicendum, peccata illi mulieri fuisse remissa. Nam (vt dixi) remissio peccatorum non potuit esse causa, ob q̄ Christus affirmauerit, Magdalenam multum dilexisse, quia talis remissio non videbatur, vt ex illa vel tanquam ex effectu, vel tanquam ex causa amoris, eum posset colligere, vel comprobare, præsertim respectu Pharisæi, quia eam peccatricem esse sciebat, & remissionem peccatorum non videbat. Imo nec ex actionibus externis Magdalenæ poterat immediate colligi remissio peccatorū, sed mediāte dilectione, à qua illæ actiones procedebant. Ita ergo ex actibus externis Magdalenæ conuicit Christus Pharisæum, q̄ illa mulier multum se diligeret, vnde ex dilectione, tanq̄ ex causa cōclusit, *Remissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multū.* Denique hunc sensū valde confirmāt verba, quæ Christus paulo inferius mulieri dixit. *Fides tua, te saluam fecit*, vtique à peccatis, vt recte Tertul. lib. 4. cont. Marciō. c. 19. & 20. annotauit; si ergo fides mulierem illā à peccatis saluauit, profecto fides eius causa fuit remissionis peccatorū ei⁹. At illa fides nō est fides mortua, vel otiosa, sed est fides, quæ per charitatem operatur. Ad Galat. 5. Nam, vt recte dixit Augustinus 15. de Trinit. capite 18. *Fidem non facit vtilem, nisi charitas. Neque fides sine amore prodest*, vt in Enchirid. capite octauo dixit 4.

Contextus causam remissionis peccatorum Magdalenæ præ se fert.

Confirmatio.

ergo

ergo ex Christi sententia fides per dilectionem Magdalenam iustificauit; ergo in eodem sensu dixit, fuisse illi multa peccata remissa, quia dilexit multum.

5. *Ita Patres.* Atque ita certe de illa causali videntur sensisse Patres. Nam Gregor. homil. 33. in Euang. post illa verba subiungit. *Et si durum est valde, quod coquitur, abundat tamen amoris ignis, quo etiam dura consumantur.* Prius enim dixerat. *Quid enim dilectionem esse credimus, nisi ignem? & quid culpam, nisi rubiginem? Vnde nunc dicitur. Remittūtur, &c Ac si aperte diceretur, incendit plene peccati rugibinē, quia ardet valde per amoris ignem.* Vnde Paulin. epist. 4. ad Seuerum circa finem, ita de Magdalena loquitur. *Illa perfundēdo Christum se abluit, pedes illius detergēdo, sua peccata mundauit, illum diligens, se dilexit; & ideo meruit audire. Filia fides tua te saluam fecit, vade in pace, &c.* Et Ambrosius libr. de Pœnitent. illi attributo in tomo 5. capite 17. post illa verba subiungit. *In Domini pace consistim absoluta dimittitur*: modum autem absolutionis per alia testimonia Scripturæ, quæ causalitatem actuum peccatoris ostendunt, declarat, dicens. *Hoc est illud Propheticum oraculum. Cum conuersus fueris, & ingemueris, tunc saluaberis. Et dic tu prior iniquitates tuas, vt iustificeris.* Et Tertullianus libr. 4. contra Marcion. capite 17. in fine eundem locum tractans dicit. *Magdalenam per pœnitentiam ex fide iustificatam audiuisse à Domino. Fides tua te saluam fecit, quia iustus ex fide viuit.* Vbi sine dubio loquitur de pœnitentia perfecta, quæ dilectionem includit. Deniq; August. in Psal. 114. post illa verba. *Propter quod dico tibi, dimittuntur ei peccata multa*, subiungit. *Quare? quia confessa est, quia fleuit, quia non declinatum est cor eius in verba maligna ad excusandas excusationes in peccatis.* Intellexerunt ergo Patres, causam, propter quam illi remissa sunt peccata, declarasse, cum dixit, remissa illi esse, quia dilexit multum.

6. *Christus loquitur de causa disponente.* Quarto suppono, Christum non loqui de causalitate formali, vnde tandem concludo, tribuere remissionem peccatorum dilectioni, tanquam causæ disponenti, ratione cuius remissionem peccatorum Deus confert. Prior pars probatur, quia Christus non loquitur de charitate habituali, vel infusione gratiæ, sed de dilectionis actu, quem Magdalena habebat, seu habuerat, cum primum Christum cœpit diligere; at ille actus non iustificat formaliter peccatorē, vt in superioribus ostensum est; ergo cum dicit, *quia dilexit*, particula, *quia*, non denotat formalē causam. Vnde à sufficienti partium enumeratione concluditur altera pars de causa disponente. Quia non est causa efficiens remissionem, tum quia non efficit habitum, per quem culpa remittitur, tum etiam, quia remissionem proprie solus Deus concedit. Quæ omnia in superioribus ostensa sunt. Neque etiam ille actus est propria causa meritoria de condigno remissionis peccatorum, vt infra in suo loco ostendemus, meritum autem de congruo vel etiam nullum est, vel ratione ipsa propriæ dispositionis includitur. Superest ergo, vt sit propria causa disponens. Quod etiam verba Christi præ se ferunt, dicit enim illi esse peccata remissa, vtique à Deo, seu ab ipso Christo, quia dilexit, id est, quia sua dilectione remissionem impetrauit, iuxta modum loquendi Concilij Tridentini supra tractatum. Et ideo eidem fœminæ postea tribuit Christus, quod se saluam fecerit, vtique quia se ad salutem à Deo obtinendam disposuit, licet non à se: sed ex gratia Dei, qua præuenta fuit.

7. *Moderni doctores.* Atque hanc expositionem ex modernis sequuntur Ruardus, & Vega locis citatis, eandemque supponit Valentia tomo 2. disp. 8. quæst. 4. punct. 3. §. *Atque hæc*, & Bellarmin. lib. 2. de Pœnitent. cap. 12. dicens. *Hoc loco dilectio, siue contritio ex dilectione, quam lacrymæ testabantur, apertissime dicitur esse causa remissionis peccatorum, siquidem particula illa, quoniam, causalis est.* Quod iterum, & optime repetit capite 14. in principio. Latius idem docet in eum locum Barradas 2. tom. lib. 8. capite 12. dicens, hanc esse suauem literæ, & Patrum expositionem. Addit Maldonat. ibi vers. 42. contrariam fuisse expositionem Caluini, quam (inquit) vtinam nemo Catholicorum sequutus fuisset. Denique Stapleton. in Antido. circa illum locum reijciens alias interpretationes, ait. *Quæ hæreticis fauent, quod alij auctores inprimis aduertere debebant.* Ac denique illam tribuit Patribus, qui verba Christi causaliter intelligunt, quos iam retulimus. Et addi possunt Theophylact. ibi dicens. *Remittantur igitur peccata illi, quia dilexit multum*, vbi causam rei, non dicti, redditam esse sentit, vnde ita exponit. *Hoc est, quia magnam præ se tulit fidem.* Item Euthym. ibi, qui similiter causalem illam exponit. Item Bernard. serm. de Maria Magdalena, de qua dicit, *Attulisse vnguentum optimum contritionis, & adorasse in loco, vbi steterunt pedes eius*, & adiungit. *steterunt, quia validissima amoris manu pedem vtrumque retinuit, donec vtrunque perungeret, & audiret criminum remissionem, & dimissionem in pace.* Et ideo significat in alio sermone de quatuor modis orandi. Estque apertissima D. Thomæ in citatis locis, & apud alios Scholasticos frequens.

Non caret tamen difficultate hæc expositio, quia non videtur posse accōmodari parabolæ, qua Christus Dominus ad confundendum Pharisæum vsus est. Cum enim ille & Magdalenam, vt peccatricem abominaretur, & Christum tanquam ignorantem illius statum in suo corde argueret, Christus vt illum ex proprio ore argueret, ac iudicaret, parabolam illi proposuit de duobus debitoribus, qui eidem creditori debebant, vnus quingentos denarios, & alius quinquaginta, & creditor vtrique totum debitum dimisit, de quibus interrogauit Christus Pharisæum. *Quis ergo illum plus diligit?* Et ille respondit. *Æstimo, quia is, cui plus donauit*, cui Christus dixit. *Recte respondisti.* Et postea facta collatione inter Magdalenam, & Pharisæum, extollendo signa amoris Magdalenæ, & defectum illorum in Pharisæo arguendo concludit. *Propter quod dico tibi, remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Ex hac ergo illatione nascitur obiectio. Nam Christus in parabola non erat loquutus de amore, qui sit causa remissionis debiti, sed potius de illo, qui est effectus eius, quia ille, cuius maius debitum remissum est, ex gratitudine maiorem amorem exhibet creditori. De hoc enim amore Christus interrogauit, & Pharisæus respondit, cuius iudicium Christus probauit. Ergo similiter in illatione non est Christus loquutus de amore Magdalenæ, qui fuerit causa remissionis peccati, sed qui fuerit potius effectus eius, & ex gratitudine exhibitus propter magnum beneficium remissionis plurium peccatorum, quotquot obtinuerat, aliàs non recte cohæreret illatio cum antecedente, nec parabola cum facto. Igitur cum Christus dixit. *Quoniam dilexit multum*, non reddidit causam remissionis peccati, sed causam, cur ipse diceret, illam dilexisse multum, scilicet, quia multa peccata illi fuerant remissa. Iuxta quam expositionem nihil in præsenti puncto ex illo testimonio colligi potest.

Secundo confirmatur hæc expositio. Primò, quia multi Patres locum illum intelligunt de amore gratitudinis propter remissionem peccatorum iam obtentam, & non de amore, qui sit causa remissionis peccatorum. Maximeque id supponit Augustin. libr. 50. Homiliar. in 23. capit. 4. vbi illam mouet quæstionem, quia si cui plus dimittitur, plus diligit, vtile erit, multum peccare, vt multum debeamus, & postea remissorem plus diligamus, vbi manifeste supponit, parabolam esse intelligendam de amore ex gratitudine debito Deo propter remissionem peccatorum. Et ita respondet quæstioni, non oportere multum peccare, vt magnum amorem Deo ex gratitudine rependamus, quia omnia peccata, quæ non committimus, tanquam remissa reputare debemus, quandoquidem gratia Dei est, quod illa non committamus, ideoque etiam proter illud beneficium Deum diligere multum debemus. Ergo iuxta sensum Augustini de amore Deo exhibendo propter remissionem debitorum

bitorum Christus Dominus loquutus est. Sic etiam Chrysost. homilia 38. ad Popul. cum dixisset. *Propterea maxime debes humiliari, quod pluribus donis præditus es*, in probationem addit. *Cui namque plus dimissum est, plus diligit*, vbi aperte hæc verba intellexit de amore consequente remissionem. Citatur etiã pro hac sententia Gregor. lib. 6. epist. 22. aliàs c. 186. vbi Gregoriam, quæ scire cupiebat, an sibi essent peccata remissa, his verbis consolatur. *Scio, quia omnipotentem Dominum feruenter diligitis, atque in eius misericordia confido, quia illa de vobis sententia ex ore veritatis procedit, quæ de quadam muliere sancta dicta est, dimissa ei peccata multa, quia dilexit multum. Quomodo autem fuerint remissa, in hoc etiam monstratum est, quod postmodum est sequutum, quia ad pedes Domini sedebat.* Vbi ex amore, tanquam ex signo colligit remissionem peccatorum, eo modo, quo ex effectu sedendi ad pedes Domini multa eius dilectio ostensa est; hoc autem tanquam à signo ex illo effectu innotuit; ergo simili modo ex amore, tanquam ex signo, colligit remissionem peccatorum. Hanc enim æquiparationem indicat particula, *etiam*, quam Toletus supra in hunc modum expendit. Multum etiam fauet Ambrosius libro 2. de Pœnitentia capite octauo, dicens. *Vnde mihi, vt de me dicas. Remissa sunt eius peccata multa, quoniam dilexit multum? Plus debuisse me fateor, & plus dimissum mihi, qui de forensium strepitu ad sacerdotium vocatus sum, & ideo vereor, ne ingratus inueniar.*

10. *Alia confirmatio.* Tertio potest confirmari expositio, quia si Christus loqueretur de dilectione, quæ esset causa remissionis peccatorum, non recte magnitudinem amoris ex multitudine peccatorum remissorum colligeret, quia minima dilectio super omnia sufficiens est ad quamcunque peccatorum multitudinem remittendam. Neque etiam vere dixisset. *Cui minus remittitur, minus diligit*, nam fieri potest, vt per maiorẽ dilectionem aliquis ex paucis peccatis resurgat, quam alius ex multis: fieri (inquam) potest, vt sit illa dilectio maior, non tantum ex consideratione Augustini, quod ille à pluribus peccatis præseruatus est, sed qa ex sola cõsideratione bonitatis Dei plus illũ amat, plusque dolet illum offendisse: ergo ad hunc amorem parũ refert, plura esse, vel pauciora peccata, quæ remittuntur. Quod tamen multum refert in amore gratitudinis, quia cæteris paribus, maius est beneficium, quo plura remittuntur peccata, & tunc gratitudo postulat, vt maior amor remissori exhibeatur. De hoc ergo amore gratitudinis loquutus est Christus. Deniq; Christus non intendit ostendere Pharisæo, dilectione remitti peccata, sed voluit ostendere *Vltima confirmatio.* eximiam gratitudinem mulieris, ob quam iure optimo exceperat illam humaniter, passusq; fuerat se ab illa tangi, & osculari; ergo loquitur de amore gratitudinis, non pœnitentiæ, vt sic dicam.

11. *Duplex amor circa benefactorem supponitur.* Vt respondeam, aduerto, verum quidem esse non solum circa remissorem peccatorũ, aut debitorum, sed etiam in vniuersum circa benefactorem duplicem posse intercedere amorem, vnum, qui sit causa remissionis debiti; alium, qui sit effectus eius. Hoc posterius in obiectione supponitur, & est per se manifestum, qa remissio debiti magnũ beneficiũ est, beneficium autem in genere motiui, & gratitudinis est causa amoris, qui veluti in cõpensationẽ remissionis, seu beneficij rependitur; ergo talis amor est effectus remissionis debiti. Eodem autem modo seruata proportione prior pars ostenditur: nam amor debitoris, seu obsequia illi ex amore exhibita, habet rationem, seu vicem liberalis beneficij, vnde aliquem modum gratitudinis, seu recompensationis postulat; ergo ex tali amore sequi potest remissio debiti illo motiuo facta, quæ proinde fit effectus eius. Datur ergo ille duplex amor respectu remissionis debitorum; & quia hic agimus de remissione peccatorum, amorem, qui ex illa procedit, gratitudinis, alterum vero, qui est causa eius, liberalem, seu conuer- *Amor gratitudinis, & conuersionis.* sionis, breuitatis causa appellabimus. Vnde colligitur, illas propositiones, *Cui plus dimittitur, plus diligit*, & *Cui minus dimittitur, minus*, de vtroq; amore veras esse posse in diuerso genere, quod in alijs debitis manifestum est. *Decisio.* Nam loquendo de amore liberali, seu conuersionis creditor facilius mouetur ad remittendum debitum ei, quem sibi obsequentem, seque diligentem agnouit, quam alteri, & consequenter maiorem remissionem ei facit, qui plus se diligit; ergo de amore cuõersionis, seu liberali, & antecedente ex parte debitoris illa propositio est vera à posteriori, & à signo, nam cui creditor plus dimittit, signum est, eum sibi magis beneuolentem, & obsequentem agnoscere. E contrario à priori recte dicetur, qui plus diligit, plus ei remittitur, vtique si remissione indigeat. At vero loquendo de amore gratitudinis illa propositio, *Cui plus remittitur, plus diligit*, erit vera à priori, quia maior remissio est causa maioris dilectionis ex gratitudine. Et nihilominus etiam est vera illa propositio de amore liberali, à posteriori tamen, & à signo: nam maior remissio alicui debitori facta solet esse signum maioris beneuolentiæ eius erga creditorem, etenim si dilectio liberalis ex parte debitoris solet esse causa, vt ei debitum remittatur, consequens est, vt remissio debiti ex se sit talis amoris signum, & consequenter, vt maior remissio sit etiam maioris amoris indicium.

Hinc ad primam obiectionem respondeo dupliciter. 12. *Responsio obiectionis.* Primo parabolam à Christo assumptam optime intelligi posse de amore liberali, & antecedenti (vt sic dicam) & consequenter argumentum Christi sumptum esse à remissione debiti ad dilectionem ostendendam, tanquam à signo, & effectu amoris, non tanquam ab eius causa. Vnde cum interrogauit Pharisæum. *Quis ergo eum plus diligit?* sensus optimus est, quem ergo istorũ iudicabimus, melius fuisse affectum ad suum creditorem? aut maiora signa beneuolentiæ illi tribuisse, vt propterea ad remittendum illi maius debitum motus fuerit? Ac proinde in eodem sensu vere respondit Pharisæus. *Æstimo, quod is, cui plus donauit*, & simili modo eius iudicium Christum approbasse Cum hoc autem sensu parabolæ omnia sequentia optime connectuntur. Nam ex comparatione inter actiones Magdalenæ, & omissiones Pharisæi, optime Christus ostẽdit, Magdalenam multo plus dilexisse, & propter suam dilectionem remissionem peccatorum obtinuisse, atque ita fuisse ad se admissam non peccatricem, sed iustam, & sanctam. Hanc expositionem parabolæ attigit P. Barradas loco citato, & fatetur cum illa optime cætera cohærere: *Barradas placitum.* nihilominus non sibi persuadet, fuisse illum sensum verborum Christi, quia est nimis subtilis, & inusitatus, & ideo non videtur credibile, in familiari sermone, vel fuisse verba in illo sensu à Christo vsurpata, vel à Pharisæo in illo sensu intellecta, vt in eodem responsum dederit. Vnde censet, vim quandam, & extorsionem verbis Christi illo modo inferri.

Nihilominus, vt verum fatear, ego nullam vim, 13. nec inusitatum, aut nimis subtilem modum loquendi in eo sensu inuenio. *Declaratur exemplo superior expositio.* Considero enim non loqui Christum de amore pure interno, sed de illo, qui per externa signa, & obsequia manifestatur, qualis erat amor Magdalenæ, & qualis esse oportet inter puros homines, vt comparatio inter illos, quæ fit in parabola, locum habeat. Sic autem optime sic interrogabimus. Pater habens duos filios, vni contulit maiorem partem hæreditatis, alteri minorem, quis ergo eum plus dilexit? id est, quis melius illi seruiuit? aut quis eorum maioribus amoris signis illi complacuit? Neque obstabit verbum de præsenti; *diligit*, nam sæpe *Præoccupatio obiectionis.* considerata intentione loquentis æquiualet præteriti temporis verbo, præsertim cum coniungitur alteri verbo, præteriti, & ad idem tempus refertur, vt in præsenti dixerat Christus, *Donauit vtrisque*, & statim interrogat, quis ergo eum plus diligit? vtique eo

tempore, quo remissionem obtinet. Vnde August. dicta hom. 23. cap. 3. de præterito dixit. *Quis ergo eum plus dilexit?* In Græco autem est verbũ futuri, *diliget*. Quod etiam, vt bene exponit Maldonatus, habere potest vsitatum sensum, id est, quis censendus est plus diligere vel nunc, vel quando tale beneficium accepit, vel ante, vel post quam illud accepit. Quo circa mihi dubium non est; quin illa interrogatio parabolæ non minus referri possit ad dilectionem antecedentem remissionem, quam ad consequentem.

4. *Amplior altera solutio traditur.* Ne tamen veram, & magis receptam expositionem aliorum verborum, *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum*, ad hanc parabolæ interpretationem limitare videamur, respondemus vlterius, etiam si in parabola Christus fuerit loquutus de amore ex gratitudine propter debiti remissionem, nihilominus optime potuisse Christum subiungere prædicta verba in sensu causali iam explicato. Quia Christus non potuit immediate inferre, Magdalenam multum diligere in gratiarũ actionem, eo quod multa illi essent remissa peccata, tum quia fortasse non ita erat, quia reuera non flebat, nec vngebat, vel osculabatur pedes Christi, vt gratam se ostẽderet de remissione peccatorum accepta, quia neque de hoc illi constabat, neque actiones præ se ferunt gratiarum actionem, sed pœnitentiam, & dolorem, & ita omnes sancti, & vniuersa Ecclesia semper intellexerũt illas fuisse actiones pœnitentiæ propter obtinendam remissionem peccatorum: tum etiam quia Christus nondum dixerat, nec ostenderat Pharisæo, fuisse remissa peccata Magdalenæ, quomodo ergo ex comparatione, quam fecerat inter actiones Magdalenæ, & Pharisæi, poterat immediate inferre, Magdalenæ fuisse remissa multa peccata, & ideo multum dilexisse? Debuit ergo dicere, & probare Magdalenæ fuisse remissa peccata. Hoc autem nõ sequebatur vel ex parabola, vel ex comparatione inter Magdalenam, & Pharisæum, & ideo Christus in dictis verbis. *Propter quod dico tibi*, &c. virtualiter prius concludit, Magdalenam dilexisse multum: hoc enim est, quod in illa causali nota, *quoniam*, inprimis inuoluitur, & affirmatur. Illud autem non ex parabola, sed ex actionibus Magdalenæ comparatis ad omissiones Pharisæi, intulit, vt ex contextu, & ex re ipsa constat. Deinde vero docet Pharisæum, illi mulieri fuisse remissa peccata, quoniam hoc necessarium erat ad conuincendum illum ex ore suo: id autem noluit Christus nude affirmare, sed etiam ex amore eius id colligere, & cõprobare. Postea vero non curauit Christus applicare parabolam, quia neque erat necessarium ad defensionem Magdalenæ, vel ad sufficientem Pharisæi reprehensionem, vel quia ipsemet Pharisæus poterat per se intelligere, & ex sua responsione colligere, habuisse causam, & rationem plus diligendi etiam ex gratitudine, quia plura illi fuerant remissa peccata, quod satis est ad applicationẽ parabolæ, vt statim amplius declarabimus. Quocirca iuxta interpretationem hanc ad obiectionem respondendum est, dato antecedente, negando consequentiam, quia Christus non intulit, illa verba, *Propter quod dico tibi, &c.* ex parabola, sed ex comparatione, quam fecerat cum Pharisæo, imo nec ex illa immediate intulit totam illam causalem, sed solum antecedens eius, scilicet, quod Magdalena multum diligeret, etiam si magna peccatrix antea fuerit. Et fortasse ad hoc solum induxit Christus parabolam, vt ostenderet, potuisse mulierem illam multum diligere, licet multa peccata antea commisisset. Deinde ex eodem amore, tanquam ex causa, docet, illi fuisse remissa peccata.

Signa pœnitentis.

In forma fit satis obiectioni.

15. *Ad primam confirmationem.* Ad secundam, & tertiam obiectionem non esset nobis necessarium respondere, nam licet demus, confirmare illum sensum parabolæ, non impugnant sensum causalem aliorum verborum Christi, quem nos defendimus; nihilominus tamen quia alterum parabolæ sensum probabilem valde reputamus, ad illas respondebimus. Et ad Patres inprimis dicimus, verba parabolæ à Christo inductæ indifferentia esse, & posse tam de amore antecedente, quam de cõsequente ad remissionem intelligi, & ideo potuisse Patres nunc vno modo, nunc alio illis verbis vti: nam fortasse Christus vtrumque comprehendit, quia vtrumque intentioni suæ poterat deseruire. Fateor ergo Augustinnm in quæstione, quam in illo sermone mouet, vsum esse probabili sensu parabolæ de amore gratitudinis, quia ille erat accommodatus tali quæstioni, & doctrinæ, quam occasione illius dare intendebat, non tamen propterea alium sensum excludit. Verba autẽ Chrysostomi magis indifferentia sunt, sic enim ait *Propterea magis debes humiliari, quod pluribus donis præditus es Cui namque plus dimissum est, plus diligit*. Vnde cõcludit. *Igitur oportebit & humiliari, quod alios prætergressus in te Deus inclinauit*, vtique dando remissionem peccatorum, & amorem, quo remittantur. Quamuis magis insinuet, amorem gratum propter peccata remissa ad humilitatem animi pertinere, vel è conuerso humilitatem esse iudicium grati animi. Gregorius autem nihil de sensu parabolæ in illo loco disputat, & verba Christi, *Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum*, aperte intelligit in proprio causali sensu. Postea vero solum ait, modum illius remissionis colligi ex actionibus Magdalenæ, quia ex illis cognoscitur, quantum Christum amauerit, sicut ipse etiam Christus declarauit. Neque particula, *etiam*, habet aliam vim, nisi coniunctiuam, & quasi copulatiuam, nec video fundamentum ad mysterium aliud in particula illa cogitandum. Ambrosius denique licet parabolam amori gratitudinis accommodare videatur, nihilominus in sensu proprio, & causali alia Christi verba intelligit.

Tertia obiectio tres habet partes, prima est, quia ex multitudine peccatorum remissorum non colligitur multus amor, quia minimus amor super omnia sufficit quamcunque multitudinem peccatorum delere. Respondemus primo, licet per se non requiratur magnus, vel minor amor super omnia ad plura, vel pauciora peccata dimittenda, tamen ex accidenti, quia multa peccata, præsertim inueterata, multum resistunt, necessarius solet esse magnus amoris impetus, qui simul ab omnibus illis voluntatem auertat, & illorum impedimentis non obstantibus, efficaciter voluntatem in Deum ex puro amore conuertat. Secundo dico, duplicem esse peccatorum remissionem, vnam quoad solam culpam, & de hac verum est, quod assumitur: altera vero est remissio plena, & perfecta, quæ ab omni reatu culpę, & pœnæ hominem liberat, & hæc, si per vnum actum conuersionis, & amoris sit, signum est magni amoris, & si multa sint peccata, multum amorem indicat, eritque maior, si non solum omnem culpam, & rigorosam pœnam, sed etiam omnia obstacula diuinæ familiaritatis, & specialis protectionis, quæ peccata induxerant, sua efficacitate auferat. Talis autem fuit amor à Magdalena conceptus non solum paulatim, & successu temporis, sed etiam subito; talis autem fuit remissio facta Magdalenæ, quia dilexit multum. Vnde D. Thomas 3. part. q. 86. artic. 5. ad 1. cum dixisset, quod *Deus quandoque tanta commotione conuertit cor hominis, vt subito consequatur perfecte sanitatem spiritualem, non solum remissa culpa, sed etiam sublatis peccatis reliquis*, subiungit, *vt patet de Magdalena Luc. 7.* Quare dubitandum non est, quin peccata Magdalenæ essent remissa, priusquam ad domum Pharisæi perueniret, nimirum, ab eo puncto, quo vehemẽter dilexit, & interius doluit, & ad illum accedere decreuit. Quia vero remissionem sibi factam ignorabat, multo verisimilius est, accessisse ad Christum, non tam gratitudinis affectu propter remissa peccata, quam desiderio consequendi remissionem perfectam peccatorũ, vt Augustinus, Gregorius, & alij Patres communiter interpretantur Aug. enim supra ait. *Cur enim omnia illa fecit, nisi vt sibi dimitte-*

16. *Soluitur prima pars 3 obiectionis.*

Altera solutio.

dimittuntur peccata, & similia sumuntur ex Ambrosio, Gregor. & Bernardo, & Staplet. supra notat. Quamuis fieri etiam potuerit, vt etiam ex affectu gratitudinis propter vocationem, & affectum fidei, & amoris, quem erga Christum, in se sentiebat, ad ipsum ierit; vnde etiam in feruore amoris in decursu temporis, & actibus pœnitentiæ creuisse, & pleniorem remissionem, si fortasse in primo momento quoad omnes peccatorum reliquias data non fuit, obtinuisse. Loquendo ergo de tali remissione, & cum talibus circumstantijs, verissime dixit Christus, cui multum remittitur, multum diligere.

Optima coniectura.

17. Simili modo respondendum est ad secundam partē illius obiectionis, quę sumpta est ex verbis illis, *Cui minus remissum est, minus diligit.* Vbi inprimis aduertendum est, locutiones illas, *Cui plus dimittitur, plus diligit, cui vero minus dimittitur, minus diligit*, in sensu potentiali, potius quam actuali (vt sic dicam) accipiendas esse, vt perpetuam habeant veritatem. Quod non minus in amore gratitudinis, quam in amore antecedente remissionem debiti accipiendum est: non enim semper cui minus debitum remissum est, minus diligit, sed sæpe magis gratum, & beneuolum se ostendit, & è conuerso. Et ratio est clara, quia pendet hoc ex libertate operantiū, & ex alijs causis, quæ possunt magis excitare voluntatem ad amorem, etiam si motiuū remissionis debiti minus sit. Igitur illa verba nō tam significant quod fit, quam quod fieri debet, vel quod ex vi talis causæ fit. Et ita cui minus remittitur, quantum est ex vi illius motiui, minus cogitur diligere, seu minus inducitur, aut obligatur, quamuis aliunde augeri possit, vel etiam debeat amor, vt Augustin. in dicta hom. 23. considerauit. Idemque erit, etiam si de amore antecedente verba illa parabolæ intelligantur: nam maior amor creditori exhibitus de se inducit ad maius debitum remittendum; sæpe autem fieri potest, vt in re non fiat maior remissio magis diligenti, vel quia de facto non habet maius debitum, vel quia creditor pro sua libertate non vult illud totum remittere. Hoc autem posterius habet locum in hominibus, non autem in remissione peccatorum, de qua Deus iam certam legem statuit, quam nō immutat. Hinc ergo facilis est responsio ad obiectionem: nam quod aliquis per maiorem dilectionem minorem remissionem consequatur, quia non plus debet, per accidens est, vnde veritati sermonis Christi in sensu explicato nihil obstat, & in amore gratitudinis idem inueniri potest, vt explicaui.

Secundæ parti respondetur.

In forma solutio applicatur.

18. Ad tertiam partem obiectionis concedo, non fuisse primarium Christi institutum docere Pharisæum, an remitterentur peccata per amorem, nihilominus tamen discursu ipso, & rerum consequutione quasi id asseruisse. Nam quia Pharisæus mulierem cōtemnebat vt peccatricem, & Christum accusabat, quod illam se tangere permitteret, principaliter voluit ostendere illam fuisse eo tempore à peccatis immunē, ad hoc autem comprobandum ostendit, illam multum dilexisse, & inde concludit, per amorem peccatorum veniam obtinuisse. Addo insuper multo minus verisimile esse, institutum Christi fuisse, Magdalenam ex gratitudine dilexisse multum propter remissionem peccatorum sibi factam, tum propter dicta, tum etiam quia verisimile nō est de hoc cogitasse Magdalenam, aut definito assensu, atque iudicio credidisse sibi peccata fuisse remissa, quia neque reuelationem habebat, neque occasionem cogitandi de remissione peccatorum sibi iam data, sed de desideranda, & speranda. Vnde & illam obtineret, vel de illa securior fieret, actus humilitatis, pœnitentiæ, & amoris exercebat. Vnde Augustinus dicta homil. 23. capite 1 *Nouerat*, inquit, *quanto morbo laboraret, & illum ad sanandum esse idoneum, ad quem venerat sciebat*, & c. 4. *Peccatrix illa mulier quanto plus debebat, tanto dimissorem debitorum suorum amplius diligebat.* Et infra. *Quare autem diligebat multum, nisi quia debebat multum.* Et capite 7. *Quare fecit illa omnia, nisi vt sibi dimitterentur peccata*; ergo falsum est Christi institutum fuisse gratitudinem illius mulieris cōmendare, sed perfectam, & magnam conuersionem ad Deum, per quam iustificata est, & plenam remissionem consecuta. Concludimus ergo, Christum, dicendo. *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum*, proximam, & veram causam remissionis peccatorum ex parte illius mulieris assignasse, cumque illa causa non possit esse, nisi dispositiua saltem respectu culpæ, inde optime colligi, contritionem perfectam esse veram causam per modum dispositionis proxime remissionis peccatorum.

3. pars obiectionis dissoluitur.

Totius capitis conclusio.

CAPVT XI.

Vtrum actus, qui est vltima dispositio ad gratiam habitualem, sit effectus eiusdem gratiæ, ab aliquo scilicet habitu infuso elicitus & affirmans sententia proponitur.

1. HOc punctum necessarium esse duximus, tum ad præcedentis capitis resolutionem tuendam, tum ad complementum doctrinæ de causis ad iustificationem concurrentibus; tum etiam ad multa, quæ infra de merito tractanda sunt, & ideo diligenter examinandum est. Non habet autem locum hæc quæstio in dispositionibus remotis: nam cum hæ tēpore præcedant, certum est, non posse ab habitibus elici, à quo autem principio effectiue manent, in libr. 6. declaratum est. Intelligendum autem hoc est de dispositione remota, vel proxima respectiue in ordine ad formā, respectu cuius talis nuncupatur. Potest enim idem actus esse dispositio remota ad gratiam, & proxima ad aliquem habitum gratiæ, vt actus fidei per se spectat⁹ solitariè est dispositio remota, vel dimidiata ad gratiam, vt in sequētibus dicemus; si vero sit primus actus fidei, erit dispositio proxima ad habitū fidei, & idem est cum propotione de actu spei: in his ergo habebit locum quæstio præsens respectu habitus, ad quem vnusquisque actus disponit, non vero respectu sanctificantis gratiæ, vt declaratum est. Deinde non habet locum quæstio in primo actu, qui non sit dispositio præparans, nec causa habitus. Nam de illo per se notum est, posse fieri ab habitu, siue habitus tempore præcedat, vt in paruulo baptizato, cum ad vsum rationis peruenit; siue simul incipiat, vt in anima Christi Domini contigit. Et ratio est clara, quia hæc actio in instanti perficitur, & ideo potest fieri ab habitu, cum primum est, vel operari incipit, si alioqui non supponitur, vt causa habitus, saltem dispositiua. Tota ergo difficultas est de primo actu disponente ad habitum.

Huius cap. necessitas.

Non est sermo de remotis dispositionibus.

Non agitur de actu qui non est dispositio.

2. Et ita est in hoc puncto prima sententia affirmans, hos actus primos proxime disponentes ad habitus, effectiue prodire, & elici ab illis. Hæc est communior sententia inter Thomistas 1.2. q. 113. art. 6. & 8. præsertim Conradi, Caiet. & Medinæ, (Ferrar. 3. cont. gent. c. 153. n. 12. non affirmat tamē definite, sed problematice loquitur, & æquè potest pro vtraque parte citari, & in n. 4. potius fauet alteri sententiæ) Soto lib. 2. de Natur. & grat. cap. 18. & in 4. d. 14. q. 2. art. 6. d. 16. q. 2. art. 1. d. 17. q. 2. art. 5. Cano. Relect. de Pœnite. p. 1. §. *Ad secundum.* Citari etiam solet Syluest. in Rosa aurea, tractat. 3. quæst. 69. in Dominic. 24. sed ibi transcribit tantum articulum D. Thomæ, non tamen illum explicat. Vide etiam Franciscum à Christo in 3. dist. 23. quæst. 13. Et ex modernis sequuti sunt eandem sententiam Valentia. 2. tomo disp. 8. quæst. 3. punct. 4. & quæst. 5. punct. 4. §. quarto. Vazquez 1. 2. disp. 211. per totam. Ex antiquis vero tribuitur hæc sententia Alberto Magno in 4. distinct. 17. art. 11. Sed licet dicat, in quadam consideratione infusionem gratiæ esse primam in ordine eorum, quæ in iustificatione impij simul tempore fiunt, tamen nec declarat qualis sit illa

Opinio prima affirmans.

gratiæ infusio, neque in quo genere causæ sit prior, & indicat esse priorem in genere causæ finalis, nam illam exprimit, & non efficientem. Allegatur etiam Paludanus eadem distinct.17. quæstione prima, artic. primo. Sed ibi numero 4. fauet contrariæ sententiæ, in numero vero duodecimo, solum conditionaliter loquitur dicens, quod si contritio à gratia elicitur, nunquam potest intelligi informis, postea vero similiter dicit, sub conditione contraria posse prius esse informem, & postea formatam. Denique tribuitur Maiori in 3.d.18.q.2. ante medium, & Henric. quodlibet 1.q.32. circa finem.

3. *Suadetur. Scriptura.* Ad suadendam hanc sententiam inducuntur inprimis quædam Scripturæ testimonia, vt est illud 1. Ioan 4. *Non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos.* Diligit autem nos Deus infundendo nobis habitualem gratiam; ergo prius saltem natura infunditur nobis hæc gratia, quam Deum diligamus; ergo est principium efficiens in nobis amorem Dei. Item illud ad Galatas quinto. *In Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides, quæ per charitatem operatur,* dilectio autem, qua disponimur ad gratiam, multum valet; ergo illam operatur fides per charitatem habitualem. De qua etiam intelligunt illud Ioann. 15. *Siquis in me non manserit,* vtique per gratiam habitualem, *mittetur foras sicut palmes, & arescet,* quia sine illa non potest facere opus vitæ, quale est actus charitatis. Et ad hunc modum alia proferuntur.

4. *Conc. Arau. & Patres in eam allegantur.* Secundo allegantur canones Concilij Arausican. nam in 4. & 6. dicitur, voluntatis præparationem, & dilectionem Dei fieri in nobis per infusionem Spiritus Sancti, quæ infusio est eadem cum infusione gratiæ, & illa particula, *per*, causam efficientem indicat. Additur cap. 25. vbi dicit Concilium dilectionem Dei esse donum Dei. *Quia ipse dedit nobis, vt eum diligeremus, qui charitatem diffudit in cordibus nostris.* Deniq; inducitur canon. 18. quia prima dilectio Dei, vel contritio alicuius meriti est, vel de congruo remissionis peccatorum, vel de condigno ipsius gloriæ; omnis autem actus meritorius est à gratia, dicit enim dictum Concilium canon. 18. *Debetur merces bonis operibus, si fiant: sed gratia præcedit, vt fiant*: ergo præcedit vt causa efficiens, nulla enim alia ratio antecessionis cogitari potest. Tertio allegantur Patres, Augustinus præcipue dicens, tractat. 75. in Ioann. *Quomodo diligimus vt Spiritum Sanctum accipiamus, quem nisi cupiamus diligere non valemus.* Et libro de Spirit. & liter. capite 3. 8. & nono, quia dicit, non posse nos diligere, & implere iustitiam, nisi prius sanemur, & in Man. capite vigesimo, dicens. *Amat Deus, vt ametur. Cum amat, nihil aliud vult, quam amari.* Amat autem Deus infundendo gratiam; ergo præcedit in nobis gratia nostrum amorem erga Deum. Vnde Gregorius homilia 30. in Euangel. dixit. *Qui mente integra Deum desiderat, profecto iam habet, quem amat: neque enim quisquam posset Deum diligere si eum, quem diligit, non haberet.* Deus autem à iustis per gratiam habitualem habetur: ergo ab illa procedit semper similis actus. Denique allegatur Diuus Thomas multis in locis, tamen quia in eius auctoritate hæc sententia præcipue nititur, in cap. 14. illius mentem expendemus.

5. *Plures rationes. Prima.* Rationes afferuntur plures. Prima sit, quia habitus infusus necessarius est ad efficiendum actum contritionis, dilectionis, &c. per modum potentiæ vitalis, sine qua impossibile est, actum elici; ergo Deus prius infundit habitum gratiæ, quam homo actum contritionis efficiat, quia omne agens prius inducit in passum formam, per quam debet operari, quam ei operationem tribuat. *Secunda.* Secunda, quia impossibile est, voluntatem elicere actum supernaturalem sine interno principio sibi inhærente, sed hoc non potest esse, nisi habitus infusus: ergo. *Tertia.* Tertia, quia si proxima dispositio ad gratiam non esset effectiue à gratia, non esset meritoria de condigno primæ gloriæ; consequens est falsum: ergo. Sequela probatur, quia nullus actus potest esse meritorius de condigno, nisi à gratia habituali eliciatur, quia gratia habitualis est merendi principium, teste D. Thoma prima parte, quæstione 62. artic. secundo, ad tertium. Minor item probatur, quia aliàs posset aliquis adultus iustificatus extra sacramentum consequi gloriam sine merito gloriæ. Hoc autem (ait quidam) est plus quam falsum, quia Concilium Tridentinum sess. 6. canon 32. dicit, hominem iustificatum per bona opera mereri gloriam, & ipsum gloriæ augmentum. *Aluar. d. 66. num.* Quarta ratio esse potest quia ex hac efficientia habitus nullum incommodum sequitur, & alias est modus agendi magis conaturalis, & ideo non est negandus. Maior probatur, quia si aliquod timeretur inconueniens, vel esset, quod determinando potentiam ad actum per infusionem habitus, tolleretur libertas; vel esset quod pugnaret cum ratione dispositionis: neutrum autem sequitur, ergo. Probatur prior pars minoris, quia sicut Deus confert præuenientem gratiam congruam sine læsione libertatis, quia infundit, quando præuidet, potentiam esse operaturam, ita potest infundere habitum de se quidem indifferenter inclinantem, infallibiliter autem operaturum secundum conditionatam præscientiam. Altera vero pars probatur, quia non repugnat habitum infusum elicere actum, qui sit proxima dispositio ad ipsum: ergo de facto elicit. Consequentia probatur, quia hic ordo, quod actus eliciatur ab habitu, saltem est maxime connaturalis: ergo sine dubio illum seruat Deus, si potest simul cum causalitate dispositionis consistere. Antecedens ergo probatur ex principio philosophico, quod causæ sunt sibi inuicem causæ, & sic possunt forma, & calor ignis esse mutuo inter se causæ, *Tria exempla.* ita vt calor sit prior in genere causæ materialis, & posterior in genere causæ efficientis, ac proinde calor sit dispositio ad formam, & forma sit principium efficiens ipsum calorem. Quod in terminis videtur affirmare D. Thomas 3. parte quæstione 7. articulo 13. ad 2. Est etiam aliud vulgare exemplum, quia apertio fenestræ clausæ præcedit, vt necessaria dispositio ad ingressum venti, & nihilominus ventus ipse effectiue aperit fenestram, & ita ingressus eius est natura prior. Ita ergo in præsenti auctores dicti philosophantur, quia gratia habitualis ingrediens animam, illam impellit effectiue, cum illa efficiendo contritionem, & nihilominus ipsa contritio est dispositio præcedens ordine naturæ ipsius gratiæ habitualis ingressum. Tertium exemplum esse solet de materia, & forma, quæ in suis generibus sunt sibi inuicem causæ, & consequenter inuicem prius, & posterius in eisdem generibus causarum.

CAPVT XII.

Vltimam dispositionem ad habitualem gratiam non fieri ab habitu late probatur.

1. Assertio nostra. Nihilominus assero, actum illum supernaturalem, quo proxime disponitur peccator ad infusionem gratiæ habitualis, non procedere effectiue ab habituali gratia, seu (quod idem est) non elici à potentia mediante habitu infuso, sed mediante aliquo alio auxilio, seu adiuuante gratia. Hæc fuit communis sententia antiquorum Theologorum Bonauentur. in 4 dist. 17. 1. p. distinctionis art. 2. q. 2. maxime ad 1. & ibi Durand. quæst. 1. & in 2. d. 28. quæst. 5. dicit omnes in hoc conuenire, quod præparatio ad gratiam non requirit aliquod donum habituale. Idem Henric. quodlib. 5. quæst. 23. idem sentit Palud. in 4. d. 14. q. 3. concl. 2. quem vide, tenet ibidem Richard. art. 6. q. 1. sumitur ex Scoto q. 2. art. 2. Gab. quæst. 2. art. 1. Docet expresse, & de mente S. Thomæ, Capre. ibi. qu. 2. art. 3.

ad

ad primum Henric. Idem sentit Ægid. in 2. d. 28. qu. 1. art. 3. & in d. 5. qu. 2. art. 2. de Angelis se disponentibus ad primam iustificationem idem dicit. Idem indicat in d. 28. Argent. art. 2. non tamen rem disputat, vel satis declarat. Vtrumque vero præstat optime Abulens. in cap. 19. Matth. q. 181. in resolutione quæstionis, ad 4. Vega lib. 6. in Trid. c. 28. 29 & 35. Corduba libr. 1. qu. 2. opin. 4. in solut. ad 3. & idem aperte docet Stapleton. in proleg. 1. ad lib. 5. de Iustificat. §. *An vero* & §. *Notandum.* Quid vero D. Thom. senserit in hoc puncto, in cap. sequenti inquiram, & late Mendoca quodlib. 2. Scholast. in vlt. dub. num. 13. & sequentibus.

Probatur hæc assertio ratione simul & auctoritate, præsertim Concilij Trid. & argumentor in hunc
2. *Assertio fundatur.* modum. Prima gratia habitualis, seu charitatis habitus infunditur homini, quia est contritus, vel quia toto corde per dilectionem super omnia in Deum conuertitur; ergo talis contritio, vel dilectio non potest esse ab ipso habitu gratiæ, vel charitatis tanquam à principio efficiente proxime, seu eliciente talem actum. Antecedens probatum est late in superioribus, dum ostensum est contritionem, & dilectionem super omnia ita esse vltimam dispositionem ad iustitiam habitualem, vt sit vera causa illius; ergo in illo genere causæ non potest hæc propositio causalis negari, *homini infunditur habitualis gratia, quia est contritus.* Consequentia vero probatur primo; quia, si contritio eliceretur ab habitu gratiæ, sequeretur manifeste, hanc causalem esse veram, *homini infunditur habitus gratiæ, vt conteratur*; hoc autem repugnat priori propositioni causali; ergo admitti non potest. Sequela probatur, quia si actus elicitur ab habitu, habitus est, qui dat vires proximas, & principales voluntati ad eliciendum talem actum; ergo infunditur talis habitus voluntati, vt per illum tales actus elicere valeat, sicut datur animæ beatæ lumen gloriæ, vt videre
Amplificatur ratio ab exemplis. Deum possit, vel sicut datur homini visus, vt videat. Ex quibus exemplis facile probatur minor: nam lumen gloriæ eo ipso, quod datur animæ, vt videre possit, non potest illi infundi, quia videt, idemque est de visu corporeo: nam quia datur homini, vt videre possit, non potest ei dari, quia videt: & in vniuersum nulla potentia fit in subiecto eo, quod eliciat actum eius, solum quia datur, vt possit subiectum eum actum elicere; ergo si habitus gratiæ infunditur, vt homo eliciat primum actum charitatis, vel contritionis, fieri non potest, vt homini infun-
Alio exemplo illustratur. datur habitus, quia eius actum elicit. Quod optime declarat aliud exemplum de primo auxilio excitante, seu prima vocatione, illa enim datur homini, vt conuertatur, & non ideo datur, quia conuertitur, neque ipsa conuersio, quæ est effectus vocationis, potest esse dispositio ex parte hominis ad ipsam vocationem; idem ergo esset de habitu gratiæ, si daretur homini vt principium, quo possit conuerti, seu conuertatur, vel è contrario si habitus datur homini, vt conuertatur, & nihilominus per conuersionem disponitur ad habitum, eadem ratione poterit homo se disponere ad vocationem per conuersionem, quæ ab illa procedit; quod omnino falsum esse ex dictis in lib. 3. constat.

3. *Confirmatio sanctorum.* Et confirmatur hæc doctrina ex modo argumentandi sanctorum, Hieronymi ad Ephes. 1. & Augustini lib. 1. de Prædestinat. Sanctorum cap. 17. nam ex eo quod Apostolus in dicto loco ad Ephes. 1. ait. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, vt essemus sancti*, inferunt, non elegisse nos Deum, quia eramus sancti; nimirum, quia illæ duæ causales non possunt simul in eundem actum conuenire. Et eodem modo Concilium Arausic. canon. 25. ex eo, quod Paulus de se dicit 1. Corinth. 7. *tanquam misericordiam consequutus à Domino, vt sim fidelis*, ponderat, & colligit; non esse misericordiam consequutum, quia fidelis erat, sentiens illas duas causales repugnare eidē actioni; seu respectu eiusdem effectus. Sic ergo in præsenti, si homini habitus infunditur quia contritus est, & non infunditur, vt conteratur, vel è conuerso si infunditur peccatori habitus charitatis, vt contritionem eliciat, nō ei infunditur, quia contritus est. Et ratio est manifesta, quia particula, *vt*, denotat causam finalem, quæ in intentione est prior, & executione posterior, & solet *Vt, finalem causam indicat.*
esse effectus in genere causæ efficientis illius habitus, vel potentiæ, quæ per talem finem datur: particula autem, *quia*, denotat causam priorem in ordine executionis, quæ sit aliquo modo medium, seu principium respectu talis effectus, siue per modum dispositionis, siue per modum principij efficientis, vel physicè, vel moraliter, siue impetrando, siue aliquo modo merendo; nullo autem ex his modis fieri potest, vt medium sit effectus finis: si ergo cōtritio est medium ad obtinendum habitum gratiæ, non est finis propter quem gratia infunditur, & consequenter neque habitus gratiæ est principium, quod ad eliciendam contritionem infunditur.

Hoc argumento conuictus P. Vazquez dicta dis- 4.
putatione 211. cap. 5. num. 31. ausus est dicere, gratiam habitualem distribui singulis, non quia contriti sunt, sed vt conterantur. Ad hoc enim (ait) eam dat Deus, vt moueat arbitrium, non quia mouit per contritionem arbitrium. Vnde aperte negat illam causalem: quia homo contritus est; ideo illi Deus gratiam infundit, vt possit aliam sustinere, Deus infundit peccatori habitum gratiæ, vt conteratur. Hæc vero responsio, & doctrina inprimis non solum est contra *Impugnatur validè.*
omnes sectatores nostræ sententiæ, sed etiam contra omnes Thomistas, & reliquos, qui primam sententiam sequuntur; omnes enim alij concedunt, contritionem esse veram causam habitualis gratiæ, & consequenter admittunt absolute loquendo, illam causalem propositionem, quia homo conteritur, gratiam habitualem Deus illi infundit, neque alium Theologum, qui hāc causalem negauerit, inueni inter eos, quos legere potui. Secundo videtur illa doctrina minus consona Concilio Trid. ex quo negatiuam tantum auctoritatē sumere possumus. Negatiuam quidem, quia sæpe assignat principia, per quæ mouet Deus animam, vt se disponat ad gratiam; & nunquam indicat esse habitum ipsum gratiæ, sed alia gratiæ auxilia. Sic enim sess. 6. cap. 5. docet initium iustificationis *Conc. Trid.*
in adultis sumi à vocatione, seu præueniente gratia, *negatiua*
vt per excitantem, atque adiuuantem gratiam ad iusti- *auctoritas*
ficationem suam disponantur. Et iterum cap. 6. *Dispo- fauet supe-*
nuntur ad ipsam iustitiam, dum excitati diuina gratia, & ad- riori con-
iuti &c. Vbi pondero, loqui Concilium de iustitia ha- *clusioni.*
bituali, ad illam enim se homo disponit, nō per illammet, sed per aliam gratiam excitantem, & adiuuantem Et ideo c. 7. subiungit. *Hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur* de qua iustificatione dicit esse renouationem, *per voluntariā susceptionem gratiæ, & donorum*, vtique habitualium, vt supra declaratum est, Et canon. 4. duo tantum principia requirit, vt homo se præparet, sicut oportet ad gratiam iustificationis, scilicet præuenientem, *Spiritus Sancti inspirationem, & eius adiutorium*, quod adiutorium, sicut & inspirationem à gratia iustificationis, id est, habituali, distinguit. Concilium ergo quoties loquitur de gratia, quæ homini datur, vt se disponat, id est, vt conteratur, & perfecte diligat, de alia gratia loquitur ab habituali distincta, & de hac nunquam talem causalem locutionem insinuat.

Quin potius etiam positiue docet satis clare alte- 5.
ram causalem locutionem, quia homo se ita dispo- *Fauet etiā*
nit, ideo illi habitualis gratia infunditur. Primo dum *positiue.*
ait. *Hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur*, iustificatio autem per infusionem habituum fit, vt supra ex mente Concilij probatum est; ergo si iustificatio talem dispositionem consequitur, etiam infusio habitus eandem sequitur dispositionem; ergo dispositio præcedit in executione ipsa, saltem ordine naturæ, ergo præcedit vt vera causa; ergo vere etiam pro-

nunciatur Deus infundere habitus homini, quia est sufficienter dispositus, ac subinde quia est contritus. Secundo id satis confirmat Concilium inferius in eodem cap. 7. dum loquendo de habituali iustitia, dicit, *quam Spiritus Sãctus partitur singulis, prout vult, & secundũ propriam cuiusq; dispositionem, & cooperationem* Hinc n. aperte colligitur proximam rationem, ob q̃ vni maior, vel minor habitualis gratia, quam alteri infunditur esse propriam vniuscuiusq; dispositionem; ergo absolute loquendo, quia homo ita disponitur, ideo illi

Confirmatio. talis habitus infunditur. Tertio idem confirmatur ex eod. Conc. sess. 14. c. 4. vbi docet, contritionem necessariam fuisse omni tempore, sicut nunc ẽt est extra sacramentum, ad impetrandã à Deo iustificationis gratiam, i. habitualem; ergo in genere impetrantis causæ verissime dicitur, quia homo contritionem habet, à Deo gratiam habitualem impetrat, vel (quod perinde est) ideo Deus illi gatiam suam tribuit. Non potest ergo iuxta Concilium hæc causalis locutio negari.

6. *Vazquez effugium.* Dictus vero auctor, vt suæ sententiæ cõsulat aliam excogitauit Concilij interpretationem. Contendit n. Concilium in omnibus dictis locis nunquam loqui de contritione perfecta, nec de vltima dispositione, quę extra sacramentum fit vera causa habitualis gratiæ. Sed quam aliter hoc se habeat, pluribus est in superioribus ostensum. Et profecto si res ipsa, de qua Conciliũ in dictis locis loquitur, attente cõsideretur, planum videtur, nõ minus in iustificatione extra sacramentum, quam intra illud, locum habere. Nam q; ait cõtritionem fuisse omni tempore necessariam ad impetrandam veniam peccatorum, de sola contritione perfecta est in rigore verum, & ante tempus legis gratię. & nunc ẽt in iustificatione, quæ fit extra sacramentum. Item in ead. iustificatione extra sacramentum cõtingit, vnum resurgentem à peccato maiorẽ gratiã recipere, q̃ alium, quod ẽt in lege naturæ, vel scripta accidebat; in illis ergo ẽt locum habet, q; Concilium dicit, vnumquenque recipere gratiam secundum propriam vniuscuiusq; dispositionẽ, & cooperationem. Nulla n. alia causa proxima illius varietatis reddi potest; & doctrinam Concilij, cum generalis sit, illam etiam gratiæ distributionem cõprehendit. Idemq; argumentum ex eo sumitur, quod in duobus peccatoribus pœnitentiam agentibus ante sacramentum susceptum, vel etiam anteq̃ instituerẽtur sacramenta, in vno sequitur gratia, & non in alio; ergo etiam in illo, qui perfectam contritionem habet, verũ est illud. *Hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur*, vtique & non minorem. In omni ergo iustificatione etiam sine reali susceptione sacramenti facta verum est, hominem iustificari per habitus, quia se ad illorum receptionem sufficienter disposuit.

7. *Primus aliorum effugiendi modus.* Quapropter reliqui auctores primę sententię cum negare non possint veram causalitatem contritionis perfectæ, vel primi actus dilectionis circa iustificationem hominis, non audent negare locutionem illam causalem, per quam eadem causalitas explicatur, scilicet, quia homo conteritur, ideo iustificatur: hinc vero causalitalitatem contritionis in iustitiam, cum alia causalitate effectiua ipsius iustitiæ in primũ actum contritionis, seu perfectæ conuersionis peccatoris conciliare contendunt. Hoc tamen varijs modis, & pluribus adinuẽtis distinctionibus factum est. Primo enim quidam distinguunt inter remissionem peccatorum, & gratiam habitualem, dicuntque contritionem effici ab habituali gratia, ac propterea non infundi gratiam, quia homo conteritur, sed vt conteratur, nihilominus tamen homini remitti peccatum, quia conteritur, & ex hac parte, scil. quoad remissionem peccatorum, iustificationem consequi contritionem, & nullo modo antecedere illam, etiam ordine naturæ. Atque ita contritionem non esse causam dispositiuam, & effectum respectu eiusdem iustificationis secundum idem, sed secundum diuersa; & ita sine inconueniente veras esse illas duas causales, quia homo conteritur, iustificatur, vtrinq; quoad remissionem peccatorum, & iustitiam recipit, vt conteratur vtique quoad gratiæ habitualis infusionem.

8. *Falsitas argumenti.* Sed responsio supponit falsam doctrinam, quia iam à nobis ostensum est, necessariam esse aliquam dispositionem vltimam in iustificatione, quæ fit etiam extra sacramentum, illamque esse veram causam dispositiuam, non solum remissionis peccatorum, sed etiam positiuæ renouationis, quæ in iustificatione fit per infusionem gratiæ, & donorum. Secũdo non minus repugnat Concilio: nam cum dicit, iustitiam distribui singulis secundum propriam vniuscuiusque dispositionem, & cooperationem, non intelligit de iustitia quoad remissionem peccatorum, sed quoad gratiæ habitualis infusionem. Nam remissio peccatorum, saltem quoad culpas mortales, integra fit per quancunq; dispositionem, & cooperationem, quæ perfectionem contritionis attingat, & ita distributio illa, quæ fit secundum propriam vniuscuiusque dispositionem, non ita cernitur in remissione peccatorũ, sicut in infusione illius iustitię, quæ in nobis recipitur, & est vnica causa formalis, vt Cõcilium expresse loquitur; ergo illa causalitas dispositionis, etiã respectu habitualis gratię, admittenda est. Quod satis etiam expresse docuit idem Concilium in principio eiusdem capitis 7. vbi cum dixisset. *Hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur*, statim declarat, quæ sit illa iustificatio, dicens. *Quæ non sola peccatorum remissio, sed & sanctificatio, & renouatio*, ergo quoad vtranq; partem consequitur dictam dispositionem.

9. *Ad hominem euidens ratio.* Denique ratione idem ostenditur, quia repugnat, gratiam infundi sine respectu ad præuiam dispositionem recipientis, & non etiam remitti peccatum sine tali respectu. Quod quidem ad hominem euidentissimum est in eorum sententia, qui putant, remissionem peccati formalissime nihil aliud esse, quam infusionem gratiæ habitualis, adeo vt etiam de potentia absoluta ab illa separari non possit: nam inde infertur euidẽter, in nullo signo naturæ posse esse priorem infusionem gratiæ habitualis remissione peccati; ergo si gratiæ infusio omnino præcedit ordine naturæ vltimam dispositionem peccatoris, profecto etiam remissio peccatorum eodem modo illam præcedit, ac subinde si gratia infunditur sine respectu ad præuiam dispositionem, ẽt peccatum remittitur sine respectu, q; absurdissimum est, & diuinis scripturis supra inductis plane contrarium. Quod argumẽtum etiã in nostra sententia, ac simpliciter efficax est. Nam licet remissio peccati sit aliquo modo distincta ab infusione gratiæ, nihilominus est illi intimè, & cõnaturaliter coniuncta, & ab ea ex natura rei inseparabilis. Qui aũt dat formã sine vlla præuia dispositione subiecti, etiam dat omnia consequentia ad formam sine respectu ad talem dispositionem, quia naturalis consecutio hoc postulat. Et hac ratione (vt iam dicam) si Deus infundit gratiam sine respectu ad dispositionem præuiam recipientis, etiam infundit charitatem, & alias virtutes infusas sine tali respectu, & è cõuerso; ergo idem est de remissione peccati, quæ non minus coniuncta est cum gratia, quam virtutes infusæ. *Efficax est etiam hoc in nostra sententia argumentum.*

Confirmatur 1. Et confirmatur hæc ratio, quia habitualis gratia est causa formalis expellens peccatum, sed effectus est prior natura, quam operatio, quæ ab eadem forma effectiue procedit, quia prius est, rem esse plene constitutam, & à contrarijs expeditam, quam operari; ergo si gratia est simpliciter, & in omni genere prior, quam operatio, etiam remissio peccati est prior. Cõfirmatur secundo, quia alias peccator mereretur de condigno per contritionem remissionem peccati, quod dici non potest, vt nunc suppono ex dicendis libro 12. Sequelam probo, quia iuxta illam sententiam gratia habitualis omnino præcedit tã remissionem peccati, quam contritionem, quia hæc non est dispositio pręuia ad illam, vt supponitur; ergo peccator iam gratia informatus eliciendo contritionem, obtinet *Altera confirmatio.*

obtinet remissionem peccati, ergo obtinet illam ex proprio merito, quia omnes conditiones ad tale meritum necessariæ in tali opere inueniuntur, vt ex dicendis in li. 12. constabit.

10. *Refert Lorca fugam istam 2.* Alia responsio fundatur in altera distinctione de gratia secundum genericam, vel secundum specificam rationem gratiæ: qua distinctione posita dicitur, actum contritionis, vel dilectionis super omnia procedere à gratia secundum generalem rationem gratiæ, disponere vero ad illam secundum propriam, & specificam rationem gratiæ sanctificantis, & remittentis peccatum, ac proinde sub priori ratione gratiam infundi sine respectu ad præuiam dispositionem, sed potius infundi, vt homo conteratur, & se conuertat: sub posteriori autem ratione homini infundi gratiam, & remitti peccatum, quia se perfecte conuertit in Deum. *Duplex gratia consideratio.* *Satis reiicitur.* Sed est vana responsio & inutilis, vel chymærica distinctio, tum quia inter gradum genericum, & specificum formæ nullus est ordo naturæ, & realis causalitatis, sed ordo tantum rationis, quia in re non distinguuntur, sed ratione tantum: tũ etiam quia forma non operatur, priusquam insit subiecto, & illud physice informet secundum totam rationem suam, tam genericam, quam specificam, quia cum in re sint omnino idem, non prius informat secundum vnam rationem, quam secundum aliã, ergo si gratia, vt gratia, infunditur sine præuia dispositione, non prius elicit contritionem, quam subiectum in formet, etiam vt talis gratia est, ergo etiam, vt est talis, infundetur sine respectu ad præuiam dispositionem, & potius vt illam eliciat tanquam dispositionem omnino consequentem, quam quia illam supponat, vt antecedentem: tum denique quia sicut habitualis gratia distinguitur secundum rationem genericam, & specificam, ita actus contritionis, vel dilectionis distingui potest secundum rationem generalem actus gratuiti, & infusi, & specificam rationem actus pœnitentiæ, vel charitatis, at vero talis actus non elicitur prius natura secundum rationem genericam, quam secundum specificam, ergo nec potest prius natura elici à gratia secundum genericam rationem, quam secundum specificam, quia actus dilectionis v. g. vt talis est, non elicitur ab habitu secundum generalem rationem virtutis, vel gratiæ, sed à propria virtute secundum rationem specificam eius. Est ergo omnino ficta illa distinctio, nec potest in præsenti vtiliter applicari, nam quæ est proportio actus ad habitum secundum genericam rationem, eadem est secundum specificam. Vnde licet fingatur, actum prius elici à gratia secundum genericam rationem, vt sic non poterit disponere ad specificam rationem gratiæ, quia ad hoc necessaria est contritio, vel dilectio secundum propriam suam rationem specificam, secundum quam elici non potest à gratia tantum secundum rationem genericam spectata. Præterquam quod omnia supra dicta de necessitate dispositionis vltimæ ad infusionem habitualis gratiæ, absolute probant illam esse necessariam ad infusionem talis formæ, vt physice fit, secundum omnem rationem eius, tam specificam, quam genericam in illa inclusam.

11. *Tertius modus euadendi.* Tertia responsio alia distinctione vtitur. Distinguit enim inter infusionem gratiæ, vt est à Deo agente, & receptionem eius, vt se tenet ex parte potentiæ: nam licet in re non distinguantur, constituuntur nihilominus, & distinguuntur formaliter per habitudinem ad res diuersas, agens scilicet, & passum, quod satis esse censent, qui sic respondent, vt ex parte passi actus sit dispositio ad receptionem habitus, ac subinde prior illo, & non posterior, quia, vt sic, non consideratur, vt manans ab agente, sed solum vt præparans passum ad receptionem habitus, ideoque, vt sic, considerari non debet vt habens ordinem cum agente, vel principio agendi, sed præcise vt disponens passum. At vero ex parte agentis dicunt priorem esse infusionem habitus, & ita posse habitum esse principium actus, tanquam priorem ex parte agentis. Vnde necesse est, vt consequenter fateantur, actum, qui est vltima dispositio ad gratiam, procedere ab illa, vt infusa. Deinde subiungunt, actum vltimæ dispositionis procedere à gratia vt infusa, non vero vt iam recepta, quia procedit ab illa, vt se tenet ex parte Dei infundentis, & cum illo efficientis suam operationem. Vnde vlterius consequitur, actum contritionis, vel dilectionis perfectæ non esse vltimam dispositionem ad infusionem gratiæ, quia gratia, vt infusa, est princinpium eius, & nihilominus ex parte passi eundem actum esse vltimam dispositionem ad receptionem gratiæ, quia in hoc nulla est repugnantia, cum talis actus non procedat à gratia, vt recepta in anima, sed potius ipsam ad receptionem gratiæ præparet. *Illationes in aduersarios.* Tandem inde concluditur, respectu gratiæ, vt infusæ, veram esse illam causalem, *gratia infunditur, vt homo conteratur*, illam vero falsam, *gratia infunditur homini, quia est contritus*: respectu gratiæ, vt receptæ, è contrario verum esse, in homine recipi gratiam, quia est contritus, illud vero falsum, hominem recipere gratiam, vt conteratur. Et hoc modo euitari putant repugnantiam, quæ inter illas causalitates inuenitur, & nihilominus saluari causalitatem effectiuam habitus gratiæ in illum primum actum, & causalitatem dispositiuam eiusdem actus respectu eiusdem gratiæ secundum diuersas rationes consideratæ. Hæc responsio magna ex parte sumi potest ex Vazquez disp. 211. cap. 3. & 4. non tamen illa omnia distincte proponit, vel admittit, neque permittit, vt fiat comparatio inter infusionem, quæ se tenet ex parte agentis, & receptionem, quæ se tenet ex parte passi, quod solum, videtur ad eneruanda argumenta præcauisse, alias enim nulla est ratio, cur illa comparatio sit omnino prætermittenda, cum ab illa fere cætera pendeant. Vnde nos potius supponimus, ad intelligendum ordinem naturæ inter actionem, vt actio est, & principium eius, necessarium esse considerare respectum ex parte passi, quia si actio talis est, vt fiat per eductionem ex potentia passi, etiam vt actio est, requirit dispositionẽ ex parte passi, & ideo necessario est considerandum, an illa actio, etiã vt actio, possit esse prior tali dispositione, & an terminus actionis possit esse principium talis dispositionis.

Dico ergo, prædictam responsionem non magis satisfacere, aut posse subsistere, quam præcedentes. 12. *Refellitur.* Primo quia falsum est, gratiam prius natura à Deo infundi, quam ab anima recipiatur, quia, vt supra ostensum est, gratia non infunditur, nisi per actionem eductiuam eius de potentia animæ, nec vna actione fit, & alia vnitur, sed eadem, quia non prius habet esse in se, quam in subiecto, quia non est forma subsistens, sed inexistens, ergo non prius natura infunditur à Deo, quam ab anima recipiatur, quia gratia non recipitur in anima, nisi per vnionem, seu inhærentiam ad ipsam, quæ ipsa infusione fit, vt ostensum est. *Gratia eadẽ actione qua educitur, vnitur subiecto.* Et confirmatur: nam infusio, & receptio cõparantur sicut actio, & passio tendentes ad eundem terminum gratiæ, actio vero, & passio in re non distinguuntur, sed sola ratione, & ideo non potest inter eas vera causalitas realis intercedere, & consequenter nec verus ordo naturæ inter eas posset considerari. *Cõfirmatio* Quamuis ergo secundum ordinem rationis comparari possint, & actio dici possit ratione prior, quia omnis mutatio ab agente inchoatur, ad quod actio dicit respectum, nihilominus in re non habent naturæ ordinem, sed sunt omnino simul, quia non potest gratia infundi, quin alicui subiecto infundatur, & hoc est in illo recipi.

Hinc secundo euidenter falsum est, actum primæ dilectionis, seu contritionis procedere à gratia, vt infusa, & non vt recepta, tum quia prius est formam esse, quam operari, ergo si formæ esse sit inesse, 13. *Falsitas secundæ illationis.*

 necesse

necesse est, vt prius in sit, quam operetur, ergo prius etiam debet esse recepta, quam eliciens actum: tum etiam quia ille actus non est prius natura à gratia, quam à voluntate, sed omnino simul actus est ab vtraque, tanquam ab vno adæquato principio proximo, quia talis actus est essentialiter vitalis, & simul liber, ac supernaturalis, voluntas autem prius natura debet recipere habitum gratiæ, quam per illum operari, ergo etiam gratia prius debet in voluntate recipi, quam actum eius efficere. Probatur consequentia, quia gratia non operatur, vt forma per se separata, sed vt forma, per quam operatur voluntas, ergo necesse est, vt prius natura informet voluntatem, quam efficiat actum eius Quod ita etiam explicatur. quia habitus prius natura constituit potentiam in actu primo ad agendum, quam actum secundum eius eliciat, & ideo habitus non per se operatur, sed potentia operatur per illum, & vtitur illo, & quasi illum applicat libere ad operandum, ergo necessarium est, habitum prius natura recipi in potentia, vt possit esse principium efficiens actum eius.

14. *Falsitas tertiæ illationis ostenditur.*

Hinc tertio falsum omnino est, contritionem, vel dilectionem esse vltimam dispositionem ad receptionem gratiæ, non vero ad infusionem. Primo quia cum illa duo in re non distinguantur, impossibile est, dispositionem necessariam ad receptionem, non esse etiam necessariam ad infusionem, quæ non fit sine eductione, & adhæsione, ac subinde neque sine receptione. Secundo quia in Philosophia naturali id falsum est, & repugnans, nam sicut forma ignis non potest recipi, nisi in materia disposita, ita nec agens naturale potest illam introducere, nisi eadem dispositio, ordine saltem naturæ, præcedat, idemque in cæteris formis similibus inuenitur. Et ratio à priori est, quia licet actio, & passio ratione distinguantur, tamen quando actio est eductio de subiecto, eandem dispositionem requirit actio in subiecto, quam passio, quia agens non educit formam, nisi ex subiecto disposito, ideoque actio etiam, vt actio, dispositioni subiecti accommodatur.

15. *Præcipua ratio.*

Tertio de infusione gratiæ est hoc longe certius: nam Concilium Tridentin. sess. 6. sicut capit. 5. 6. & 7. dixerat, hominem se disponere ad susceptionem gratiæ, ita canon. 3. definit, hominem per auxilium gratiæ posse se disponere, *vt ei iustificationis gratia conferatur*, quod perinde est, ac si dixisset, posse se ad infusionem gratiæ disponere. Et in prioribus locis absolute ait, hominem excitatum, & adiutum se disponere ad suam iustificationem, & ad talem dispositionem sequi iustificationem, iustificatio autem in rigore actionem significat, & magis infusionem, quam receptionem indicat, quamuis vtramque includat. Vnde omnes causæ iustificationis assignatæ à Concilio in dicto cap. 7. expressius assignantur respectu infusionis, idem ergo est de dispositione. Ratio denique id conuincit, primo quia si contritio non esset dispositio ad infusionem gratiæ, neque ad receptionem esse posset. Quia contritio non est dispositio, nisi vt libere facta à potentia, non potest autem fieri à potentia, nisi prius fiat potens per habitum, iuxta illam sententiam, ac subinde necessarium est, vt prius accipiat habitum, & per illum actuetur, vt supra probatum est, ergo necessarium erit, vt etiam receptio habitus prius natura fiat in potentia nondum disposita. Secundo idem ostenditur, quia Deus vni infundit gratiam, & non alteri, ergo in ipsamet infusione habet respectum ad dispositionem hominis, vt Concilium declarauit, ergo præcedit dispositio non solum ad receptionem, sed etiam ad infusionem habitualis gratiæ. Vnde tandem concluditur, non solum recipi in homine gratiam, quia conteritur, sed etiam infundi homini, quia se ad talem infusionem per contritionem, vel dilectionem præparat: ac proinde sequitur, alteram causalem, homini infunditur gratia habitualis, vt se ad illam recipiendam disponat, falsam omnino esse, tum quia repugnat priori causalitati, vt probatum est, tum etiam quia repugnat præparari ad receptionem, & non ad infusionem, cum infusio sine receptione non fiat.

Quartam responsionem excogitauit Soto in 4. di. 14. q. 2. art. 6. & dist. 16. q. 2. art. 1. Cum enim intelligere non posset, vt ipsemet fatetur, eundem actum respectu eiusdem gratiæ habitualis esse priorem in genere causæ disponentis hominem ad ipsam, & esse posteriorem illa in genere causæ efficientis, existimauit hanc prioritatem, & posterioritatem esse accipiendam per respectum ad diuersa principia eiusdem actus. Et ideo distinguit illum actum, vt est à solo libero arbitrio, vel vt est à gratia, & priori modo dicit, esse dispositionem ad gratiam habitualem, posteriori autem modo esse posteriorem gratia, vt sic procedit ab illa. Veruntamen responsio hæc non solum à sectatoribus nostræ sententiæ, sed etiam ab aduersariis merito refutatur. Cum enim Soto considerat, actum illum, qui est vltima dispositio ad gratiam, vt à solo libero arbitrio, per particulam, *solo*, vel excludit omnem gratiam auxiliantem, & cooperantem ipsi libero arbitrio, vel excludit solam coefficientiam habitus gratiæ. 16. *Soti responsio.*

Prior sensus aperte inuoluit Pelagianum errorem, nam ex illo sequitur, gratiam esse pedissequam liberi arbitrii sola sua virtute operantis: itemque sequitur, actum illum, vt mere naturalem, esse vltimam dispositionem ad gratiam, quia vt est à libero arbitrio solo prius natura, quam sit à gratia, non potest esse altioris ordinis, quam sit ipsum arbitrium, ac proinde mere naturalis est. Vnde etiam sequitur, Deum intuitu boni vsus solius liberi arbitrii gratiam suam homini conferre, vt per eam postea talem actum perficiat in esse supernaturali, & sic principium iustificationis erit ex nobis, saltem quoad hanc partem. Denique Concilium Tridentinum expresse definit, hominem vt se disponat ad iustitiam, indigere gratia excitante, & adiuuante, ergo repugnat Concilio actū esse vltimam dispositionem ad gratiam, vt est à solo libero arbitrio illo modo explicato. 17. *Error Pelagij.*

Addo etiam, actum illum, qui est vltima dispositio ad gratiam, nullo modo considerari posse, vt existentem in re ipsa per efficientiam solius liberi arbitrii, quia cum sit actus supernaturalis nullo modo fieri potest à libero arbitrio solo, neque etiam potest vere considerari in aliquo priori, vel in aliquo genere causæ, vt sic factus: nec denique ipsum liberum arbitrium considerari à nobis potest, vt eliciens talem actum prius natura, quam ab aliquo principio supernaturali procedat, quia reuera nunquam sic operatur, sed ad summum simul cooperando alicui auxilio gratiæ, vel motioni supernaturali, vt in libro quinto latissime dictum est. Vnde persuasum habeo, neque Sotum hunc sensum intendisse, sed posteriorem, id est, in illa priori consideratione talis actus excludere noluisse influxum, & coefficientiam auxilii specialis, sed solius habitus. Nam in priori loco. §. At vero prius, sic obiicit. *Aut motus ille dicitur esse dispositio ad gratiam, vt est à solo libero arbitrio cum auxilio speciali, vel ab illo, & à gratia simul iustificante &c.* vbi non obstante particula exclusiua, *Solo*, coniungit speciale auxilium: tantum ergo habitum per illam excludere voluit. Vnde postea explicando suam sententiam, expresse dixit, quod *licet in eodem puncto temporis Deus moueat arbitrium per auxilium speciale, & infundat gratiam, nihilominus motio illa est dispositio & via ad infusionem gratiæ*: non ergo admittit actum sub ratione dispositionis, nisi vt procedentem à motione gratiæ. 18. *Aliter reiicitur.*

19. *Dispositio fit à principio gratiæ per modum mouentis simul cum arbitrio.*

Hoc autem posito sensu, necesse est, vt Soto concedat, absque efficientia habitus habere liberum arbitrium in instanti iustificationis aliud principium gratiæ per modum motionis, seu actualis auxilii, quo potens est ad efficiendum illum actum, imo quo illū efficit, vt est dispositio ad habitualem gratiam. Hoc ergo

ergo est, quod nos præcipue intendimus. Quod vero Soto addit, eundem actum sic factum à voluntate cum solo auxilio, in eodem instanti effici ab habitu in posteriori naturæ, & superfluum est, & impossibile. Superfluum quidem, quia per talem efficientiam habitus nihil additur illi actui iam facto, quod sit physicum, & reale, & ipsi actui adhærens, ergo vel nulla est talis efficientia, vel superflua, si per eam tantum fit quod iam factum fuerat. Antecedens probatur, quia per efficientiam habitus non potest aliquid addi actui spectans ad substantiam eius, quia hæc supponitur producta per auxilium, nec addi potest in eodem instanti modus intensionis, tum quia nulla forma potest in eodem instanti, in quo fit, intendi, seu augeri, vt ex Philosophia suppono, & infra tractando de intensione gratiæ ostendam: tum etiam quia hoc ipsum in præsenti materia certius est, nam in iustificatione peccatoris non necessario fit augmentatio in actibus, quibus ad gratiam homo disponitur propter solam habituum infusionem. Ad hoc enim esset necessarius nouus, & maior conatus voluntatis, hunc autem neque necessario voluntas adhibet, cum sit libera, neque cum fundamento astrui potest, cum potius experientia ostendat, nullam fieri in homine talem mutationem, cum iustificatur. Tum denique quia licet fingeretur talis gradus intensionis, ille non esset dispositio vltima ad gratiam, nec illam compleret, aut constitueret, sed esset nouus fructus comparatæ iustitiæ, & ita semper erit verum, actum, qui est vltima dispositio ad gratiam habitualem, ab illa effectiue non procedere.

20. Præter substantiam autem, & intensionem nullus alius modus excogitari potest in tali actu, qui in eo physice per habitum fiat, vel si talis modus fingatur, & permittatur, de illo etiam procedit argumentum. Quod dico propter modum facilitatis, quem aliqui putant esse modum actus illi adhærentem ex efficientia habitus, quod falsum, & parum intelligibile visum est. Sed esto, permittatur, quando prima productio actus est ex habitu, non tamen potest admitti in actu iam producto prius natura sine efficientia habitus, ita vt in eodem instanti, in quo sine illa facilitate supponitur productus absque efficientia habitus, addatur illi facilitas, quia potentia non facit iterum actum in eodem instanti, ergo nec potest illum facilius efficere propter solam habitus infusionem. Eademque ratio procedit de modo connaturalitatis, nam hic etiam non est aliquis modus absolutus efficiens actum, & in ipso factus, sed est habitudo ad internum, ac permanens principium, & eiusdem ordinis cum actu, quod habet connaturalem virtutem ad producendum talem actum quoad substantiam eius. Vnde tunc dicitur connaturaliter procedere, quando à tali principio substantialiter, seu quoad suã entitatem procedit, nec fingi potest alius modus connaturalitatis in actu, præter denominationem à tali habitudine. Cum ergo illa responsio supponat, actũ illum, qui est vltima dispositio ad gratiam, prius natura fieri à potentia cum solo auxilio mouente, & adiuuante potentiam, eo ipso supponitur, in illo priori non fieri connaturaliter, ergo non potest pro eodem instãti addi modus connaturalis productionis, quia illi duo modi sunt repugnantes, nec possunt simul tempore eidem actui conuenire, nisi supponatur, eundem actum bis produci quoad suam entitatem, & substantiam, quod, vt minimum, superuacaneum est, & gratis confictum,

Si fingatur modus in actu, impugnatur.

21. Vnde vlterius addo, modum illum esse impossibilem, saltem secundum connaturalem cursum rerum, & in aliquo sensu, etiam de potentia absoluta, quod breuiter ita ostendo. Nam in illo actu, qui est vltima dispositio ad gratiam, distingui debet qualitas, quæ est actus in facto esse, & actio, per quam fit: si ergo loquamur de actione, per quam ille actus fit à voluntate cum solo auxilio, & sine efficientia habitus, impossibile est in ordine ad quamcunque potentiam, fieri eundem actum ab habitu per eandem actionem. Probatur, quia impossibile est pro eodem instanti vel illam actionem mutari in aliam, vel effectiue esse ab habitu. Prior pars manifesta est, quia non potest pro eodem instanti actio esse, & non esse, ergo nec potest prius natura esse, & posterius natura in aliam transmutari, quia per transmutationem desineret esse, & illi alia actio succederet, quod potest quidem contingere pro tempore immediato post instans productionis, non vero pro eodem instanti. Altera pars probatur, quia actio singularis, & indiuidua in se indiuisibilis est, dicitque indiuisibilem, & immutabilem habitudinem ad aliud principium, à quo in primo signo naturæ procedit. Vnde eo ipso, quod intelligitur habere nouam habitudinem ad aliud principiũ, intelligitur facta mutatio in ipsa actione, quia nõ potest illa noua habitudo comparari sine mutatione in aliqua re, supponitur autem, non esse factam mutationem in termino actionis, quia idem actus perseuerat, ergo necesse est, vt facta sit mutatio in priori actione: sed in ipsa actione non potest fieri mutatio pro eodẽ instãti, vt ostẽsum est, ergo nec fieri potest, vt actus, qui prius natura factus est per actionem prius natura dicentẽ habitudem adæquatam ad voluntatem vt operantem cum solo auxilio, in eodem instanti temporis fiat ab habitu per eandem actionem, quia si additur habitudo ad nouum principiũ, additur noua actio, impossibilis ergo simpliciter est illa efficientia habitus in actus per eandem actionem, per quam prius natura factus esse supponitur à potentia cum solo auxilio. Alio igitur modo cogitari potest illa efficiẽtia per nouam actionem distinctã, non ex parte termini quia supponitur ad eandem qualitatem actus tendere, sed ex parte principii, quia fit à distincto principio efficiente, nimirum habitu, & hic modus fortasse non inuoluit absolutam contradictionem, quia simpliciter non repugnat eundem effectum fieri simul à duabus causis totalibus, & per duas integras actiones, vt in Metaphysica, & in 3. tom. in 3. p. ex professo disputaui. Nihilominus tamen illud miraculosum est, & supernaturale, ideoque gratis, & sine fundamento in præsenti fingitur. Præsertim quia neque illo modo saluatur, quod dispositio ad habitum fiat ab habitu, quia illa efficientia habitus per nouã actionẽ impertinens est ad dispositionem, quæ iam facta supponitur à potentia cum auxilio, & tantũ sub ea ratione Deum ad infundendum habitum mouit. Denique habitus non influit in actum solus, neque habet actionẽ ab illo solo prodeuntem, quæ ad qualitatẽ actus terminetur, sed influit simul cum potentia vtente habitu, & quasi applicante illum ad agendum, sed habitus cum infunditur potentiæ iam operanti per auxiliũ, non efficit simul cum potentia illam eandem actionem, quã inuenit factam à potentia cum auxilio, quia illa actio indiuisibilis non potest iam ab alio principio progredi, nec ad illud habitudinem dicere, vt declaratũ est, nec potentia in illo instanti vtitur habitu, nec applicat illum ad aliam actionem circa eundem actum eliciendum, tum quia potentia ipsa non adhibet nouũ conatum, nec se nouo modo applicat ad agendum, tũ etiam, quia si talis nouus vsus habitus in ipsa potẽtia inueniretur, potius nouum actum à priori distinctũ produceret, quam nouam actionem circa eundem actum, sicut ergo nemo dicet, per habitum sic infusum produci nouum actum distinctum à præexistente, & simul cum illo in eodem instãti temporis factum, ita nec dicere quis cum probabilitate potest, efficere potentiam cum habitu per nouam, & distinctam actionem actum per aliam actionem natura priorem iam factum. Si ergo actus ille, qui est vltima dispositio ad habitum, prius natura fit à sola potentia cum auxilio, certe non fit ab habitu, licet in eodem instanti infundatur.

Ostenditur illius modi impossibilitas.

Actio noua sine fundamento excogitatur.

Idẽ effectus potest fieri à duplici causa totali.

22. Superest vltima, & trita responsio, quæ vtitur vulgari euasio. *Postrema euasio.*

gari distinctione de prioritate, & posterioritate naturæ in diuersis generibus causarum. Nam cum causæ sint sibi inuincem causæ, vt Philosophia docet, & prioritas naturæ nihil aliud in præsenti sit, nihil repugnabit, eandem rem, vt causam, esse priorem natura suo effectu, &, vt effectum eius, in alio genere esse posteriorem illo. Sic ergo aiunt in præsenti, eundem actum esse effectum factum ab habitu, & sic esse posteriorem illo in genere causæ efficientis, & nihilominns ita fieri ab illo, vt præparet subiectum ad eundem habitum, & vt sic, esse priorem in genere causæ materialis. Vnde qui sic respondent indistincte applicant doctrinam illam ad habitum, & actum, siue spectentur, vt à Deo infunduntur, siue vt in anima recipiuntur: & siue actio cum actione, siue passio cũ passione, siue actio cum receptione, aut receptio cum actione comparentur. Nam si habitus, & actus comparentur, vt qualitates quædam, sic habitus dicitur esse natura prior, tanquam principium efficiens qualitatem actus, & nihilominus hæc qualitas dicitur esse prior in alio genere, quia est dispositio, vt qualitas habitus animæ infundatur, illamque informet: si vero tam in habitu, quã in actu considerentur actiones, per quas fiunt, etiã in illis dicta mutua habitudo suo modo intercedet. Nam actio per q̃ habitus infunditur, est prior tanquã via ad principiũ actionis, per quã producitur actus, & consequenter etiam passio, seu acceptio habitus est eodem modo prior, quia etiã est via ad constituendum principium effectiuum actionis, seu productionis talis actus secundi. E contrario vero actio, per quam fit contritionis actus, erit prior, quam infusio habitus, quia est via ad præparandum subiectum ad talem infusionem habitus. Nã cum hæc omnia, scilicet, qualitates ipsæ, & actiones in eodem instanti temporis simul fiant, nihil obstare putant, quominus cum mutua illa dependentia fiant, ex qua illæ habitudines prioris, & posterioris naturæ in diuersis generibus causarum resultent.

23. *Præcluditur euasio.*

Sed quidquid sit de aliis generibus causarum, vt de efficiente, & finali: vel materiali, & formali inter se collatis, & limitando sermonem ad formam inhærentem subiecto, quæ sit efficiendi principium, & ad dispositionem præparantem subiectum ad receptionem eiusdem formæ, omnino credimus repugnare, eandem formam per actionem, quam efficienter elicit, disponere subiectum ad introductionem, eductionem, vel receptionem eius. Et hanc repupnantiam euidentius spectari posse credimus in dispositione morali, quæ agens ad infundendum habitum allicere, & mouere debet, qualis est dispositio, de qua in præsenti tractamus. Et hoc meo iudicio demonstrat principalis ratio in principio facta: nam si contritio est dispositio præparans hominem ad infusionem, vel receptionem gratiæ, per illam dispositionem obtinetur, seu impetratur à Deo talis gratia, ergo datur homini talis gratia, quia conteritur, ergo non potest eadem gratia dari vt principium eiusdem contritionis, alioqui daretur gratia, vt homo posset conteri, quod repugnat priori causalitati, vt ibidem explicatum est.

24. *Aliud effugium.*

Ad hoc autem respondere potest aliquis ex Aluarez supra, argumentum conuincere, actum illum formaliter, & sub ratione dispositionis non fieri ab habitu, &, vt sic, esse ab auxilio, vel in naturalibus generationihus à generante, nihilominus tamen actum illum materialiter, seu entitatiuè sumptum, fieri etiam ab habitu gratiæ, seu à forma. Sed hoc improbatur facile argumentis factis contra Sotum, quia si actus ille vt dispositio supponitur factus ab illo principio, etiam materialiter, id est, illa entitas, vel qualitas supponitur facta ab eodem principio, quia non potest esse dispositio, nisi suam entitatem habeat, ergo non recipit postea illam, etiam materialiter ab alio principio efficiente, nimirum à forma, seu habituali gratia. Potestque in præsenti hoc ipsum ex causalitate morali declarari. Nam actus ita disponit ad habitualem gratiam, vt illam à Deo de congruo mereatur, vt multi loquuntur satis probabiliter, vt infra videbimus, vel vt ab opinionibus abstrahamus, ita contritio disponit ad iustitiam, vt à Deo impetret, vt loquitur Concilium sess. 14. cap. 4. ergo habitualis gratia esse non potest principium eiusdem actus contritionis: nam principium meriti non cadit sub meritum, quod ab illo est, vt est axioma receptum quod cum proportione eandem rationem, & veritatem habet in merito perfecto, & imperfecto, seu de congruo, & similiter habet eandem rationem in impetratione, quia nemo impetrat, quod iam habet, qui autem contritionem habet, multo magis iam habet eiusdem contritionis principium, ergo non impetrat illud, ideo enim homo per contritionem non potest ipsam contritionem impetrare, quia illam iam habet, ergo multo minus potest impetrare principium contritionis, at impetrat gratiam, ergo gratia non est principium efficiens talem contritionem. Et hoc argumentum roborari potest exemplo supra adducto de auxilio excitante, quod nec mereri vllo modo, nec impetrari potest per actum ab illo procedentem, solum quia est principium actus, quo tale meritũ, vel impetratio obtinetur.

Principium meriti non cadit sub meritum.

25. *Declaratur.*

Secundo potest idem declarari, quia Deus infundit gratiam intuitu dispositionum ad illam, ergo non potest ille actus, qui est dispositio, esse ab eadem gratia, vt à principio efficiente. Probatur consequentia, quia Deus intuetur illum actum, vt factum à libero arbitrio, cum ratione illius vult gratiam infundere, non videt autem vt factum à solo libero arbitrio, sed vt adiutũ aliquo principio gratiæ, quod non potest esse habitus, cum nondum intelligitur Deus volens illum infundere. Ad hoc argumentum Vazquez supra capit. 5. nume. 44. in primis dicit fere nihil continere difficultatis. Deinde respondet, Deum infundere gratiam intuitu dispositionum tẽpore præcedentium ipsam gratiam, & de illis tantum verum esse, gratiam dari intuitu illarum, vt iam factarum. Respectu tamen dispositionis vltimæ, quæ simul tempore est cum gratia, dicit, non dari gratiam intuitu illius, vt præsentis, id est, quia Deus intuetur illam, vt iam factam, sed dari dicit in ordine ad illam, vt futuram, non tamen quia futura, sed vt futura sit. Vtraque vero responsionis pars facile expugnatur. Prior quidem quia dispositiones tempore præcedentes infusionem habitualis iustitiæ, vt tales sunt, non proxime disponunt hominem ad gratiam habitualem, ergo gratia hæc non infunditur immediate intuitu illarum, tantum enim sunt dispositiones remotæ, cum quibus gratia non habet infallibilem connexionem, donec vltima dispositio consummetur: igitur vltima dispositio iam consummata sola est, cuius intuitu proxime, ac per se gratia infunditur. Dico autem, *proxime, & per se*, quia remote etiam possunt præcedentes dispositiones concurrere, quatenus Deus intuitu illarum dat maius auxilium ad vltimam dispositionem concipiendam, tamen proxime solum intuitu illius Deus iustitiam infundit, & remotus ille concursus præcedentium dispositionem accidentarius est. Cuius signum etiam est, quia sine illis potest Deus subito disponere perfecte, ac proxime peccatorem ad iustitiam, iuxta doctrinam D. Thomæ q. 113. art. 7. & nihilominus tunc etiam infundit iustitiam intuitu proximæ dispositionis: nam si iustificauit Paulum, quia statim credidit, & conuersus est, vel Magdalenam, quia dilexit multum. Altera item pars supra expugnata est, quia per eam negatur, vltimam dispositionem ad gratiam esse veram dispositionem præparantem hominem ad infusionem gratiæ, & consequenter etiam negatur illa causalis propositio, *Peccatori infunditur gratia, quia est contritus*, & similiter negatur vni infundi maiorem gratiam, quia melius est dispositus, quam alter,

Vazquez occursus.

Arguitur.

ter, quæ omnia minus consonant veritati, & Concilio Tridentino vt supra ostensum est.

Confirmatur hoc, & declaratur exemplo adducto

Confirmatur exemplo

26. de gratia excitante, seu vocatione, nam Deus illam præbet homini, vt conuertatur, & alicui dat vocationem congruam intuitu futuri consensus, non quia ille futurus est, sed vt fiat, & ob hanc ipsam causam talis consensus, etiam si in eodem instanti fiat, nō est dispositio ad vocationem, vt idemmet auctor ibidem fatetur, & 1. p. dis. 91. c. 6. ergo si hoc tantum modo gratia infunditur intuitu vltimæ dispositionis, vt futuræ, & vt fiat, plane illa non est dispositio præparans, sed est quædam operatio consequens, tanquam finis intentus per talem infusionem, consequens autem est omnino falsum, vt sæpe ostensum est, ergo dicendum omnino est, Deum infundere gratiam peccatori in ordine ad contritionem, non vt futuram, vt illam faciat, sed vt præsentem, & secundum naturæ ordinem iam factam. Vnde consequenter dicendum est, Deum eo momento, in quo gratiam habitualem infundit, intueri scientia visionis, (vt ita rem declarem) in homine contritionem, priusquam illi gratiam infundat, hac enim ratione dicitur iustificare peccatorem, quia contritionem habet, iuxta illud, *Cor contritum, & humiliatum Deus non despicies*, & illud *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Et hinc vlterius euidenter concluditur, in eodem signo naturæ intueri Deum in homine aliquod principium gratiæ adiuuantis distinctum ab habitu, & prius illo, à quo proxime fit contritio, & quod ordine naturæ ipsam contritionem similiter antecedit, quodque datur peccatori, vt conteratur, & non quia contritus est. Ab illo ergo principio, simul cum voluntate, & supernaturali concursu Dei procedit effectiue contritio, non ab habitu gratiæ, hæc enim consecutio supra contra Sotum, qui ratione coactus antecedens negare non potuit, late probata est.

Ab augmento habitus declaratur.

27. Quarto potest idem declarari exemplo augmenti habitus charitatis per actus ipso habitu intensiores: nam habitus, qui fit intensior per actum intensiorem non concurrit effectiue ad actum intensiorem per illos gradus intensionis, & augmenti, quos per ipsummet actum acquirit, ergo nec habitus, vt primo infusus, ratione actus potest talem actum effectiue producere. Consequentia videtur euidens à paritate rationis, nam actus intensior non aliter est causa intensionis habitus, quam dispositiue, & meritorie, & hoc satis est, vt intensio habitus non possit esse principium effectiuum intensionis habitus, sed primus actus est etiam dispositio ad primam infusionem habitus, & suo modo meritum eius, ergo est eadem vtriusque ratio. Nam quod meritum augmenti habitus per intensiorem actum sit perfectum, & de condigno, meritum autem infusionis primæ gratiæ per dispositionem proximam ad illam sit imperfectum, seu impetratorium, hoc (inquam) discrimen vim illationis non minuit, quia vtrumque meritum suum principium præsupponit, & ideo in vtroque merito, & in impetratione æque verum est, præmium meriti non posse esse principium eiusdem meriti, nec dare actioni valorem ad merendum, vel impetrandum se ipsum. Hoc autem exemplum aliqui euacuant negando assumptum: dicunt enim, habitum charitatis, etiam si fiat intensior per actus intensiores, nihilominus per illosmet gradus intensionis sibi additos esse principium efficiens illam maiorem intensionem in actu, quia habitus remissus non potest intensiorem actum efficere, nisi fortasse per modum instrumenti actus intensior fit ab homine operante per habitum connaturali modo, vt agens primum principale, & non tantum instrumentale. Ita sentit Bannes. 2. 2. quæst. 24. art. 6. dub. 2. ad 7. Sed est singularis sententia, quam etiam recentiores Thomistæ impugnant, quia repugnat principiis de merito, vt declaratum est, & latius

Quorundā responsio.

Respuitur Aluar. de Auxil. disp. 66. n. 8. & disp. 68. n. 16

dicetur in libr. 12. Quomodo autem habitus infusus possit efficere actum intensiorem, in libro sequenti explicaturi sumus.

Quinto idem confirmamus, ac declaramus exemplo habituum acquisitorum, quia fieri non potest, vt actus, per quem habitus acquiritur, effectiue fit ab ipso habitu, ergo nec actus supernaturalis, ratione cuius infunditur habitus, fit effectiue ab ipso habitu. Video statim esse obuiam responsionem, negando consequentiam, & rationem assignando, quia actus effectiue producit habitum acquisitum, actus vero supernaturalis non ita facit suum habitum. Sed differentia inprimis est incerta, quia & de actibus infusis, qui sunt dispositiones proximæ ad habitum infusum, vel ad intensionem eius aliqui dixerunt, effectiue producere, vel intendere actum, vt seqenti libro videbimus: & de habitibus acquisitis aliqui docuerunt, non produci effectiue per actus, sed dispositiue tantum, qui nihilominus pro certo habent, tales actus præcedentes ordine naturæ non fieri ab habitu acquisito per eos, quia eo ipso, quod actus supponi debet in potentia, vt actus inducatur, necessario sequi existimant non posse habitum efficere actum, quidquid fit de efficientia habitus in actum, quia si actus supponitur etiam vt dispositio, eo ipso supponitur existens, & productus à potentia, vel aliquo alio principio distincto, & priori, quam sit habitus, ac proinde non posse fieri ab habitu. Deinde (quod maxime ad rem pertinet) etiam si verum sit illud discrimen, non obstat efficaciæ argumenti, quia non tam consideranda est actualis effectio actus infusi in habitum, quam aptitudinalis (vt sic dicam) quantum est ex parte modi præexistendi ante habitum, qui ex ea parte sufficeret ad efficiendum habitū, si aliunde haberet actus sufficientem perfectionem, aut vim actiuam ad habitum producendum: nam hinc optime concluditur æquiparatio, vt per se notum est. Et declarari potest in hunc modum, quia si ponamus peccatorem contritum, qui per sacramentum iustificatur, in eodem instanti conteri, in quo gratiam sacramentalem recipit, tunc probabile satis est illam contritionem, vt partem sacramenti, effectiue producere gratiam, vt sentit D. Thom. 3. p. qu. 89. art. 1. ad 2. & in 4. d. 17. q. 2. art. 5. quæstiunc. 1. in corpore, & ad 1. & qu. 28. de Verit. art. 8. ad 2. ergo contritio nunc fit ab homine cum auxilio gratiæ, vt de se habeat modum existendi aptum ad efficiendam ipsam gratiam, si aliunde non repugnaret. Et hoc certe supponere videntur omnes auctores disputantes quæstionem illam, cur actus infusus non inducat effectiue suum habitum? nullus enim rationem ex eo sumit, quod talis actus sit ab habitu, sed supponendo potius in actu existentiam independentem ab efficientia habitus, alias rationes quærunt, cur non sit effectiuus illius.

28. Simile.

Euasio expellitur.

Probabile est contritionē in sacramento producere effectiue gratiā

Vltimo addi potest generalis, & philosophica ratio. Quia effectus causæ efficientis nōn potest esse realis causa suæ causæ, neque in genere efficientis causæ, neque in alio genere causæ, quæ existentiam realem ad causandum in ipsa causa requirat, sed solum in genere causæ finalis, quæ ad causalitatē suam non requirit existentiam in re, sed tantum in apprehensione. At vero actus primæ contritionis, vel dilectionis est talis causa habitualis gratiæ, vt ad causandum requirat existentiam realem priorem suo effectu, ergo impossibile est, hanc eandem dispositionem esse effectum eiusdem gratiæ habitualis in genere efficientis, seu è conuerso, impossibile est, habitum gratiæ esse causam efficientem actus disponentis proxime subiectum ad infusionem eiusdem gratiæ. Maior videtur per se nota ex terminis, quia causa efficiens ideo non potest immediate efficere, quia vt efficiat supponitur actu, & simpliciter existens, agit enim in quantum est in actu, ergo eadem ratione non potest efficere aliquam causam realē sui esse, quæ debeat sup-

29. Ratio philosophica.

poni

poni realiter existens. Patet consequentia, tum quia si non potest efficere suum esse, quia supponit illud, multo minus potest efficere esse suæ causæ, quod in illa ante suum proprium esse supponit, tum etiam quia alias, saltem mediate, esset causa realis sui esse: nam efficiendo ver. g. dispositionem necessariam ad suum esse, effectiue pararet viam ad sui productionem, quod non minorem repugnantiam inuoluit.

Augetur ratio ab exemplis.

Sicut non minus repugnat aliquem generare patrem aut auum suum, quam immediate generare se ipsum: similiter ergo non magis repugnat, formam inducere se ipsam in materiam, quam effectiue disponere, & præparare materiam ad sui receptionem. Nam quod in illa causa media mutetur causalitas efficiens in dispositiuam, parum refert, cum in causa etiam disponente prærequiratur existentia, quæ dicitur esse effectiue ab ipsa forma. Secus vero est in causa finali, quia, vt causet, non supponitur facta, nec existens, & ideo Aristotel. solum inter finem, & efficiens posuit mutuam habitudinem prioris, & posterioris in illis diuersis generibus causarum: & ad summum extenditur ad causalitatem materialem, & formalem, vt infra explicabo, & specialem rationem reddam, non tamen potest habere locum inter actum, seu qualitatem, quæ sit realis dispositio præparans subiectum ad introductionem formæ, & formam, quæ sit vera causa efficiens talis dispositionis, quia talis dispositio supponitur actu disponens, non disponit autem, nisi vt realiter existens, & producta in subiecto, illudque informans: & ideo non potest in illo fieri à forma, ad quam disponit, alias vel fieret à forma, quæ nondum est, vel forma effectiue præpararet subiectum ad sui introductionem, & sic vel præpararet illud antequam in illo esset, & consequenter antequam esset, quod est contra rationem efficientiæ, vel postquam in illo existeret, quod est contra rationem dispositionis præparantis materiam, nam iam supponeretur forma inducta in materia nondum præparata.

30\. *Euasio eiusque responsio.*

Dicunt vero aliqui, non necessario supponi existentiam actualem in causa disponente, vt sic, quia causa disponens materialis est, materia autem potest causare antequam intelligatur esse, vt quidam Thomistæ dicunt. quia materia non causat, vt est in actu, sed vt est in potentia. Respondeo falsum esse assumptum, etiam in causa materiali maxime propria, quæ est materia, nam etiam illa non potest intelligi causans, nisi intelligatur existens, & producta ab aliqua efficiente causa, nam licet dicatur causare, vt est in potentia ad formam, non tamen potest causare, nisi vt est actu secundum actum, quem entitatiuum vocant. Quicquid vero sit de propria, & pura materiali causa, de dispositione reali est id euidentissimũ: nam licet dispositio dicatur reduci ad propriam causam materialem, quatenus præparat subiectum, & ex parte illius se tenet, in re tamen ipsa disponit subiectum actuando illud, & dando illi aliquod esse, sicut calor v.g. disponit lignum calefaciendo illud formaliter, disponit ergo actuando in suo genere, ergo non potest intelligi causa sic disponens, nisi intelligatur existens, & consequenter producta, seu iam educta de potentia subiecti. Quod in præsenti est euidentius, quia dispositio non solum est actus actuans, & informans potentiam, sed etiam est actus secundus, & vltimus, qui maximam actualitatem requirit, est etiam actus vitalis, & liber, qui intime includit efficientiam hominis disponentis se ad gratiam, & ita talis dispositio nõ solum requirit actualem existentiam, & realem productionem, sed etiam supponit principium effectiuum sui ipsius iam præexistens, & in actu primo constitutum, vnde impossibile est, vt sit, vel præintelligatur constitutum per ipsummet habitum, ad quem talis actus disponit: ergo talis dispositio, vt fit, & fiat supponit principium effectiuum talis actus, in quo habitus non includatur, & à quo actus disponens sufficienter, & actualiter procedat, & consequenter habitus postea inditus ratione talis actus illum amplius efficere non potest, vt satis contra Sotum probatum est.

Soto 2. physic. q. 3. Aluar. de Auxil. disp. 66. n. 8.

Solum superest excludenda euasio, posset enim aliquis dicere, optime quidem ex dictis concludi, gratiam habitualem, quæ est in essentia animæ, non esse principium effectiuum vltimæ dispositionis ad ipsam, nihilominus tamen cum hoc posse consistere, vt actus eliciatur ab habitu infuso operatiuo sibi proportionato, vt actus dilectionis ab habitu charitatis, & actus contritionis, seu detestationis à virtute pœnitentiæ, quia respectu illorum non est necesse: vt actus præcedant habitus per modum dispositionum. 31. *Excluditur euasio.* Et ita sentit, ac limitat suam sententiam Cano dicta Relect. de Pœnit. p. 1. ad 4. Sed merito ab aliis etiam Thomistis reiicitur, facile enim illa euasio præcluditur. Nam quod attinet ad habitus charitatis, & pœnitentiæ, qui maxime possent vltimam dispositionem ad gratiam efficere, illi sunt veluti proprietates consequentes gratiam, tanquam essentialem formam, vt in superioribus ostensum est cum D. Thom. 1. 2. q. 110. artic. 4. ad 1. & 2. & ideo actus, qui sunt vltima dispositio ad infusionem gratiæ habitualis à fortiori sunt dispositiones præuiæ habitus illarum virtutum, nam dispositio vltima ad formam consequenter disponit ad proprietates consequentes formam. Item gratia prius natura infunditur homini quam charitas, v.g. ergo dispositio, quæ ordine naturæ antecedit gratiam in ratione præuiæ dispositionis, multo magis antecedit charitatem, præparatq; voluntatem ad illius infusionem, & receptionem, ergo sicut non potest gratia antecedere actum disponentem ad illam, ita multo maiori ratione non potest antecedere charitas, vt principium efficiens illam dispositionem. Denique rationes probantes non induci gratiam, nisi in subiecto disposito, æque procedunt de habitu charitatis, quia commensuratur dispositioni recipientis, & infunditur habenti talem dispositionem, & non alteri carenti illa, vnde etiam ille habitus supponit principium sufficiens ad talem dispositionem efficiendam, priusquam intelligatur habitus charitatis infusus, ergo non potest esse principium efficiens talem dispositionem. Et hæc ratio eadem proportione procedit ab habitu pœnitentiæ, & de omnibus aliis habitibus, qui gratiam consequuntur.

De habitu etiam spei, si aliquando infunditur prius tempore, quam gratia: eodem modo procedit ratio, vel per illationem magis immediatam. 32. *Ita habitu spei.* Quia talis infusio non potest contingere, nisi homini adulto, nam infantes nullum habitum infusum recipiunt, nisi cum perfecte iustificantur. Homini autem adulto non infunditur habitus, nisi per actum, tanquam per dispositionem præuiam, ac proportionatam, vt rationes etiam factæ probant, ideo enim habitus spei infunditur huic potius, quam illi quia hic sperat actualiter, & non ille, & similiter infunditur habitus spei magis, vel minus perfectus pro ratione dispositionis, ergo procedit eadem ratio, ob quam talis actus non potest fieri à tali habitu, quia supponitur factus. In fide vero aliquid peculiare inuenitur: nam in fide duo sunt actus, vnus voluntatis, & alter intellectus, & actus voluntatis est prior, & quando est efficax, vt esse debet, necessario inducit assensum intellectus, & vtriq; actui suus habitus respondet, vt supra vidimus. *De fide, quæ ...* In actu ergo, & habitu voluntatis procedit eadem ratio, quæ in aliis virtutibus infusis. Nam voluntas credendi est necessaria dispositio in adulto ad infusionem habitus piæ affectionis, & inde fieri non potest, vt illa voluntas prima sit effectiue ab habitu, ad quem disponit propter rationes factas. De actu vero intellectus non videtur necessarium, vt primus assensus fidei sit dispositio ad infusionem intellectualis habitus fidei, nam voluntas cre-

credendi videtur sufficiens dispositio, vt ratione illius Deus infundat statim intellectui lumen habituale fidei, quo illi voluntati obediat, & primum actum credendi eliciat: nam isto modo cessat repugnantia, quia tunc actus ille non est dispositio, neque in illo genere prior, quam intellectualis habitus fidei. Qui modus dicendi est probabilis, sed incertus: nam facile potest quis dicere, etiam primum actum credendi esse dispositionem proximam ad lumen habituale fidei, & qui hoc senserit, consequenter negare debet efficientiam in tali habitu, vt ex principiis positis facile constat.

CAPVT XIII.

Fundamentis contrariæ sententiæ satisfit.

1. *Tripliciter exponitur locus Ioan.* Reliquum est, vt fundamentis prioris sententiæ satisfaciamus, & in primis ad loca Scripturæ, ex quibus illud Ioann. *Non quia nos dileximus Deum, sed quoniam prius ipse dilexit nos, &c.* non intelligitur de dilectione, qua nos diligit Deus gratiæ habitum infundendo, sed ad literam loquitur Ioannes de illa maxime dilectione, & charitate Dei erga nos, *quæ in hoc apparuit* (vt inquit) *quoniam filium suum vnigenitum misit Deus in mundum, vt viuamus per eum.* Quæ charitas inde maior ostenditur, quod non fuit ex meritis nostris, sed ex pura Dei benignitate. Et hoc est, quod ait. *In hoc est charitas, non quasi nos dilexerimus Deum,* vtique vt propterea nobis filium suum vnigenitum dederit, *sed quoniam prior ipse dilexit nos, & misit filium suum propitiationem pro peccatis nostris.* Possunt etiam verba illa ad dilectionem prædestinationis, & electionis diuinæ, qua prius nos dilexit, quam illum dilexerimus, applicari. Denique licet applicentur verba illa ad iustificationis ordinem, non oportet intelligi de dilectione Dei per infusionem gratiæ habitualis, sed de dilectione, qua nos congrue vocat, & præuenit, vt ad illum conuertamur, hæc enim est prima dilectio Dei erga peccatorem in ordine executionis, vt sic dicam, & ex illa sequitur, vt homo diligat Deum conuertendo se ad ipsum, & inde subsequitur conuersio Dei ad hominem per dilectionem, qua illi habitualem gratiam infundit. Et in hoc sensu allegat Augustinus locum illum in libro de Gratia Christi c. 26. & sæpe alias, & Prosper ep. ad Ruffin.

2. *Solutio. 2.* Ad secundum testimonium, quod fides per charitatem operatur, respondetur etiam in conuersione peccatoris per dilectionem super omnia, & contritionem, fidem per charitatem operari, non quia iam operetur per habitum charitatis, sed quia & ad actum ipsum charitatis impellit, illumque per auxilia gratiæ operatur, & quia per illum peccatorum detestationem, & confessionem operatur. Denique fides, quæ dilectionem exhibet, & per illam vim suam exercet, dicitur fides, quæ per charitatem operatur, siue dilectio illa sit ab habitu, siue ab auxilio, hoc enim parum refert ad declarandum, quæ fides vtilis sit Christianis, quod ibi Paulus agebat. Vnde Augustinus lib. de Spirit. & liter. cap. 32. *Hæc est* (inquit) *fides, quæ per dilectionem operatur, non per timorem, non formidando pœnam sed amando iustitiam.* Vbi de actu dilectionis, non de habitu loquitur, & illum profecto præstat, qui non per imperfectum dolorem ex metu conceptum, sed per contritionem ex perfecta dilectione in Deum conuertitur.

3. *Solutio. 3.* Tertium testimonium ex verbis Christi, *Si quis in me non manserit,* nihil ad causam facit: nam Christus ibi non loquitur de prima vnione cum ipso, per fidem etiam viuam, sed de perseuerantia in ipso: nam manere in Christo supponit esse in illo, & ille non manet in Christo, qui non perseuerat in fide, & dilectione eius, & ita licet demus, iustum manere in Christo per gratiam habitualem, & illum non manere in Christo, qui gratiam habitualem non conseruat, non sequitur habitualem gratiam esse principium efficiens primam vnionem cum Christo per actualem dilectionem eius. Addimus vero, etiam si sermo sit de mansione in Christo pro quocunque momento, merito dici posse, eum, qui non manet in Christo per habitualem gratiam, aridum esse, & foras esse mittendum secundum præsentem iustitiam. Hoc tamen dici non potest de eo, qui per contritionem conuertitur, quia statim in illo momento iam Christus in eo manet, & ipse in Christo per habitualem gratiam, & charitatem, etiam si ab illis, tunc actus conuersionis non procedat. Et si quis vrgeat de illo signo naturæ, in quo diligere intelligitur non dum habens habitum, respondetur in primis, aliena esse Christi verba ab his subtilitatibus, nam loquitur Christus de statu ipso spirituali, prout in re necessarius est ad salutem. Deinde dicitur, in illo signo iam hominem incipere manere in Christo per actum, quia iam tunc in Christo, & per Christum operatur, & de illo verificatur, quod Christus proxime dixerat, *Sine me nihil potestis facere.*

Ad canones Concilii Arausicani respondetur, non solum dispositiones proximas, sed etiam remotas non fieri in nobis sine infusione Spiritus Sancti. 4. *Concilium Arausican. explicatur.* Vnde infusio illa, iuxta phrasim, & sensum illius Concilii, non est sola infusio per habitus, sed etiam per excitantia, & adiuuantia auxilia gratiæ, ratione quorum auxiliorum ipsi etiam actus supernaturales, quicunque illi sint, dicuntur nobis infundi à Spiritu Sancto, & ita etiam loquitur non solum Augustinus in epistol. 105. sed etiam Ecclesia, cum in quadam collecta orat. *Infunde nobis Domine tuæ charitatis affectum.* Et in eodem sensu non solum de habitu, sed etiam de actu dilectionis verum est, esse donum Spiritus Sancti, qui charitatem infundit in cordibus nostris: nam etiam primum actum dilectionis infundit, etiam si per habitum non fiat, sed per auxilium, ratione cuius dicitur Spiritus Sanctus dari nobis, nō vt habitator, sed vt motor, vt distinguit Concilium Tridentinum sess. decima quarta, capitul. quarto. & hoc satis est, vt talis dilectio possit esse aliquo modo meritoria, quia à gratia actuali procedit, licet non procedat ab habituali. Probabile autem est, dictum Concilium in canone. 18. ibi citato loqui de proprio merito de cōdigno, cui propria merces respondet, & sic vel tale meritum in prima contritione non inuenitur, vel si aliquod ei tribuitur, non conuenit illi, vt est dispositio ad gratiam, sed vt in eodem instanti per gratiam informatur, quæ informatio non est per efficientiam, sed per solam habitudinem ad personam gratam, quæ in alio actu in posteriori signo naturæ resultat ex sola sanctificatione personæ, vt in libr. 12. latius declarabimus.

Atque hinc facile respondetur ad testimonia Patrum: nam prima verba Augustini, *Quomodo diligimus, vt Spiritum Sanctum accipiamus?* prolata sunt contra Semipelagianos, qui dicebant, nos accipere Spiritum Sanctum, etiam quoad primum auxilium ex bono vsu nostræ libertatis. 5. *Exponuntur Patres.* Vnde in contrario sensu subdit Augustinus, non posse nos diligere Spiritum Sanctum, nisi ipsum accipiamus, vtique vt motorem saltem, & auxiliatorem. *Augustin. exponitur.* Accipere ergo Spiritum Sanctum nihil aliud est, quam accipere ab illo vires recte operandi, siue per habitum, siue per alia auxilia nobis illas conferat. Alia vero sententia Augustini, non posse nos implere iustitiam, nisi prius sanemur, cum proportione accipienda est. Nam impleri potest iustitia perfecte, & quoad omnia mandata, ac perseueranter, & hoc modo non valet homo implere iustitiam, nisi prius sanetur perfecte per habitualem gratiam, & remissionem peccati. Potest vero aliter impleri iustitia solum ad momentum per vnum, vel alium actum ad iustificationem necessarium, & ad hoc non est necesse, vt præcedat sanitas perfecta, & à culpa per habitualem gratiam, sed satis est,

quod præcedat aliqua sanitas inchoata, & ab infirmitate, quæ confertur per auxilia gratiæ, quibus vires ad diligendum conferuntur, quibus homo per peccatum priuatus fuerat. Vnde sententia illa Augustini non solum de perfecta contritione, vel dilectione vera est, sed etiam de multis præcedentibus dispositionibus remotis, & de actibus fidei, spei, & aliarum virtutum infusarum, vel donorum, quæ in peccatore manente in statu peccati esse possunt: nam illos etiam actus facere non posset peccator, nisi aliquo modo sanaretur, non autem sanatur per gratiam habitualem, neq; per remotionem culpæ, vt supponitur, sanatur ergo aliquo modo à debilitate, & infirmitate in operando per collationem auxiliorum, & virium. Sic ergo sanatur etiam ad contritionem habendam prius natura, quam per gratiam à culpa sanetur, licet in eodem instanti hanc etiam sanitatem consequentem accipiat. Tertium Augustini testimonium, quod Deus amat, vt ametur, optime intelligitur de amore Dei, quo præbet auxilium ad se amandum, sicut in primo testimonio Ioannis vltimo loco diximus, quamuis possit cum proportione intelligi. Amat enim nos vocando congrue, vt illum diligamus per conuersionem in ipsum, amat vero deinde nos infundendo gratiam, vt illum diligamus, ferendo fructus iustitiæ, amat deniq; nos iterum, atq; iterum post iustificationem vocando, & alia auxilia præstando, vt illum magis, ac magis diligamus. Et simili proportione intelligenda est sententia Gregorii, qui mente integra diligit Deum, iam habere, quem amat, vtiq; vel vt motorem, & auxiliatorem, vel etiam vt habitatorem, iuxta diuersos gradus, seu status dilectionis.

Aliud Augustini testimonium.

Greg. sententia explicatur.

6. Rationes autem illius sententiæ aliqua ex parte in lib. 6. tractatæ sunt: nam prima & secunda generales sunt de omnibus actibus supernaturalibus, qui sine habitu fiunt, & eo tendunt, vt probent, hoc esse impossibile, quod esse aperte falsum, ibi ostensum est. Vnde ad primam diximus, quod licet habitus infusus sit per modum potentiæ, non est tamen integra potentia, nec ab illo habet actus supernaturalis, quod vitalis sit, vel liber. & ideo licet habitus sit necessarius ad connaturaliter operandum, nihilominus cum ex parte potentiæ hominis necessarius sit etiam proprius influxus, & per habitum solum intrinsece adiuuetur, potest Deus illud adiutorium aliter præstare, & potentia animæ cum illo adiutorio, & sine habitu ad similem actum eliciendum potest eleuari. Vnde propositio illa, quod agens prius inducit in passum formam, quam operationem illi tribuat, vt sit vniuersaliter vera, debet intelligi vel de forma, quæ est totum & integrum principium operationis, vel de operatione, quæ fit à passo connaturali modo, & tunc talis operatio est omnino consequens formam, non vero disponens ad illam. Attamen in præsenti dispositio vltima ad gratiam habitualem neq; fit vnquam à gratia, tanquam à totali, & integro principio, neq; semper fit connaturali modo, sed potest fieri per superiorem motionem extrinseci agentis, & cum præcedit tanquã dispositio necessaria ad introductionẽ formę necesse est ita fieri, vt ostensum est. In secunda autem ratione petitur, per quid voluntas iuuetur ad eliciendũ talem actũ sine coefficientia habitus, quæ interrogatio etiam de dispositionibus remotis fieri potest, & in dicto loco respõsum est, aut iuuari per aliquã priorem gratiam inhærentẽ, & actualẽ, vel immediate ab ipso Spiritu Sancto, quod & facile fieri potest, quia semper voluntas suum proprium influxum retinet, & satis est illum esse à principio intrinseco, & probabilius esse diximus propter rationes ibi adductas.

Ad duas primas rationes respondetur.

7. Tertia ratio parui momenti est, nam in primis incertum est, an homo cum iustificatur, per vltimam dispositionem ad gratiam in eodem momento mereatur de condigno gloriã: nam (vt infra videbimus) multi negant, quorum sententia non caret probabilitate. Nec probatio in contrarium in argumento inducta efficax est: nam in primis ex illa sententia non sequitur posse adultum consequi gloriam sine merito, quia cum homo moriatur per vltimum sui esse, necesse est, vt post instans iustificationis aliqua mora temporis viuat, licet breuissima, & tunc per continuationem actus poterit mereri de condigno gloriam, etiam si in momento iustificationis illam non mereatur. Quæ responsio maxime locum habet secundum opinionem illorum, qui dicunt, actum contritionis non posse durare per solum instans, quam idẽ arguens vt probabilem alibi defendit. Deinde etiam si admittatur sequela, nullum est incõueniens, posse aliquem adultum iustificatum sine sacramento consequi gloriam sine merito illius de condigno. Vnde enim probatur hoc esse impossibile? aut esse magis falsum de homine iustificato extra sacramentum, quam in sacramento? nam Conciliũ Tridentinũ ibi in probationem allegatum eo quod dicat, hominem iustificatum per bona opera mereri gloriam, non loquitur de homine iustificato extra sacramentum, sed simpliciter de iustificato, & definitio illa non minus in homine iustificato per sacramentum vera est, quá in alio, vt per se notum est. Et nihilominus certum est posse hominem iustificatum per sacramentum consequi gloriam sine merito, vt patet in homine attrito, & bene disposito, qui baptizatur dormiens, si statim occidatur, ergo idem esse poterit in iustificato sine sacramento, quantum est ex doctrina Concilii, est ergo inualida illa probatio, quia definitio Concilii est quasi conditionalis, nimirum, iustificatum mereri gloriam per bona opera, vtiq; si illa habeat, si autem sine illis moriatur habebit gloriam ratione gratiæ, non tamen illam merebitur. Vel aliter definitio Concilii non est de personis, sed de operibus bonis iustificatorum, & illa definit esse meritoria gloriæ, an vero omnes iustificati, qui saluantur, prius habeant talia opera, Concilium nõ definit. Potest autem quis dicere contritionem primam, vt sic, non esse bonum opus hominis iustificati, sed hominis ad iustificationem tendentis, & ideo non esse meritoriam gloriæ, nam ipsum Concilium declarat, bona opera iustificati hominis esse, quæ ab ipso, vt viuo Christi membro, per Dei gratiam fiunt, quod proprie videtur conuenire solis operibus, quæ consequuntur iustificationem, & fructus iustitiæ dicuntur.

Diluitur primo tertia ratio.

Secundo vero respondetur, admittendo, primam contritionem esse meritoriam de condigno gloriæ eodem temporis momento, non tamen in primo signo naturæ, in quo disponit ad gratiam, & ad huc informis intelligitur, sed in posteriori signo, in quo formata per gratiam intelligitur, etiam si non sit per eandem gratiam effecta, hæc enim duo diuersa sunt, & vt actus ille per gratiam formetur, non est necesse, vt à gratia, tanquam à principio efficiente procedat, sed satis est, vt sit in homine grato, nam ex dignitate personæ statim moralem quandam dignitatem consequitur, ratione cuius formata esse dicitur. Neq; D. Thomas in loco ibi allegato, neque in aliquo alio dixit, actum meritorium de condigno debere elici ab habituali gratia, tanquam à physico efficienti principio, sed tantum dixit, debere esse à gratia, tanquam à principio merendi, quod esse potest per solam moralem informationem sine physica efficientia. Sed de hoc puncto specialiter disputandum est in lib. 12. 8.

Quarta ratio supponit, non esse negandam habitui infuso hanc efficientiam, si potest saluari sine inconuenienti, quã suppositionem ego admitto, nego tamen posse consistere illã efficientiam cum alio certo dogmate theologico. Vnde ad priorem partẽ sub sumptam de modo vitandi determinationem potẽtiæ ad vnum, seu ablationẽ libertatis, respondeo, nos non vti illo argumentandi genere, fatemur enim inconueniens non sequi, si habitus per modum congrui adiutorii ex illa præscientia infundatur. Replicamus

autem

autem ex illa reſponſione ſequi actum, propter quem habitus ſic infunditur, non poſſe eſſe veram diſpoſitionem ad ipſum, quia non infunditur eo, quod talis actus factus ſit, & præexiſtat in tali potentia, ſed vt ab ipſa potentia fiat. Sicut auxilium actuale congruum, quod ex ſimili præſcientia datur, vt potentia infallibiliter operetur, dari non poteſt propter talem operationem, tanquam propter operationem. Vnicum ergo inconueniens, quod vitari non poſſe credimus, illud eſt, quod in altera parte minoris proponitur, quia cum illa efficientia non poteſt vera ratio diſpoſitionis ſubiecti ad introductionem formæ ſaluari. Nam oportet duplicem diſpoſitionem diſtinguere, vna eſt propria, quæ ſubiectum præparat ad formæ introductionem, ſicut in aere diaphaneitas ad recipiendum lumen, vel in ligno ſiccitas ad facile recipiendam calefactionem &c. Alia vero cogitari poteſt diſpoſitio non præparans, ſed ornans, & bene afficiens compoſitum iam conſtitutum, vt pulchritudo conſequens ex tali organizatione, & cõplexione dici poteſt bona corporis diſpoſitio, & potentiæ animæ dici poſſunt congruentes animæ diſpoſitiones. In præſenti ergo de propria diſpoſitione loquimur, & certum eſſe credimus, contritionem, ſeu conuerſionem peccatoris eſſe diſpoſitionem præparantẽ animam ad habitualem iuſtitiam recipiẽdam, quod in ſuperioribus ſatis probatum eſſe ſupponimus. Loquendo ergo de huiuſmodi diſpoſitione impoſsibile eſſe credimus effectiue fieri à forma, ad quam diſponit, etiam in rebus naturalibus, & multo magis in rebus moralibus, & gratiæ.

Duplex diſpoſitio.

Contritio diſponentis præparando animam ad iuſtitiam recipiendam ab ea fieri nequit.

10\. *Exemplo fulcitur.* Quod in primis declaramus exemplo voluntatis, & intellectus. Nam hæ potentiæ ſe ſe inuicem mouere poſſunt, nam intellectus mouet voluntatem obiectiue, ac ſubinde quaſi præparando, & applicando materiam, circa quam operatura eſt voluntas: volũtas autem mouet ſuo modo effectiue intellectum ad operandum, quaſi actualem vſum illi imperando. Et ita ſe ſe inuicem præcedunt in diuerſis generibus cauſarum reſpectu diuerſorum actuum. At vero reſpectu eiuſdem id fieri non poteſt, alioqui prima cogitatio intellectus poſſet eſſe ex motione voluntatis quaſi effectiua, etiamſi in alio genere ipſa præcedat proponendo obiectum, quod eſt contra omnium ſententiam, quia ſtatim menti repugnat, ergo ſignum eſt, nõ poſſe fieri effectiue à re aliqua id, quod ad illius eſſe neceſſario ſupponitur exiſtens, & cauſans illam rem, in quocunq; genere illam cauſet. Secundo id perſuadetur reſpondendo ad exempla in contrarium adducta. Ad primum exemplum de calore vt octo, & forma ignis, reſpondeo duplicem eſſe modum philoſophandi de vltima diſpoſitione ad formam ſubſtantialẽ in generatione naturali, vnus eſt, vt accidentalis diſpoſitio tota præcedens inſtans generationis nõ pereat in inſtanti generationis, ſed conſumatur in ratione vltimæ diſpoſitionis, & maneat in genito: alius modus eſt, vt reſolutio fiat vſq; ad materiam primam, & pereant omnes diſpoſitiones præcedentes in corrupto, & nouæ introducantur in genito. Iuxta priorem ſententiam, quæ fortaſſe probabilior eſt, dici non poteſt, diſpoſitionem vltimam eſſe effectiue à forma geniti, cum generans illam introduxerit toto tempore ad inſtans generationis antecedente, cui diſpoſitioni in inſtanti generationis nihil additur, niſi fortaſſe aliquod indiuiſibile terminans gradum intenſionis, quod ex vi totius alterationis præcedentis reſultat: iuxta illam igitur ſententiam ceſſat exemplum.

Solutio primi exempli

11\. Admittendo vero alteram, duobus item modis reſponderi poteſt, vnus eſt ponendo totam illam diſpoſitionem vltimam, quæ in inſtanti generationis fit, tanquam præuiam, & præparantem materiam ad introductionem formæ, & ſic negandum eſt, talem diſpoſitionem manare effectiue à forma geniti, ſed introduci actiue à generante per calorem, vel aliam ſimilem virtutem, quam in ſe habet ad præparandã materiam, in quam introducturus eſt formam, quia non poteſt manare actiue à forma nondum introducta, nec forma introduci poteſt in materia nondum diſpoſita, vt ſupponitur. Et hoc apud me conuincũt omnia, quæ adduxi. Alius modus reſpondendi eſſe poteſt, diſpoſitiones præcedentes inſtans generationis, ſufficere ad expellendam formam contrariam; & tunc in momento generationis non eſſe neceſſariam diſpoſitionem vltimam præparantem materiã, quia materia de ſe ſufficienter eſt capax cuiuſcunque formæ, & per virtutem agentis talis determinata forma in ipſam materiam nudam introducitur. Et iuxta hunc modum optime dici poteſt conſequenter, qualitatem illam, quæ vltima diſpoſitio dicitur, effectiue manare à forma, & eſſe poſteriorem illa ordine naturæ, re tamen vera non eſſe diſpoſitionem præparantẽ ſubiectum, neq; in vllo vero genere cauſæ eſſe priorem, ſed eſſe diſpoſitionem conſequentem per modũ proprietatis connaturalis tali formæ, & compoſito accommodatæ. Et ita etiam ceſſat exemplum, nunquam enim illa mutua cauſalitas, & prioritas, ac poſterioritas realis ſecundum naturæ ordinem inter formam, & diſpoſitionem, etiam in rebus naturalibus, inuenitur.

Alia reſponſio.

Neque D. Thomas pro illo exemplo citatus contrarium docet, ſed potius doctrinam datam ſecundum vltimum dicendi modum confirmat. Nam illo argumento probare nitebatur, in Chriſto gratiam habitualem eſſe natura priorem gratia vnionis, & non poſteriorem, quia eſt diſpoſitio ad illam. Et reſpondet, in generatione, quæ ſucceſsiue perficitur, diſpoſitionem via generationis præcedere perfectionem, ad quam diſponit, ſequi autem naturaliter perfectionem, quam aliquis iam conſequutus eſt. *Sicut calor*, ait, *quæ fuit diſpoſitio ad formam ignis, eſt effectus profluens à forma ignis iam exiſtentis.* Vbi euidens eſt iuxta doctrinam ſuam non loqui D. Thomam de eodem numero calore, ſed de duobus, qui propter immediatam ſucceſsionem per modum vnius nominantur, & ita vnus eſt calor, qui fuit diſpoſitio præuia, qui non fuit effectiue à forma, & alius calor eſt dimanans ex forma, qui ſimpliciter eſt poſterior natura, & nullo modo prior forma. Vnde ſubiungit D. Thomas hæc verba. *Humana autem natura in Chriſto vnita eſt perſonæ Verbi abſq; ſucceſsione. Vnde gratia habitualis non intelligitur vt præcedens vnionem, ſed vt conſequens, ſicut quædam proprietas naturalis.* In quibus verbis ſatis indicat, proprietatem, vel qualitatem, quæ indiuiſibiliter manat ex forma in momento introductionis eius, abſq; ſucceſsione, nullo modo poſſe intelligi priorem forma, ſed tantum vt proprietatem conſequentem. Quod ſi hoc verum eſt de proprietate, quæ ſolum manat à forma per naturalem reſultantiam, multo magis neceſſarium id eſt in actu, qui per propriam efficientiam ab actu eliceretur, nullo ergo modo poteſt talis actus intelligi vt prior, neq; vt præparans potentiam ad recipiendum actum, ergo è contrario cum certum ſit actum vltimæ diſpoſitionis ad gratiam habere hanc prioritatem, & eſſe veram diſpoſitionem præparantem ad illam, non poteſt intelligi manans effectiue ab ipſa gratia habituali, etiam ſecundum vera Philoſophiæ principia. 12. *D. Thomas pro nobis eſt*

Aliud exemplum erat de apertione feneſtræ, & ingreſſu aeris: nam aer ingrediens effectiue aperit feneſtram, & ita in genere cauſæ efficientis dicitur eſſe natura prior, cum tamen in genere cauſæ materialis, ſeu ablationis impedimenti apertio neceſſario præcedat. Sed non eſt accommodata, imo nec ſatis conſiderata comparatio: nam duo motus, ſeu duæ partes motus in vento aperiente feneſtrã, & per illam ingrediente diſtinguẽdæ ſunt. Prior eſt motio illa, qua aer motus attingit feneſtram, & impellit illam, & ſic effectiue illam aperit, & conſequenter in genere cauſæ efficiẽtis eſt natura prior, & in nullo genere cauſæ poſterior, quia 13. *Secundum exemplum improbatur*

quia motus mobilis ab alio impulsi nullo modo est causa impulsus, vel illius motus, quo agitatur aer, verbi gratia, seu ventus ad impellendum: alius motus aeris est, quo ingreditur per fenestram à suo loco recedentem, & hic motus supponit remotum impedimentũ per apertionem fenestræ, & sic recessus fenestræ à suo loco dici potest prior natura in genere causæ materialis, seu disponentis auferendo impedimẽtum, sic autem ingressus aeris non est causa efficiens apertionẽ fenestræ, & sic nullo modo est natura prior in illo genere causæ, & ita non inuenitur in exemplo aliquid, quod respectu eiusdem sit prius, & posterius natura in illis duobus generibus causarum, ergo attente considerato exemplo, non est verum, quod in eo sumitur. Et præterea illa prior pars de effectione per impulsum non potest accommodari gratiæ, nam aer est res subsistens, quæ prius moueri potest, & impellere fenestram, non illi inhærendo, sed illam fortiter contingendo. Gratia autem habitualis nõ potest animam mouere, nec cooperari illi, nisi prius illi inhæreat, non potest autem prius inhærere, quam anima sit ad illam recipiendam proxime disposita, & ideo non potest ad ipsam dispositionem mouere, vel illam efficere.

14. *Instantia.* Dices, saltem in dicto exemplo ille secundus motus aeris ingredientis per fenestram est prior in genere causæ formalis, quam apertio fenestræ, licet sit posterior in genere causæ materialis, vt dixi. Respondetur in primis, non esse simile, quia hic agimus de causa efficiente, quæ est simpliciter prior suo effectu in omni ratione causæ postulantis existentiam realem, vt declaraui. *Solutio illius.* Deinde respondetur, negando assumptum, quia apertio fenestræ, vel non habet proprie causam formalem, vel illa potius est nouũ vbi, quod acquirit, quam ingressus aeris. Nam fenestra mota vento extrinsecus impellente fertur in alium locum, quem replet, & occupat, & quatenus hoc nouum vbi est incompossibile formaliter cum primo, dici potest causa formalis illius magis secundum rationem, & modum concipiendi, quam secundũ rem. Cum autẽ, recedente fenestrâ, aer ingreditur, iam non est, quod expellat formaliter fenestram iam inde motam, sed solum quasi formaliter replet locum, quem fenestra deseruit, & ideo est simpliciter posterior natura, & non prior: quod si alius ordo ibi consideratur, erit rationis, non veræ causalitatis. *Tertiũ exemplum similiter exponitur.* Atque eodem fere modo expediendum est exemplum tertium de materia, & forma, quia inprimis non est simile, vt dixi. Et deinde licet materialis forma simpliciter sit posterior natura, quia suam entitatem habet aliquo modo à materia, de cuius potentia educitur, & ideo illam simpliciter supponit, nihilominus materialis forma nullo modo præintelligi potest materiæ secundum esse reale suum, & veram vtriusque entitatem, quia materia non pendet in sua entitate à forma, vt à priori causa, sed illam habet effectiue à Deo per solam creationem, sed pendet à forma, tanquam ab actu complente illam, sine quo actu secundum communem cursum natura subsistere non potest, vt latius in Philosophia tractatur.

CAPVT XIV.

Quæ fuerit D. Thomæ sententia circa effectionem gratiæ habitualis in actum proxime ad illam disponentem.

1. *Assertio nostra est omnino.* MOderni Thomistæ, quos pro prima sententia in c. 11. allegauimus, præcipue auctoritate D. Thomæ in illam sententiam ducti sunt, pro certo habentes illam fuisse à Doctore Sancto traditam, vnde difficile creditu videri potest D. Thomæ discipulos illius mentem non fuisse assequutos. Nihilominus tamen assero D. Thomam sæpe docuisse, primum actũ conuersionis in Deum, seu contritionis, quo homo disponitur ad infusionem gratiæ habitualis, non esse effectiue ab habitu gratiæ, & sibi non fuisse contrarium, ac proinde nunquam docuisse talem dispositionem esse effectiue ab habitu, ad quem disponit. Priorem partem probo ex D. Thoma. 1. 2. q. 109. art. 6. vbi tractans de dispositione, qua anima proxime præparatur ad bene operandum, hac distinctione vtitur. *Quia duplex* (inquit) *est præparatio voluntatis ad bene operandum, & ad Deo fruendum, & talis præparatio voluntatis non potest fieri, nisi per habitum, qui sit principium bene operandi. Alia vero præparatio voluntatis est ad consequendum ipsum habitualis gratiæ donum, & ad hoc non oportet supponere aliquod aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur in infinitum, sed oportet supponere aliquod speciale Dei auxilium mouentis animam ad bonum.* Hæc fere ad literam D. Thomas, in quibus aperte docet, huiusmodi præparationem non esse ab habitu, sed ab auxilio.

Respondent aliqui D. Thomam non dicere, actum illum supponere habitum, sed non supponere *aliquod aliud habituale donum*, in quo potius indicat, licet non supponat aliud, supponere ipsummet in genere efficientis. Sed hæc ponderatio excluditur in primis ex alio loco D. Thomæ, qui tradens eandem doctrinã, 1. p. q. 62. art. 2. cum in corpore docuisset, Angelos indiguisse auxilio gratiæ ad primam conuersionem in Deum, in sol. 3. declarans, quale sit hoc auxiliũ, dicit: *Tertia conuersio est, per quam aliquis præparat se ad gratiam habendam, & ad hanc non exigitur aliqua habitualis gratia, sed operatio Dei ad se animam conuertentis.* Vbi non dixit aliqua alia, sed simpliciter, *aliqua*, omnem ergo habitum excludit ab efficientia primæ conuersionis, in eodem ergo sensu in altero loco est loquutus. Imo dicendo, *aliquo alio*, supponit vt clarum, non posse talem conuersionem effici ab eodem habitu, ad quem subiectum præparat. Accedit, quod statim aliud principium effectiuum assignat, scilicet diuinum auxiliũ animam mouens, ergo voluit excludere omnem habitum. Neque enim dici potest, loquutum esse de auxilio, quod etiam cum habitu necessarium est: nam hoc etiã requiritur ad actus non præparantes ad habitum, sed procedentes ex habitu, siue in patria, siue in via, & tamen de illis longe aliter D. Thomas loquitur, dicens, quod fiunt ab habitu, de alio vero actu præparante ad habitum dicit, non esse ab habitu, sed ab auxilio, ergo de maiori, & specialiori auxilio loquitur, quam cum habitu requiratur, quod supplere possit efficientiam habitus. 2. *Impugnatio superatu auctoritatis D.*

3. *Notandus D. Thom. locus.* Tertius, & notandus locus est in 3. p. q. 85. art. 1. ad 2. vbi sic inquit. *Actus primus pœnitentis se habet vt vltima dispositio ad gratiam consequendam, scilicet, contritio, alii vero sequentes actus pœnitentiæ procedunt iam ex gratia, & virtutibus.* In qua partitione vniuersalis propositio exceptiua virtute continetur, scilicet, omnes actus pœnitentiæ hominis iusti procedunt à gratia, & virtutibus, præter actum primum, qui est vltima dispositio ad gratiam, ergo ex sententia D. Thomæ ille actus primus non est ex gratia, ac subinde non fit ab illa effectiue. Vnde etiam intelligitur, D. Thomam, ex eo, quod ille actus primus est vltima dispositio ad gratiam consequendam, tacite inferre, illum non esse ex gratia, quia ante illam, ac subinde sine illa factus, & existens supponitur. Nam propterea de solis sequentibus actibus docet, à gratia, quam iam supponunt, procedere. Similis locus habetur in 2. d. 28. *Alius locus D. Thom.* Quartus, & satis apertus locus est in 2. 2. qu. 24. art. 3. vbi D. Thom. quærit, an charitas infundatur secundum capacitatem naturalem? & partem affirmatiuam suadet in primo argumento, quia infunditur secundum propriam virtutem, & ante charitatẽ non præcedit, nisi virtus naturalis. Respondet autem per interemptionem Minoris. *Quia virtus* (inquit) *secundum quam Deus dat sua dona vnicuique, est dispositio, seu præparatio præcedens, siue conatus gratiam accipientis, sed hanc*

hanc etiam dispositionem præuenit Spiritus Sanctus mouens mentem hominis plus minus, secundum suam voluntatem. Vbi aperte docet, principium illius dispositionis non esse virtutem ipsam, seu gratiam habitualem, sed Spiritus Sancti motionem præuiam. Et tacite constituit differentiam inter motionem, & habitum, quod motionem præbet Deus non propter actum, qui est ab illa, tanquam propter dispositionem, sed liberali voluntate illam confert, vt homo sic, vel aliter se disponat, habitum vero nō infundit pro suo solo arbitrio, sed iuxta dispositionem recipientis, & ideo non dat habitum, vt homo illam efficiat, sed quia per auxilium illam fecit.

4. *Seipsum exponit D. Thom.* Et hunc esse sensum D. Thomæ aperte declaratur ex doctrina eiusdem in 1.2.q.112.art.2. vbi quærit, an requiratur præparatio ad gratiam ex parte hominis? & distinguendo respondet *Quandoq; gratia dicitur ipsum habituale donum, quandoq; autem auxilium Dei mouentis animam ad bonum. Primo igitur modo accipiendo gratiā, præexigitur ad gratiam aliqua gratiæ præparatio, quia nulla forma introducitur nisi in materia disposita. Sed loquendo de gratia, secundum quod significat auxilium Dei mouentis ad bonum sic nulla præparatio requiritur ex parte hominis, quasi præueniens diuinum auxilium, sed potius, quæcunque præparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei mouentis animam ad bonum.* In quibus verbis habemus expressum à D. Thoma, dispositionem ad gratiam esse ex auxilio, vtiq; quod sit sufficiens principium illius sine habitu, vt in primo & secundo testimonio ponderatum est, & inde necessario concluditur, non esse effectiue ab habitu, vt contra Sotum probatum est. Deinde habemus ex verbis illis argumentum efficax à paritate rationis, nam ideo ad auxilium nulla est dispositio, quia ipsum auxilium est principium dispositionis, ergo si habitus esset principium illius actus, non posset ille actus esse dispositio ad habitum, ergo in illa doctrina aperte supponit D. Thomas, actum non posse disponere, seu præparare subiectum ad suum principium, seu (quod perinde est) principium alicuius actus non posse illum, vt dispositionem, supponere.

Duplex est peccatoris conuersio. Quæ doctrina optime etiam confirmatur ex doctrina eiusdem articuli ad 2. vbi distinguit D. Thomas duplicem conuersionem peccatoris, vnam, quæ fit successiue, in qua præparatio perfecta gratiam præcedit, aliam, quam Deus facit subito, mouendo hominem ad conuersionem perfectam. Et talem dicit fuisse conuersionem Pauli, quia *cum esset in progressu peccati, subito* (ait) *cor eius perfecte motum est à Deo, audiendo, & addiscendo, & veniendo, & ideo subito est gratiam consequutus.* Vbi solum pondero causalem illam, quia Paulus subito ex motione Dei conuersus est, ideo gratiā est consequutus: nam ex illa euidenter sequitur, & motionem illam fuisse distinctā ab infusione gratiæ habitualis, & gratiam habitualem esse datam Paulo, quia se conuerterat, non vt se conuerteret, ac subinde non esse datam, vt principium illius conuersionis.

5. *Præcipua obiectio ex S. Thoma soluitur.* Contra hanc D. Thomæ sententiam duo, vel tria eius testimonia obiiciuntur. Primum, ac præcipuum est in 1.2.q.113.ar.8. vbi ex quatuor, quæ in momento iustificationis concurrunt (scilicet, infusio gratiæ, motus voluntatis in Deum, & aduersus peccatum, & remissio peccati) infusionem gratiæ dicit esse primā in ordine naturæ, non potest autem esse prior natura quam actus voluntatis, nisi in genere causæ efficiētis, ergo ex sententia D. Thomæ gratia infusa à Deo est principium efficiens conuersionem voluntatis in ipsum Deum. Respondetur, per infusionem gratiæ non intelligere D. Thomam productionem gratiæ habitualis, sed infusionem diuini auxilii, quo Deus voluntatem peccatoris ad se conuertit.

6 *De infusione auxilii loquiD. Tho. dupliciter* Primo quia in aliis locis citatis distinguit D. Thomas, quia interdum dicitur de habituali Dei dono, interdum de auxilio Dei mouentis, sed hoc auxilium recte dicitur à Deo infundi, imo ipse Spiritus Sanctus dicitur etiam infundi, tum illud præbet iuxta vsitatum modum loquendi, præsertim Concilii Arausicani, & Augustini, quem supra notauimus, ergo cum omni proprietate intelligi potest de infusione auxilii cum dicitur infusio gratiæ esse prima secundum ordinem naturæ in iustificatione. Cum autem hæc expositio conciliet hunc locum cū aliis D. Thomæ, & contradictionem euitet, profecto ita intelligendus est. Secundo videtur satis expresse ita se exponere D. Thomas, tum quia reddens rationem suæ assertionis, ait, *Quia in omni motu naturali prius est motio ipsius mouentis,* & inde infert. *Ipsa ergo Dei mouentis motio est gratiæ infusio*: motio autem Dei mouentis non est infusio gratiæ habitualis, sed auxilium Dei mouentis, vt per se notum videtur, & ex phrasi, ac modo loquendi D. Thomæ in aliis locis, præsertim in eadem 2.2.q.109. per totam, & q.112. arti.2. Tum etiam quia ibidem distinguit gratiam à iustitia, & dicit, gratiam esse causam remissionis peccati, & acceptionis iustitiæ, quo non posset intelligi, si per gratiam intelligeret habitum, & non motionem. *Suadetur eius doctrina*

7. *Suadetur tertio.* Tertio, quia D. Thomas illam infusionem gratiæ, de qua loquitur, ita dicit esse primam ordine naturæ, vt ad illam nulla præcedat dispositio, sed ab illa procedat dispositio, sic enim in sua ratione dicit. *Quia in quolibet motu naturali primum est motio ipsius mouentis, secundum est dispositio materiæ, siue motus ipsius mobilis &c.* Certum est autem in motionibus naturalibus ante primam motionem mouentis nullam posse intelligi præuiam dispositionem introductam per actionem eiusdem agentis, vt in productione ignis ex ligno, prima motio ignis generantis est calefactio, ad quam nulla supponi potest dispositio ab eodem generante inducta. Hanc vero generalem doctrinam accommodat D. Thomas ad iustificationem, dicens, infusionē gratiæ esse primam Dei motionem, ad quam sequitur motus peccatoris, qui est dispositio, non quidem ad illam primam infusionem, sed ad remissionē peccati, ergo sentit, ad illam primam infusionem nullam præcedere ex parte passi dispositionem, non est ergo infusio gratiæ habitualis, sed auxilii.

8. *Probatur quarto.* Quarto inter illam primam infusionem gratiæ, & remissionem peccati dicit D. Thomas interponi duo instantia naturæ per duos motus voluntatis in Deū, & contra peccatum, hoc autem impossibile est intelligi, aut verum esse de infusione gratiæ habitualis, quia vel sunt omnino idem, vt multi putant, vel inter se non seruant ordinem naturæ fundatum in causalitate reali, vel saltem si illum seruant, est omnino immediatus, neque inter infusionem gratiæ habitualis mediare potest aliqua dispositio. Nam eadem dispositio, quæ est necessaria ad infusionem gratiæ habitualis, est etiam ad remissionem peccati, & quæ ad priorem sufficit, etiam ad posteriorem satis est, & è conuerso. Et similiter talis dispositio eodem modo antecedit gratiæ habitualis infusionem, quo remissionem peccati, nullo ergo modo potest inter illas intercedere, & esse prior, quam remissio peccati, & posterior, quam infusio habitus, ergo per infusionem gratiæ non potuit D. Thomas infusionem gratiæ habitualis intelligere. Quin potius cum quarto loco ponit remissionem peccati, sub illa comprehendit infusionem gratiæ habitualis, quia gratia illa est forma, per quam remittitur peccatum. Sicut etiam ar. 4. remissionem peccati dixerat esse iustificationem ipsam quæ est transmutatio ab statu iniustitiæ ad statum iustitiæ. Et similiter in eodem art. 8. dixit remissionem peccati esse terminum, & finem, ad quem tota iustificationis transmutatio ordinatur, certum est autem non ordinari ad remissionem culpæ, vt dicit puram remissionem mali, sed etiam, & maxime ad renouationem animæ internam per infusionem habitualis iustitiæ: hanc ergo comprehendit D. Thomas sub remissione peccati, & in quarto signo naturæ illam constituit, ac proinde in primo signo non ponit infusionem habitus, sed auxilii gratiæ specialis.

9. *Instantia ex eodem D. Thom.* Contra hanc vero expositionem obiici potest, quia in solutionibus argumentorum illius ar. 8. D. Thom. loquens de gratiæ infusione videtur aperte intelligere gratiam habitualem, vt ad 1. cum ait, ex parte hominis iustificati priorem esse remissionem peccati, quam consecutionem gratiæ iustificantis. Et in solut. ad secund. cum ait. *motum liberi arbitrij ordine naturæ præcedere consecutionem gratiæ.* *Respōdetur.* Respondeo, nomen, gratiæ apud Diuum Thomam generale esse ad habitum, & auxilium, vt ex aliis locis notauimus, & ideo illa voce interdum in vna significatione vti, interdũ in alia, & ex adiunctis intelligendum esse de quo gratiæ dono loquatur, an habituali, an actuali. Deinde addo iustificationem incipere à gratia diuinæ motionis, quæ à solo Deo est, & progredi ad motum ipsius hominis, qui etiam est actuale donum gratiæ Dei, & tendere, ac terminari ad donum habitualis gratiæ, quia hæc omnia infunduntur à Deo per modum vnius tendentiæ, ideo interdum de illa D. Thomam loqui per modum vnius infusionis, seu mutationis gratiæ Dei. Et hunc etiam esse morem Augustini, & Patrum notauit Stapleton. dicto prolegom. 1. ad lib. 4. de iustificat. §. Notandum, dicens. *Et si Scholastici distinctionis gratia, auxilium speciale gratiæ ab ipsa habituali gratia, tanquam diuersam, & distinctam Dei operationem discreuerint: tamen Sancti Patres motionem illam Dei excitantem hominem ad gratiam homini infusam, eumque gratum facientem, non duas actiones Dei, sed vnam prorsus reputant, veluti & eius terminum.* Ad hunc ergo modum loquitur D. Thomas in illo articulo de infusione gratiæ, quæ in iustificatione fit, per modum vnius actionis, etiamsi motionem Dei actualem, & effectionem gratiæ habitualis includat, Et ita interdum loquitur indifferenter, seu abstracte de infusione gratiæ, vt vtrumque donum includit, vt in illa q. 113. art. 2. & q. 112. art. 2. aliquando vero de altera gratia determinate loquitur.

10. Præcipue vero quia collatio totitus gratiæ initium sumit à motione Dei, ideo dum loquitur de infusione gratiæ, vt à Deo incipit, loquitur de infusione diuini auxilii, & ita loquitur in corpore primi articuli. Cum vero transfert sermonem ad terminum illius motionis, illumque nomine gratiæ appellat, loquitur de parte illius gratiæ (vt sic dicam) quæ ad habitualem gratiam pertinet, semperque addit aliquid, vnde æquiuocatio tolli possit. Atque ita in solutione ad primum, in prima solutione cum prius dicit, quia infusio, & remissio culpæ dicuntur ex parte Dei, ideo ordine naturæ priorem esse gratiæ infusionem, ibi eodem modo loquitur de gratia pro diuina motione, & auxilio. Cum vero adiungit, ex parte hominis iustificati priorem esse liberationem à culpa, quam consecutionem gratiæ, de termino iustificationis, atque adeo de habituali gratia loquitur, & fortasse ad id insinuandum non dixit absolute, *consecutio gratiæ*, sed addidit, consecutio gratiæ sanctificantis. Et in secunda responsione eiusdem primi argumenti gratiam distinguit à culpa, & à iustitia, dicitque *gratiam esse causam remissionis culpæ & adeptionis iustitiæ.* Vbi nomine gratiæ comprehendit auxilium, quod antecedit vt causa remissionis culpæ, & adeptionis iustitiæ, vtique habitualis. Ac denique in solutione ad 2. prius generatim ait, dispositionem subiecti præcedere susceptionem formæ ordine naturæ, subsequi autem actionem agentis, explicat autem quam actionem sequatur, addens, *per quam etiam ipsum subiectum disponitur*, vnde nunquã dicit, actionem, per quam fit forma, ad quam præcedit dispositio, antecedere dispositionem, vt receptam in passo, sed actionem, per quam fit dispositio, ordine naturæ præcedere receptionem formæ. Actio autem illa, per quam fit dispositio, in successiuis mutationibus, seu generationibus præcedit toto tempore ante instans introductionis formæ, vt capite præcedenti circa alium locum tertiæ partis quæst. 7. articul. 13. ad secuudum notaui, in mutationibus autem instantaneis præcedit per aliquam subitam mutationem, quæ in iustificatione fit per auxilium, vt ex alio testimonio primæ secundæ, quæstione 112. articulo secundo, ad secundum paulo antea dixi. Et in eodem sensu in dicto artic. 8. ad secundum, concludit sic, *Et ideo motus liberi arbitrii ordine naturæ præcedit consecutionem gratiæ sanctificantis*, vtique sanctificantis, quæ est vltima forma, ad quam tota illa mutatio tendit, & ideo verbo, *consecutionis*, potius, quam infusionis denotatur, & ideo subiungit. *Sequitur autem* (scilicet motus liberi arbitrii) *gratiæ infusionem*, scilicet gratiæ auxilii efficacis, hanc enim per illa verba semper significat.

Secundo obiicitur alter locus ex q. 28. de Verit. art. 8. vbi tractans quæstionem, an in iustificatione impii motus liberi arbitrii præcedat, vel sequatur gratiæ infusionem, refutatis aliorum opinionibus, respondet in corpore. *Secundum ordinem causæ materialis, sic motum liberi arbitrii ordine naturæ antecedere gratiæ infusionem, sicut dispositio materialis formam: secundum ordinem autem causæ formalis esse è conuerso*, idque statim confirmat exemplo rerum naturalium, *in quibus dispositio necessitans ad formam, quodammodo præcedit formam substantialem, scilicet secundum rationem causæ materialis: sed ex parte causæ formalis prior est forma in quantum perficit, & materiam, & accidentia materialia.* Hæc fere Diuus Thomas, in quibus videtur expresse docere sententiam modernorum Thomistarum, vt ipsi dicunt. 11. *D. Thom. alibi* [illegible]*tur.* *Aluar. disp. 66.* Respondetur nihilominus, in illo quidem loco Diuum Thomam loqui de gratia habituali, & sanctificante, *Veritas patefit.* nam comparat illam ad formam substantialem, & in toto discursu articuli, & solutionibus argumentorum plane de illa loquitur. Nunquam tamen illam considerat, vt causam efficientem contritionis, quæ est dispositio ad illam, sed vt causam formalem perficientem illam, quæ duo confundunt Thomistæ, sunt tamen valde distincta, & ideo similia testimonia non recte allegantur. Docet ergo D. Thomas in illo loco contritionem, quæ est dispositio ad gratiam sanctificantem, dupliciter posse considerari, scilicet, vt informem, vel vt formatam, & priori modo dicit esse priorem natura in suo proprio genere causæ, scilicet, materialis, posteriori autem modo esse posteriorem gratia in genere causæ formalis, non quia ab illa effectiue procedat, hanc enim rationem D. Tho. nunquam reddidit, sed quia per gratiam quodammodo perficitur, sic enim in exemplo rerum naturalium id declarat, dum dicit, dispositionem præcedere quodãmodo ad formam substantialem, quatenus ad illam subiectum præparat: alio vero modo subsequi, quatenus forma, & materiã, & accidentia materialia aliquo modo perficit, non quidẽ illa in esse producenoo sed quasi firmando, & confortando illa, non per specialem actiuitatem in illa, sed per coniunctionẽ quandam cum illis. Sic ergo gratia dicitur formare actum qui prius natura fuit dispositio ad illam, non efficiendo illũ, vel in illum, sed solum per moralem dignitatẽ quam illi confert, dum incipit esse in persona sancta, & grata: sic ergo idem actus, qui secundum suam entitatem est prior natura, quam gratia ratione causalitatis materialis, dicitur esse posterior natura in genere causæ formalis, ac subinde non secundum idem, neque secundum suam entitatem, sed secundum specialem illam dignitatem, quam habere incipit per coniunctionem ad gratiam.

Tertio denique obiicitur locus 3. p. qu. 89. art. 1. ad 1. 12. *Obiectio tertia.* vbi ait pœnitentiæ virtutem esse effectum gratiæ, loquitur autem de habituali gratia, quia de illa dicit nõ esse effectum pœnitentiæ virtutis, sed pœnitentiæ sacramenti, sacramentum autem non efficit gratiam auxilii, sed habitum gratiæ. Respondeo, sicut D. Thomas loquitur de gratia habituali, ita etiam loqui de *Dilutio.* virtute pænitentiæ, quoad habitum, & illũ dicit esse gratiæ effectũ, eo modo, quo aliis locis dicit, virtutes infusas resultare ex gratia, seu ratione illius infundi.

Et sic in illa solutione concludit, habitum pœnitentiæ simul cum habitibus aliarũ virtutum per sacramentum pœnitentiæ causari, quia efficiendo gratiam, ratione illius, vel per illam coefficit pœnitentiam, & alias virtutes. Vnde quatenus D. Thomas ait, habitum pœnitentiæ esse gratiæ habitualis effectum, potius indicat, eundem habitum pœnitentiæ non esse causam illius actus pœnitentiæ, quo se homo ad gratiam disponit, quia si illius esset causa efficiens, mediante illo esset causa gratiæ, quod ibi D. Thom. negat. Nam de actu non poterat id simpliciter negare, vnde in solutione ad 2. ait, *gratiam effectiue fieri virtute clauium, actum vero primum pœnitentis, scil. contritionem, esse vltimam dispositionẽ ad gratiam consequendam.* Et ibidem significat eundem actum pœnitentiæ, vt est pars sacramenti, posse effectiue producere habitualem gratiam. Imo in dicta q. 28. de Verit. artic. 8. ad 2. idem sentit de cõtritione, quatenus per eam, vt cõtinentem in voto sacramentum baptismi, vel pœnitẽtiæ, iustificatur peccator; quod apertissime repugnaret, si actus ille à gratia habituali procederet; nullum ergo solidum fundamentum habet in doctrina Diui Thomæ illa sententia, cum tamen priora argumenta irrefragabilia videantur.

CAPVT XV.

Vtrum prima dispositio ad iustificationem necessaria, sit actus fidei, & intellectus.

1. *Actus fidei est prima dispositio ad iustitiam.*

DIximus in genere de dispositione ad iustitiam, & gratiam habitualem obtinendam, eamq; in humanis actibus positam esse docuimus; consequenter ergo sequitur, vt qui sint isti actus declaremus. Et quoniam illi actus, vel intellectus sunt, vel voluntatis, & intellect⁹ prior est, ideo de dispositione ex parte illius necessaria dicere incipimus. Et inprimis supponimus, primam dispositionem ad iustitiam esse actum fidei. Quod est certum de fide: nam quod fides sit necessaria ad iustitiam, satis expresse docuit Christus Dominus Matth. vlt. *Qui non crediderit, condemnabitur*, & Paulus ad Heb. 11. *Sine fide impossibile est placere Deo*, quod latius in proprio tractatu de fide ostendendum est. Quod vero illa dispositio sit prima, satis significauit Paulus ad Hebr. 11. cum descripsit, *fidem esse substantiam, seu hypostasim* (id est fundamentum) *rerum sperandarum*, & cum subiecit. *Sine fide impossibile est placere Deo.* Quod tam de persona, quam de operibus eius Sancti intelligunt. Cum ergo sine fide nemo possit placere Deo, profecto nec iustus esse potest; nam qui iustus est, placet Deo, & ideo dicitur iustus ex fide viuere Abac. 2. Hebr. 10. Roman. 1. & propterea Paulus in suis epistolis, præsertim ad Romanos & ad Galatas, hominem dicit iustificari per fidem, tanquam per radicem, & originem iustitiæ, vt Concilium Tridentinum sessione 6. capite octauo declarauit.

2. *Stapleton. lib. 8 13. refert.*

Neque hanc fidei necessitatem hæretici diffitentur, sentiunt tamen, hanc fidem iustificantem non esse opus intellectus, sed voluntatis. Dicunt enim illam esse fiduciam, qua quis firmiter credit sibi esse remissa peccata, vel non imputata, fiducia autem non est actus intellectus, sed voluntatis; ergo licet fidem exigant, non tamen in ea significatione, qua ad intellectum pertinet, sed in alia, quæ motum voluntatis importat, requirunt. Sed inprimis non est de significatione vocis fidei contendendum: nam multi etiam Catholici admittunt illam significationem vocis, fidei, in qua etiam secũdum morem Scripturæ dicitur fiduciam significare. Quæ sentẽtia licet non sit certa, nec fortasse vera (vt in propria materia expendemus) non continet tamen errorẽ, dummodo non excludatur alia significatio, in qua specialis actus, & assensus intellectus nomine fidei in Scriptura, vel semper, vel frequentius significatur. Quod maxime patet ex illis locis, in quibus fidei actus per verbum credendi, assentiendi, vel sciendi explicatur. Nam credere nihil aliud est, quam iudicare verum esse quod dicitur; hoc autem euidentissime opus est intellectus. Vnde Paulus 2. ad Corinthios 10. loquens de fide, per quam veritatem mysteriorum credimus, ait. *Captiuantes intellectum in obsequium fidei.* Et eodem sensu dixit Luc Actor. 16. *Et verbum Domini crescebat.* Et infra. *Multa etiam turba sacerdotum obediebat fidei,* id est, subijciebat intellectum fidei, hoc est n. proprie obedire fidei. Præterea est apertissimum testimonium Matthæi octauo, vbi cum Christus de Centurione dixisset. *Non inueni tantam fidem in Israel*, statim dicit eidem. *Vade, & sicut credidisti fiat tibi*, vbi aperte declarat Christus, Centurionem, credendo, fidem illam exhibuisse, & capit. nono, cum cæci visum ab illo peterent, interrogauit illos, *Creditis, quia hoc possum facere vobis?* cumque affirmando respondissent, ait illis. *Secundum fidem vestram fiat vobis.* Ex quo loco etiam excluditur euasio alia hæreticorum dicentium, verbum credendi etiam significare idem, ac confidere, vel fidei alterius committere, vt Lucæ 16 Christus dixit. *Si in iniquo mammona fideles non fuistis, quod verum est, quis credet vobis?* Sed licet hoc verum sit, quando, verbum credendi cadit in rem aliquam, quæ fidelitati alterius committitur, vt in citato loco, tamen quando cadit in veritam creditam, vt quod Christus sit Deus, vel quod possit hoc, vel illud facere, non potest, nisi assensum intellectus significare. Et hic est frequentissimus vsus illi⁹ verbi in Scriptura sacra, vt in citatis Matthæi locis, & quoties in Scriptura de credendo Euangelio, vel reuelationi, aut veritati diuinæ agitur, alia vero circumstantia rara est, & quæ ex circumstantia locorum facile dignoscitur. Accedit, quod hæc posterior significatio priorem supponit, & ab illa videtur deriuata. Nam ideo aliquis rem suam alteri fidenter committit, quia illum fidelem, vel diligentem esse credit, & ita posterior significatio ex priori deriuata est, illamque supponit.

Actus fidei est actus intellectus.

Excluditur euasio hæretic.

Dupliciter res aliqua creditur.

3. *Assertio 2.*

Hinc ergo secundo dicendum est, illam fidem, quæ est iustitiæ fundamentum, & propterea iustificans dicitur, esse fidem intellectus, id est, assensum firmũ, in reuelatione diuina fundatum. Probatur primo ex illo Ioannis primo. *Dedit eũ potestatem filios Dei fieri, his, qui credunt in nomine eius.* Fides ergo, qua credimus, est fundamentum diuinæ filiationis, & iustitiæ. Idemque confirmant verba Abacuc. 2. *Iustus meus ex fide viuit*, ibi enim sine dubio est sermo de fide iustificante, & tamen illam incredulitati opponit, dixerat enim. *Qui incredulus est, non erit recta anima eius in semetipso*, & subdit. *Iustus autem meus ex fide viuit*, ergo hęc fides est credulitas, quæ sine dubio ad intellectũ pertinet, sicut & incredulitas. Secundo ex Paulo in epist. ad Hebr. nam cum c. 10. eadem verba Abacuc. retulisset, subdit in c. 11. *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.* Vbi, & fidem illam ita describit, vt & illam ab spe, ac subinde à fiducia distinguat, eamque fundamentum, & basim eius esse doceat. Hic est verior sensus illius primæ partis, *Sperandarum substantia rerum*, seu *hypostasis*, vt habent Græca, id est, basis, & fundamentum, vt in materia de Fide latius explicabimus: in altera vero parte eandem fidem intellectui tribuit, dum ait, esse *argumentum non apparentium*, id est, firmus assensus, quo creduntur, quæ non videntur, vt Theologi omnes, & Patres intellexerunt, quos in propria materia referemus. Nomine enim argumenti, probationem, seu medium, quo intellectus ad assentiendum inducitur, significare solet; effectum enim ipsum, qui est firmus assensus, Paulus iudicauit, vt Anselmus, & Diuus Thomas notarunt. Et ideo statim subdit. *Fide intelligimus aptata esse secula verbo Dei.* Est ergo fides actus intelligendi. Et inter exempla, quæ adducit, multa clare pertinent ad intellectum, vt de Abraham statim videbimus. Et de Isaac, & Iacob, ait, fide

fide benedixisse filios, de futuris vtique prophetando, & prædicendo, quæ credebant, & sic de cæteris. Ac denique cum ibidem dixisset, *Sine fide impossibile est placere Deo*, subdit. *Credere enim oportet, quia Deus est, & inquirentibus se remunerator sit.* Vbi & effectum formalem illius fidei declarat esse credere, & ex obiecto credendi, quia Deus est, & quod remunerator sit, euidenter constat, illud credere actum esse intellectus.

4. *Amplius roboratur assertio.* Tertio ex Paulo ad Roman. 4. idem conuinci potest, nam fidem, per quam Abraham iustificatus fuit, per actum credendi declarat ex illo Genes. 15. *Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad iustitiam.* Quid autem crediderit, exponit infra dicens. *Credidit Deo, qui viuificat mortuos, & vocat ea, quæ non sunt tanquam ea, quæ sunt, qui contra spem, in spem credidit, vt fieret pater multarum gentium.* Et infra. *Et non infirmatus est fide, nec considerauit corpus suum emortuum, &c.* Et infra. *In promissione Dei non hæsitauit diffidentia, sed confortatus est fide, dans gloriam Deo, plenissime sciens, quia quæcunque promisit, potens est, & facere, ideo & reputatum est illi ad iustitiam.* Ex quibus verbis multiplex argumentum desumere possumus. *Ratio euidens.* Primum, & euidentissimum est, quia licet fiducia sit necessaria ad iustificationem (vt infra dicemus, & colligi potest ex illis verbis, *Non hæsitauit diffidentia*) non potest ipsa esse prima illa fides, quæ tanquam fundamentum, & radix iustificationis exigitur, quia fiducia voluntatis necessario debet fundari in fide intellectus, ideo enim alicui, siue affirmanti, siue promittenti confidimus, quia illum veracem esse credimus; ergo non potest fiducia esse fundamentum, sed fides illa, in qua ipsa fundatur. Et hoc est, quod Paulus ait. *contra spem*, vtique propriarum virium, *in spem credidit*, id est, credidit Deo, vt in eo speraret, & ideo subdit. *Non hæsitauit diffidentia, sed confortatus est fide.* *Apertus error hæreticorum exploditur.* Quę verba inducunt à contrario hęretici, vt ostendant, fiduciam esse fidem. Sed aperte errant, quia Paulus non dicit, credere esse non diffidere, sed esse causam, & radicem non diffidendi, seu confidendi. Quod etiã docet clarissime ad Ephes. 3. *In quo* (scilicet Christo Iesu) *habemus fiduciam, & accessum per confidentiam per fidem.* Vbi aperte illa duo distinguit, & fiduciæ fundamentum dicit esse fidem. Et similiter 1. Timot. 3. ponit fiduciam in fide, *quæ est in Christo Iesu.* Quod autem hæc fides, qua confortatus est, sit intellectus, multis modis declarat. Primo, proponendo eius obiectum, dum ait. *Credidit Deo qui viuificat mortuos, & vocat ea, quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt.* Secundo, quia illam concepit, quoniam non *consideravit corpus suum emortuum*, sed Dei omnipotentiam. Et hoc est, quod tertio subdit. *Plenissime sciens, quia quæ promisit, potens est & facere*, vbi etiam participium, *sciens*, intellectus actum indicat manifeste, positiuum autem pro participio, *credens*, ad denotandam fidei firmitatem, sic enim fides propter certitudinem, & infallibilitatem solet interdum scientia vocari, vt Luc. 1. *Ad dandam scientiam salutis.* Quæ verba, & similia satis etiam confirmant, fidem iustificantem esse salutarem scientiam, ac proinde ad intellectum pertinere. Preterea hoc confirmant alia verba eiusdem Pauli de eodem Abrah. ad Hebr. 11. *Fide obtulit Abraham Isaac, cum tentaretur, &c.* Et infra. *Arbitrans, quia, & à mortuis suscitare potens est Deus*, vbi verbum, *arbitrans*, intellectus actum etiam significat, & pro verbo sciendi, aut credendi positum est.

5. *Fundatur quarto.* Quarto possumus ratione simul, ac Concilij Tridentini, & Patrum auctoritate eandem veritatem confirmare. Nam fides iustificans est fides illa, quæ est Theologica virtus, seu actus eius, sed illa non est fiducia; ergo firma credulitas, seu assensus intellectus. Consequentia clara est ex sufficienti partitione, seu enumeratione, tantũ enim inter illa duo controuersia cum hæreticis versatur. Maior sumi põt ex Paulo 1. Cor. 13. dicente. *Nunc aũt manet fides, spes, charitas, tria hæc*, vbi ex communi omnium Patrum, & catholicorum sensu tres numerat virtutes Theologales ad iustificationem maxime necessarias, & inter eas primum locum fidei tribuit. Vnde etiam Concilium Tridentinum Paulum imitans sess. 6. cap. 6. in ordine iustificationis primum ponit actum fidei, quem sic declarat. *Fidem ex auditu concipientes libere mouentur in Deum credentes vera esse, quæ diuinitus reuelata, & promissa sunt.* Postea vero cap. 7. addit, in ipsa iustificatione accipere hominem *fidem spem, & charitatẽ. Nam fides* (inquit) *nisi ad eam spes accedat, & charitas non perfecte vnit hominem Christo.* Et D. Augustinus eundem locum tractans sermon. 53. de Tempore, de fide ait, *Primum homini Christiano necessaria est*, & postea subdit. *Per ipsam discitur veritatis scientia, & percipitur cognitio diuinitatis, &c.* Postea vero subdit. *Post hanc fidem spem firmam habere discite, quæ animum nostrum ad inuisibilia trahit, & intentiones nostras in cœlestia desideria inserit.* Vbi clare fidem intellectui tribuit, & illam ponit, vt fundamentum spei, seu fiduciæ. Imo in libro 6. de Prædestinat. Sanctorum, vt ostendat, initium salutis non esse ex nobis, sic fidem, describit in cap. 2. *Credere est cum assensione cogitare*, quod aperte est intellectus, & lib. de Spir. & liter. cap. 9. quod Paulus ait, iustitiam esse per fidem Christi, exponit, id est, per fidem, *qua credimus in Christum*, quæ sine dubio est fides Theologica, de qua etiam in cap. 11. exponit illud. *Iustus ex fide viuit*

Certa ergo est illa propositio maior. Minor autem non minus certa est, tum ex eisdem testimonijs. Nam Concilium Tridentinum in dicto cap. 6. post prædictam fidem subijcit timorem & deinde addit. *In spem eriguntur fidentes, Deum per Christum propitium fore.* Vbi declarat, & spem idem esse cum fiducia, & illam non esse fidem propriam, sed in illa fundari, vt cap. 7 amplius declarat, & cap. 8. de eadem fide à fiducia distincta exponit, quod Paulus sæpe docet, hominem per fidem iustificari, vtique tanquam per initium, fundamentum, & radicem iustitiæ. Ideoque in canon. 12. damnat dicentes, fidem iustificantem nihil aliud esse, quam iustitiam. Et similiter Augustinus libr 83. Quæstion. q. 31. fiduciam tribuit voluntati, & in dicto sermon. 53 de Tempore, fiduciam in Deum sentit esse spem ipsam, quam fidei, tanquam fundamento superimponit. Vnde Hilar. lib. 8. de Trinit. ante medium, *spem, dixit esse stipendium fidei.* Ratio denique supra tacta, & in Paulo fundata id conuincit, quia firmitas spei, seu fiduciæ, ex certitudine fidei nascitur; ergo distinguuntur tanquam causa, & effectus, est autem fides intellectus causa fiduciæ voluntatis, & ideo illa est fides iustificans, seu iustitiæ fundamentum. 6. *Protenditur ratio superior.*

Vnde tertio dicendum est, hanc fidem intellectus esse primam dispositionem ad iustitiam. Ita docet Concilium Trident. dict. c. 6. 7. & 8 & ex ipso nomine fundamenti, radicis, & originis est clara. Et ita est summo consensu à Catholicis recepta, nec indiget alia probatione præter supra adductas. Quia in Scriptura hoc est primum opus, quod ab hominibus postulatur, vt iustificari possint, Marc. vlt. *Qui crediderit.* Et Ioann. 6. cum interrogassent turbæ, *quid faciemus?* respondit Christus. *Hoc est opus Dei, vt credatis in ipsum, &* ideo etiam dicitur iustus ex fide viuere, & non posse Deo placere sine fide, vt alia omittam. Et ratio est illa, quia omnis bona operatio ab intellectu inchoari debet. Hæretici autem, vt in suo errore de imputatiua iustitia persistant, & ne opus nostrum aliquid ad iustificationem conferre videatur, licet fidei necessitatem maxime prædicent, negant illam esse præparationem, aut dispositionem ad iustitiam, sed applicationem, seu apprehensionem iustitię nominant. Sed fundamentum hæreticorum de imputatiua iustitia refutatum est, & aliud de speciali fide iustificante in capite sequenti impugnabitur. Alioqui autem manifestum est, fidem requiri, vt viam necessariam ad Deum, iuxta illud, *Antecedentem ad Deum, oportet credere, quia est*, & vt necessaria conditio ad cætera pietatis ope- 7. *Assertio 3.* *Hæreticorum error, vt aliud tueantur.*

tis ope-

tis opera, iuxta illud ad Rom. 10 *Quomodo inuocabunt eum, in quem non crediderunt.* Et hoc est esse moralem, ac primam dispositionem ad iustitiam, neque amplius de voce, neque etiam de fundamentis hæreticorum contendere necessarium est; nam ad summum probant, aliquam fiduciam esse necessariam, vt illud Matth. 9. *Confide fili*, & similia, illa vero supponit fidem in intellectu, & qualis ipsa futura sit, infra dicetur.

CAPVT XVI.

Quæ fides, seu cuius obiecti sit fides iustificans?

Triplicem fidem distinguunt hæretici.

1. HÆc est altera, & vna ex præcipuis controuersijs cum hæreticis in materia de iustificatione. Distinguunt enim illi inprimis triplicem fidem, miraculorum, historiarum, & promissionum. Rursusque fidem promissionum distiguunt in generalem, & specialem, quarum prior ad omnes pertinet, est enim de promissionibus Dei, prout ad omnes pertinent, vt est illa. *Qui crediderit, & baptizatus fuerit saluus erit. Qui manducat hunc panem, viuet in æternum*, & similes. Posterior vero dicitur specialis fides, per quam vnusquisque sibi applicat cum omni certitudine promissionem illam generalem. *Ei, qui non operatur, credenti autem in eum, qui iustificat impium, reputatur fides ad iustitiam secundum propositum gratiæ Dei* Rom. 4. credendo nimirum, firmissime, & sine hæsitatione propter Christum sibi non imputari, quicquid egerit, vel peccauerit, & ideo absolute, & sine remissione sibi esse remissa peccata præterita, & non imputari quæ quotidie committit. Hanc ergo fidem particularem dicunt hęretici esse fidem iustificantem, ac proinde obiectum iustificantis fidei in vnoquoque homine esse, non imputari sibi peccata per Christum, ac subinde se esse iustum, & innocentem apud Deum, non quia vere, & in re, vel careat peccatis, vel iustitiam habeat, sed quia sibi nō imputantur propter iustitiam Christi sibi per fidem illam applicatam.

Fides iustificans quænam sit apud hæreticos.

Magis euoluitur sectatorum error.

2. Neque vero ita huic speciali fidei iustificationem tribuunt, vt aliam fidem historiarum, & promissionum excludant, illam enim etiam admittunt, & ad illam specialem supponi fatentur, negant tamē illam iustificare sine hac speciali, & ideo hanc solam iustificantem appellant. Ac denique hanc ipsam specialem fidem, vt diximus, non in solo assensu intellectus, sed in voluntate præcipue constituunt, quam fiduciam appellant, quæ supponit quidem assensum firmum omnium Christi promissionum, addit autem voluntatem quiescendi in Christo, eiusque iustitia, volendo sibi imputari cum firma spe, quod eo ipso sibi iustitia Christi imputatur, & propter illum propria peccata non imputantur. Vnde ex illa fide generali, & hac voluntate videntur velle, vt sequatur etiam firmus assensus, quo vnusquisque iustificatus credere debet, se esse iustificatum. Hæc videtur esse in substantia sententia de fide iustificante, eiusque obiecto Protestantium huius temporis, quantum ex auctoribus illam referentibus colligere possum, quamuis tanta sit inter eos explicationum, seu propriarum imaginationum varietas, vt vix aliquid certum de eorum mente dicere possimus. Fundamenta vero huius erroris nulla sunt, præter illa, quibus probare nituntur non esse in nobis veram iustitiam, sed imputatam, & hoc ad gloriam Christi pertinere, de quibus satis dictum est. Vel quibus probare nituntur solam fidem sine operibus iustificare, quia inde non male inferunt suam specialem fidem: nam si opera nō sunt necessaria, optime sequitur, cæteras promissiones Dei, si illas credamus, habere in nobis effectum, ac proinde sequi ex illis fidem certam propriæ iustitiæ. Sed nos illum etiam errorem impugnabimus in capite sequenti, & ideo illis hæreticorum fundamentis nihil in præsenti adiungere necesse est.

Fundamentum huius erroris.

Assertio de fide

Inepta diuisio hæreticorum refutatur.

Dicendum ergo inprimis est, fidem iustificantem esse catholicā fidem, quæ in obiecto suo, & dogmata, & historias, & promissiones comprehendit. Assertio est certa de fide, vt statim probabimus. Nunc breuiter ostenditur, primo ex refutatione ineptæ diuisionis triplicis fidei ab hæreticis sine fundamento, vel vtilitate introductæ. Primo quidem quia inter illa membra, præsertim inter duo vltima, sola materialis distinctio esse potest: quamuis enim & historiæ de rebus præteritis, & iam factis, & promissiones de rebus futuris nobis per fidem proponantur, non creduntur à nobis, nisi quatenus à Deo reuelantur, & ideo eadem fide creduntur. Imo si attente res consideretur, vno & eodem actu fidei vtrumque interdum creditur. Nam cum credimus promissioni diuinæ, simul credimus, promissionem esse factam, quod ad historiam pertinet, & promissionem esse implēdam, quæ vocatur peculiaris fides promissionis: non est ergo talis, quæ à fide historiæ separari possit; inepte ergo distinguuntur. Nam licet fides historiæ nō contineat promissionem, id parum refert ad negotium iustificationis. Et ideo etiam ex hac parte inutilis est distinctio. 3.

Diuisio illa diminuta ostenditur.

Occurritur hæreticorum effugio

Miraculorum fides impugnatur.

Accedit, quod in rigore est diminuta diuisio, nam præter historias, & promissiones multa alia sunt nobis reuelata, vt Deum esse trinum, & vnum, & similia, quæ historiæ non sunt, sed proprio nomine dogmata, seu mysteria fidei appellantur, & sine dubio pertinent ad fidem iustificantem, id est, ad salutem necessariam. De illa enim loquebatur Christus, cum discipulis dicebat. *Creditis in Deum, & in me credite,* Ioannis 14. & alijs locis infra citandis. Addendum ergo esset aliud membrum de fide dogmatum, tunc autem consequenter posset hæc ipsa fides in plures distingui, quia in dogmatibus est magna varietas, nam quædam ad diuinitatem Dei spectant, alia ad humanitatem, quædam omnino supernaturalia sunt, alia lumine naturæ cognosci possunt, vt Deum esse, animam esse immortalem, inter quæ non minor ratio distinctionis, quam inter historias, & promissiones interuenit. Quod si forte dicant hæretici sub historiarum fide comprehendi fidem omnium rerum, ac mysteriorum, quæ promissiones non sunt, profecto, & improprie satis nomine historiarum vtuntur, & immerito distinguunt historiarum fidem à fide promissionum, cum historiarum fidem in plures non distinguant, quia formalis distinctio inter illa duo mēbra non inuenitur, & materialis non minor inuenitur inter ea, quæ sub fide historiarum in illa latitudine continentur. Denique ob eandem fere rationem frustra specialis ratio fidei miraculorum habetur: nam reuera illa fides non est distincta à fide historiarum, & promissionum, neque in substantia est alia, quam fides catholica, vt patet ex interrogatione Christi, quam cæcis fecit Matth. nono. *Creditis, quia hoc possum facere vobis?* & illis respondentibus, *vtique Domine*, ipse dixit ad eos, *secundum fidem vestram fiat vobis*; credere autem Christum posse illuminare cæcos, fides catholica est, seu fides dogmatica, aut historica in dicto sensu: fides item miraculorum maxime nititur in promissione diuina, vt per se constat: ergo nō potest omnino condistingui ab illis membris, sed illa includit, & eiusdem essentiæ est, licet aliquam perfectionem accidentalem, & practicam addat; vt in materia de fide in propria disputatione dicturi sumus. Superest ergo, vt vna sit fides catholica, sicut Paulus dixit ad Ephes. 4. *Vna fides.* 4.

Obiectum fidei Catholicæ recurrit cum obiecto fidei iustificātis.

Hinc ergo concluditur, fidem iustificantem de se idem obiectum habere cum fide catholica, omniaque mysteria includere, quæ illa includit. Ita sumitur ex Concilio Tridentino sess. 6. cap. 7. Et declaratur, nam potest hoc intelligi de obiecto formali, vel de materiali, de priori res est clara, quia fides catholica nititur auctoritate Dei, & fides nō iustificat, nisi quæ Deo datur, 5.

datur, iuxta illud, *Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad iustitiam.* Et illud. *Confortatus est fide, dans gloriam Deo* ad Roman. 4. non enim minus glorificatur Deus, credendo, verum esse in dicendo, quam in promittendo. Hic autem præcipue agimus de obiecto materiali, & sic optime declaratur à Cõcilio, dum dicit, hanc fidem esse illam, qua *homines mouentur in Deum credentes, vera esse, quæ diuinitus reuelata, & promissa sunt*, denotans, hanc esse omnium fidem, sicut & catholicam, & ideo à nomine historiarum abstinuit, quia non solum historiæ, sed etiam multa alia mysteria, pluresque veritates reuelatæ sunt, vt dixi, nec potest huius fidei obiectum materiale melius, magisve adæquate, quam in ordine ad formale, id est, ad diuinam reuelationem comprehendi. Et quamuis etiam promissiones sub his, quæ reuelata sunt, cõprehendantur, merito specialiter nominatæ sunt, quia non solum credimus eas esse factas, quod pure credimus, quia reuelatum est, sed etiam esse implendas, quod etiam credimus, quia Deus, qui illas fecit, infidelis esse non potest: nam hoc etiam ad eius infallibilem veritatem pertinet.

6. *Testimonijs D. Pauli probatur.* Probatur autem vlterius hæc doctrina Concilij ex Paulo ad Heb. 10. & 11. vbi cum dixisset, *iustum ex fide viuere, & sine fide impossibile esse placere Deo*, quæ propria sunt fidei iustificantis, postea explicat hanc fidem per fidem dogmatum, dicens. *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, & requirentibus se remunerator sit*, & dicẽs. *Fide intelligimus, aptata esse secula verbo Dei*, nam Deũ esse creatorem ad fidem dogmaticam, & catholicam pertinet, simulque est cuiusdam historiæ fides. Adiungit etiam fidem, *qua Abel pluriniam hostiam contulit, quam Cain*: nam illa certe non fuit fides alicuius historiæ, vel promissionis, de qua nobis constet, sed fuit fides de Deo ipso, & de maiestate eius, ac beneficentia, & singulari cultu ei debito. Item fides Noe commendatur, quod *responso accepto de his, quæ adhuc nõ videbantur*, ita credidit, vt iuxta fidem operatus fuerit, & obedierit, & *iustitiæ quæ per fidem est, hæres sit institutus.* Fides autem eorum, quæ non videntur, non est fides promissionum tantum siue generalis, siue specialis, sed est fides catholica, & in Noe non minus fuit fides comminationum, quam promissionum, & aliorum futurorum euentuum. Idemque ponderari potest in fide Abrahæ, nam licet in illo maxime commendetur fides promissionum, inde tamen euidentius conuincitur eandem esse omnium fidem, & illam et fides, præter promissionem, fuit de multis alijs rebus futuris, & primario de ipsomet Deo fuit, & quod esset potens filium occisum à mortuis suscitare. Vnde ad Rom. 4. prius in hoc commendat fidem Abrahæ, quod *Deo credidit, qui viuificat mortuos, & vocat ea, quæ non sunt, tanquam ea, quæ sunt, & contra spem in spem credidit:* postea vero promissionem addit dicens. *In repromissione etiam Dei non hæsitauit diffidentia, &c.* Fides ergo per quam iustificamur, hæc omnia comprehendit, nec est ad quamcunque fidem promissionum coarctanda. Et ideo licet in principio illius capitis describendo fidem, per quam iustus viuit, prius dixerit esse *substantiam rerum sperandarum*, statim addit *argumentum non apparentium*, vt totam materiam fidei comprehenderet.

7. *Alijs Scripturæ locis amplius firmatur.* Denique idem conuincitur ex verbis Christi Domini Marc. vlt. *Prædicate Euangelium omni creaturæ, qui crediderit, & baptizatus fuerit, saluus erit*, vbi fidei Euangelij recte operanti tribuit salutem, Euangelium autem non continet tantum historias, vel promissiones, sed totam fidei materiam. Et simile argumentum sumitur ex Paulo Roman. 1. *Non erubesco Euangelium, virtus enim Dei est in salutem omni credenti, Iudæo primum, & Græco. Iustitia enim Dei in ore reuelatur ex fide in fidem, sicut scriptum est. Iustus autem ex fide viuit.* Vbi Paulus apertè loquitur de fide iustificante, & dicit esse fidẽ, quã credimus Euangelio, in quo & promissiones, & dogmata & comminationes, & mysteria continentur. Et hanc vocat in alijs locis fidem Christi, per quam iustificamur, non solum quia per Christum nobis tradita est, sed maxime, quia fides in Christum ipsum, & mysteria eius est, quæ maxime iustificat, iuxta verbum Christi Ioannis tertio. *Sic Deus dilexit mundum, vt filium suum vnigenitum daret, vt omnis, qui credit in ipsum non pereat, &c.* & illud Ioan. 20. *Quia vidisti me, Thoma, credidisti; beati qui non viderunt, & crediderunt.* Et infra. *Vt credatis quia Iesus est filius Dei, & credentes vitam habeatis in nomine eius.* Ac denique iuxta illud Roman. 3. *Iustitia Dei per fidem Iesu Christi in omnes, & super omnes, qui credunt in eum.* Et infra. *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius.* Vnde Actor. 8. cum Philippus euangelizasset Eunucho Iesum, & Eunuchus cum peruenirèt ad aquam, interrogasset. *Ecce aqua, quis prohibet me baptizari?* Dixit Philippus. *Si credis ex toto corde, licet. Et respondens* Eunuchus, *ait. Credo filium Dei esse Iesum Christum.* Et tunc Philippus baptizauit illum. Vnde saltem concluditur, hanc fidem, quæ est fides dogmatum, esse necessariam ad iustificationem, vt late ex illis locis docet Augustinus libr. de Spirit. & liter. cap. 9. & sequentibus, & cap. 29. & toto libr. de Fide, & Symbol. ad catechumenos, & Cyrill. Hierosolymit. catechef. 5. & 8. Illumin. expresse dixit fidem dogmatum esse, quæ iustificat. Et de eadem dixit Leo Papa serm. 4. de Epiphan. *Hæc est fides, quæ de peccatoribus facit sanctos, &c.* Et plura videbimus in sequentibus, & magis ex professo in tract. de Fide.

Ratio vero propria est, quia illa est fides iustificans, quæ est necessaria ad salutem vitæ præsentis, & futuræ, nam salus in iustitia consistit; sed fides necessaria ad salutem est fides dogmatum à Deo reuelatorum; ergo. Minor satis patet ex dictis, & ex verbis Symboli Athanasij. *Hæc est fides catholica, quam nisi quisque fideliter, firmiterque crediderit, saluus esse non poterit.* Consequentia autem cum maiori notæ sunt. Et confirmatur ex principali fidei scopo; seu fine; exigitur enim à nobis, vt possimus in Deum ex corde conuerti, & ab ipso remissionem peccatorum per Christum impetrare; ergo maxime necessaria est fides, quæ & ipsius Dei, & Christi, ac meritorum eius, prout nobis ad remissionem peccatorum, & iustificationem obtinendam vtilia sunt, notitiam præbeat: hæc autem est fides catholica: ergo ipsa est, quæ in ratione fidei maxime iustificat. Quod ex punctis sequentibus magis patebit. 8. *Fundatur ratione.* *Confirmatio.*

Addendum vero vlterius est, non omnium, quæ sub obiecto fidei catholicæ comprehẽduntur, æqualem fidem postulari. Nam aliud est loqui de toto obiecto, & materia credibili per fidem Catholicam, aliud vero de obiecto, cuius cognitio distincta, tanquam necessaria ad salutem ab omnibus postulatur, aliud de obiecto materiali ad primam iustificationem, & remissionem peccatorum necessario. Primum enim obiectum omnia, quæ Ecclesia credenda proponit, tanquam à Deo reuelata, complectitur: nõ est autem ad iustificationem necessarium, omnia mysteria, omnesve veritates sub tali obiecto comprehẽsas explicite credere, id est, singulas in se ipsis apprehendendo, eisque assensum præbendo. Quia neq; omnibus fidelibus isto modo proponitur totum fidei obiectum, neque communis plebs fidelium capax est tantæ cognitionis, neq; tanta fides necessaria omnibus prædicatur vel in Scripturis, vel per Ecclesiam. Satis ergo est communi plebi fidelium fides expressa mysteriorum, quæ in Symbolo continentur, cum generali fide implicita reliquorum, credendo, videlicet, vera esse, quæ à Deo reuelata sunt, vt Concilium Trident. dicit, vel credendo, vera esse, quæ Sancta mater Ecclesia, tanquam de fide credenda tenet. Hæc enim generalis fides (vt ita dicam) inprimis necessaria est ad salutem, vt singularũ veritatum propria, & explicata fides certa, & infallibilis esse possit. Quapropter secundum obiectum, seu obiectum fidei catholicæ secundo modo consideratum, per se quidem ab omnibus, 9. *Assertio 1.* *Explicite omnia credere haud opus est.* *Explicita fides Symboli, cum implicita reliquorum satis est fidelibus.*

bibus, & singulis fidelibus explicite credendum est, ideoque illius fides necessaria est ad iustificationem, vnde & iustificans esse potest. Est autem illud obiectum, vt dixi, illud quod in Symbolo continetur, vt latius in materia de fide explicatur. Vbi etiam ex professo tractandum est, quid sit de necessitate præcepti, quidve de necessitate medij, & inter hæc mysteria, quæ sint ante iustificationem necessario credenda in re ipsa, de quibus vero sufficiat aliquando eorum fidem explicatam in voto habere.

10. *Notandum.* Vnde circa tertiam obiecti fidei iustificantis considerationem aduertendum vlterius est, inter obiecta fidei catholicæ ab omnibus explicite credenda, quædam esse, quorum actualis cognitio, & consideratio actualis non est necessaria ad actus voluntatis, quibus iustificationis dispositio completur, vt est, v. g. mysterium Trinitatis, nam sine actuali cogitatione, & fide illius potest quis Deum super omnia diligere, vel mysterium passionis Christi, nam licet quis de illo actu non cogitet, potest de peccatis perfecte dolere. Talis ergo fides necessaria est nunc ex ordinatione diuina propter se (vt sic dicam) & per modum speculatiuæ cognitionis propter veritatis diuinæ cognitionem, vt debita de Deo, & Christo cognitio per fidem certam, & suo modo distinctam habeatur, & vt intellectus altiori modo in obsequium Dei subijciatur. Ad dispositionem autem voluntatis aduersus peccata, & ad gratiam obtinendam, licet vtilis esse possit, non est simpliciter, & extrinseca dependentia *Propria fides iustificans quænam sit.* voluntatis ab intellectu necessaria. Sunt ergo alia obiecta fidei, quorum cogitatio per se, id est, ex intrinseca dependentia voluntatis ab intellectu necessaria est, vt voluntas possit conuenienter moueri, sicut oportet, vt se ad remissionem peccatorum, & primam iustificationem disponat, & ideo fides talium obiectorum potest peculiari, & quasi propria ratione dici iustificans. Quod sane indicauit Concilium Trident. dicto cap. 6. dum post generalem fidem eorum, quæ reuelata sunt, addit. *Atque illud inprimis à Deo iustificari impium per gratiam eius per redemptionem, quæ est in Christo Iesu.* Et habet fundamentum in Paulo Roman 4. dicente, *Credenti in eum, qui iustificat impium fides eius reputatur ad iustitiam.* Fides ergo Dei, vt iustificatoris per Christum, est quasi propria fides iustificans. In qua fide includitur recognitio proprij peccati, & quod fuerit Dei offensio, quodque per eius remissionem, & non aliter delendum sit. Ac denique quod ad veniam obtinendam ad Deum confugere, & peccatum detestari necessarium sit, & denique quod *Quid intersit inter fidelem & infidelem peccatorem.* vere pœnitentibus venia non denegetur. Hæc enim omnia ad obiecta fidei catholicæ spectant, & ad dignam pœnitentiam agendam per se necessaria sunt. Considerari autem in hoc puncto potest differentia inter peccatorem fidelem, quia in his omnibus satis *A.* iustructus per fidem est, & habitu illa possidet: & *An hæc necessitas sit ex natura rei supposita fide talis amoris, vel pœnitentiæ, &c. Vide Medinam lib. 4. de Recta in Deũ fide cap. 7. & quæ disputari solent 2.2.q.2 art. 4. & 8.* peccatorem infidelem, qui vt pœnitentiam agat, prius de his omnibus docendus est, & ideo in hoc posteriori distincta cogitatio, & actualis fides de his omnibus præmittenda est, vt possit sperare, diligere, ac pœnitere, sicut oportet. A. In homine autem fideli recogitatio peccatorum, vt sunt offensa Dei, sufficere potest ad actualem, & proximam dispositionem ex parte intellectus, quia illa non habetur sine aliquo fidei actu, in quo virtute continentur reliqui, & sufficienter proponitur voluntati obiectum, vt se disponat, vt in sequentibus amplius declarabimus, vbi etiam dicemus, an interdum sufficiat virtualis actus fidei, etiamsi assensus actualis ex fide non eliciatur?

11. *Assertio vltima.* Vltimo addimus contra hæreticos specialem fidem, qua quis credat, se esse iustificatum, aut sibi remitti, aut non imputari peccata, prout ipsi illam cõfingunt, non esse sufficientem, neque necessariam dispositionem ad iustitiam. Quod sufficiens non sit, omnia hactenus dicta euidenter ostendunt, nam probabimus, multa esse necessaria, quæ in illa speciali fide non includuntur. Quod vero nec necessaria sit, probatur primo, quia nullibi in Scriptura sacra talis fides à nobis postulatur: nam licet postuletur confidētia in diuina potentia, misericordia, vel promissione, illa esse potest sine tali fide. Nam qui veram pœnitentiam egit, confidit, sibi esse remissa peccata, nō tamen certo credit illa vere esse remissa, quia non certo scit, suam pœnitentiam sufficientem fuisse. Secundo, quia sicut generalis fides de promissionibus diuinis supponit promissionem esse factam, & reuelatam, ita fides hæc specialis supponere debet promissionē mihi factam, & reuelatam. At nulla facta est vnicuique promissio, vel reuelatio, sed tantum censetur singulis facta, quatenus in particulari sub vniuersali continetur; ergo non potest quis plus de se credere vera fide particulari, quam in illa vniuersali contineatur: in illa autem vniuersali fide non continetur absoluta promissio, sed sub conditione, si egeritis pœnitentiam, vel alia simili; ergo nec fides particularis potest esse absoluta. Respondent hæretici conditionem promissionis tantum esse: *si credideritis.* Sed hoc, si intelligatur de fide catholica sola, falsum est, vt capite sequenti ostendemus, nam plura includit illa conditio. Si vero intelligatur de fide speciali, qua vnusquisque credat, sibi esse remissa peccata, fictum est, quia *Confutatio euasionis hæreticorum.* talis conditio nullibi postulatur, & est impossibile, quia talis conditio destruit suppositionem, scilicet, quod promissio conditionata sit. Nam vt concipi possit fides, oportet, vt promissio sit absoluta: nam illa secum affert obligationem credendi; at nullibi facta est absoluta promissio; ergo nec fides illius necessaria; imo nec possibilis est; ergo neque ex vi illius specialis fides absoluta concipi potest. Denique assensus ille, qui concipi potest de iustitia, vel remissione peccatorum in particulari obtenta debet supponere remissionē iam obtentam; ergo nō potest esse dispositio, aut via ad iustitiam, vel remissionem obtinendam. Imo de illo etiam assensu infra ostendemus nō posse esse certum certitudine fidei sine speciali reuelatione; multo ergo minus esse potest dispositio ad iustitiam. Est ergo illa specialis fides prout ab hæreticis fingitur, non solum non necessaria, sed etiam chimærica, & impossibilis. An vero aliqua fides specialis alio modo sit necessaria ad iustificationem, in cap. 18. attingam.

CAPVT XVII.

Vtrum præter fidem aliquis motus liberi arbitrij sit necessaria dispositio ad iustitiam.

Diximus de dispositione intellectus ad iustificationem necessaria, dicendum sequitur de subsequente dispositione voluntatis. Dico autem, *subsequente*, quia cum fides libera sit, actum etiam voluntatis requirit, sed ille præuius est ad fidem, & ideo sub necessitate credendi voluntas credendi inprimis comprehenditur; nunc autem vlterius procedimus ad actum subsequentem fidem, quo voluntas in Deum iam creditum, vel in beatitudinem, ac peccatorũ remissionem, vel contra ipsa peccata tam præterita, q̃ futura moueatur. Dicemus ergo in hoc capite generatim de necessitate huius actus voluntatis, in sequē- *Ordo huius cap. & sequentium.* tibus vero ad particulares actus descendemus. In hoc ergo puncto fuit multorum hæreticorum sententia, præter fidem nullam voluntatis dispositionem esse ad iustificationem necessariam. Hæc hæresis merito tri- *Error antiquus.* bui potest antiquis hæreticis, qui dixerunt, solam fidem sine operibus ad salutem sufficere, nam sub operibus omnes boni actus voluntatis includuntur. Vnde si opera non sunt ad salutem necessaria, neque ad iustificationem erũt necessaria, cum iustificatio sit prima hominis salus, ergo neque alij actus voluntatis, præter fidem, erunt ad iustificationem necessarij.

2. *Origo erroris.* Fuit autem hic error antiquissimus à temporibus Apostolorum, vt Augustinus refert lib. de Fide, & operibus cap. 14. vbi ait ortum esse occasione aliquorum verborum Pauli, quæ difficilia sunt intellectu, & ideo ad suam ipsorum perditionem illa deprauabant, teste Petro epist. 2. cap. 3. Vnde refert etiam Augustinus, Petrum, Ioannnem, Iacobum, & Iudam contra hunc errorem suas canonicas epistolas ex instituto scripsisse. Et de Valentino illius temporis hæretico refert Irenæus lib. 1. capit. 1. promisisse salutem suam doctrinam sequentibus sine operibus, quod de Eunomio etiam refert Augustinus hæres. 54. Eundemque errorem his temporibus Lutherus excitauit in artic. 36. vt supra capit. 6. retuli, eumque sectarij imitati sunt, quamuis in illius erroris assertione neque cum antiquis hæreticis, neque inter se conueniant. Nam antiqui hæretici solam fidem catholicam putabant sufficere ad iustitiam; noui autem præcipue id tribuunt speciali fidei, seu fiduciæ, quam supra explicauimus. Et quidam illorum ita in hac sua fiducia confidunt, vt cætera omnia negent esse necessaria: alij vero licet soli illi fidei iustificationem tribuant, nihilominus alios actus putant esse necessarios, vt iam dicam. Vt ergo sine æquiuocatione procedamus, in hoc capite de vera, & catholica fide, in sequenti vero de fiducia, seu priuata fide dicemus.

Vide Epiphan libr. 1. hæres. 32. Theodor. libr. 1. hæretic fabul. in Valentino.

Ordo, qui seruandus est.

3. *Duplex iustificatio.* Oportet autem distinguere inter acquisitionem iustitiæ, quam primam iustificationem nunc appellamus, à conseruatione, augmento, seu perfectione iustitiæ, quæ sub nomine secundæ iustificationis comprehenditur: nam iuxta has duas iustificationes duas oportet distinguere quæstiones, vna est, an præter fidem necessarij sint aliqui boni actus voluntatis ad iustitiam obtinendam; alia est, an bona opera sint necessaria ad conseruandam iustitiam, vel ad augendam, & perficiendam illam. De hoc posteriori membro in libro sequenti, & vltimo dicturi sumus, hic enim de sola prima iustificatione tractamus. Quia vero hæc duplex est, scilicet, remota, & proxima, hic præcipue agimus de proxima, quia hæc est per se necessaria ad iustificationem, & sola illa remissionem peccatorum infallibiliter impetrat, quia vero remota dispositio vtilis est, & regulariter, ac ordinarie præcedit, & propterea necessaria reputatur, ideo de illa etiam in capite sequenti dicemus. Nunc vero de dispositione simpliciter necessaria, sine qua iustificatio extra sacramentum non obtinetur, loquemur, & doctrinam catholicam confirmabimus, postea vero fundamentis hæreticorum satisfaciemus.

Quæstio duplex.

4. *Catholica assertio.* Dicendum igitur est, præter fidem necessarium esse aliquem motum voluntatis, quo se peccator ad iustitiam disponat. Assertio est de fide, quæ inprimis probari potest illis testimonijs Scripturæ, quibus ad æternam salutem præter fidem opera postulantur, negaturque solam fidem ad salutem sufficere, quæ testimonia late referemus libro sequenti, tractando de necessitate operum, quibus mandata seruantur, ad gratiæ conseruationem. Nunc breuiter probatur primo ex Christi doctrina Matth. 25. vbi docet multos habentes catholicam fidem damnari ex defectu gratiæ, seu iustitiæ vere iustificantis, hoc autem esse non posset, si sola fides catholica iustificaret, siue per modum formæ, siue per modum vltimæ dispositionis, à qua forma non separatur, vt per se notum est, & in superioribus satis probatum; ergo iuxta Christi doctrinam sola fides non est sufficiens dispositio ad iustitiam. Consequentia est euidens. Maior patet inprimis ex parabola decem Virginum in principio illius capitis à Christo proposita. Nam constat non solum Virgines prudentes, sed etiam fatuas fidem habuisse, tum quia (vt inquit Augustinus sermon. 22. de Verb. Domin.) *Intelligendum est, omnes Christi nomine censeri, de quibus agitur: non enim possunt, qui Christiani non sunt sponso Christo venire obuiam*, tum etiam quia fatuæ, quæ clamabant, *Domine, Domine aperi nobis*, fidem quidem habebant, & tamen illis respondit Dominus: *Amen dico vobis, nescio vos.* Eodem fere modo induci potest parabola de talentis ibidem subiuncta. Nam qui vnum talentum accepit, & otiosè illud seruauit, fidem supponitur habuisse, & tamen tanquam inutilis seruus in tenebras exteriores eijcitur. Euidentius vero id conuincit forma iudicij, quæ tertio loco ibi describitur, vbi homines agnoscentes Christum ex operibus iudicantur. Vnde idem Dominus dicit Matth. 7. *Ex fructibus eorum cognoscetis eos*, & adiunxit, *Non omnis, qui dicit mihi, Domine, Domine intrabit in regnum cœlorum, sed qui facit voluntatem Patris mei, qui in cœlis est, ipse intrabit in regnum cœlorum.* Et in reliqua parte capitis multis modis eandem tradit doctrinam. Et ideo Paulus 1. Corinth. 13. inquit. *Si habuero omnem fidem, ita vt montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum.* Ex quo loco duo colliguntur, vnum est, fidem esse posse sine charitate, alterum est, fidem sine charitate non prodesse, ac subinde non sufficere ad vitam æternam, neque ad iustitiam coram Deo.

Secundo probatur eadem veritas ex alijs locis, in quibus promittitur remissio peccatorum, non absolute, nec sub conditione solius fidei, sed sub conditione contritionis, seu pœnitentiæ, vel charitatis, vt in capite sequenti videbimus de singulis actibus in particulari. Generaliter autem sufficit illud Zachar. 1. *Conuertimini ad me, & ergo conuertar ad vos.* Quod autem non postulet conuersionem per fidem manifestum est, nam statim addit. *Conuertimini de vijs vestris malis, & de cogitationibus vestris pessimis*, & Ioel. 2. id apertius explicatur, dum additur. *Conuertimini ad me in toto corde vestro*, & adduntur alia opera pœnitentiæ, *In ieiunio & fletu, & planctu, &c.* Et similia sunt multa Ezechiel. 18. & 33. Oseæ 14. & similibus. Ex quibus sumi etiam potest aliud argumentum, quia Deus in his locis, & similibus ad fideles ipsum agnoscentes, & credentes, sua tamen præcepta non seruantes loquitur, & ab illis requirit aliquam dispositionem, vt eis peccata remittat, eosque iustificet, non postulat autem fidei dispositionem, sed voluntatis. Et hoc etiam confirmant testimonia, in quibus fides mortua interdum appellatur, & esse posse supponitur, vt Iacob. 2. nam inde euidenter concluditur, illam solam non esse formam dantem animæ vitam, neque esse vltimam dispositionem ad illam, quia neque vltima dispositio esse potest sine forma, vt sæpe dixi, neque potest forma dare vitam, & ipsa esse mortua. 5. *Alijs Scripturæ locis probatur.*

Tertio ostendi hoc potest ex illis Scripturæ locis, in quibus declaratur modus, quo fides iustificat, tanquam fundamentum, & radix iustitiæ, non tanquam forma, vel integra dispositio, quæ testimonia infra respondendo hæreticis afferemus. Nunc ergo solum addimus doctrinam, ac definitionem Concilij Tridentini, nam sess. 6. cap. 6. dispositionem ad iustificationem describens, licet primo loco actum fidei ponat, addit alios actus voluntatis, & cap. 7. docet, fidem sine charitate mortuam, & otiosam esse, & cap. 8. docet, fidem esse iustitiæ initium, & fundamentum, non complementum, & cap. 9. ait stante vera, & integra fide, posse aliquem suam indispositionem considerantem, de sua gratia formidare, nimirum, quia sola fides non constituit hominem iustum, nec ad iustitiam illum sufficienter disponit. Ac tandem canon. 9. anathema dicit in eum, qui *sola fide impium iustificari dixerit, ita vt intelligat, nihil aliud requiri, quod ad iustificationis gratiam consequendam cooperetur, & nulla ex parte necesse esse, eum suæ voluntatis motu præparari atque disponi.* Multa denique possunt ex Patribus adduci ad eandem veritatem confirmandam, sed illa melius tractando, de singulis voluntatis motibus afferemus. 6. *Probatur ex Trident.*

Atque ex his refelluntur facile noui quidam hæretici dicti Molliores Lutherani, qui testimonijs Scripturæ coacti fatentur, præter fidem intellectus, & præter 7. *Hæretici Molliores confutantur.*

præter fiduciam necessarios esse alios motus voluntatis, vt homo iustificetur, & nihilominus negant esse necessarios tales motus, vt dispositiones ad iustitiam, vel (vt ipsi loquuntur) ad apprhendendam iustitiam, nam hoc soli fidei cõcedunt; alios vero actus dicunt solum requiri, vt signa veræ fidei, & necessarios comites illius. Sed hoc, vt dixi, facile ex dictis refutatur, & ex sola pertinacia saltem verbis defendẽdi proprium errorem excogitatum esse ostenditur. Primo quia potissima ratio, ob quam fides dicitur esse dispositio necessaria ad iustitiam, est, quia necessario supponi debet in homine adulto actus fidei, vt gratiam, & remissionem peccatorum consequi possit, sed actus etiam alij voluntatis necessario debent supponi, & ex lege Dei ordinaria non minus postulantur, vt homo in gratiã Dei recipiatur, sicut aperte ostendũt Scripturæ testimonia allegata; ergo si actus intellectus requiritur, vt dispositio, etiam actus voluntatis. Secundo redarguuntur hæretici, quia si actus voluntatis non est necessarius per se, vt ita dicam, & tanquam propria dispositio, certe neque necessarius est, vt necessario comitans veram fidem, quia vera, & catholica fides, eiusque actus esse potest in homine impio sine motu voluntatis in Deum, vt ex Paulo ostensum est, & ex Ioan. 12. probari potest, nam vt ibi dicitur. *Multi ex principibus crediderũt in eum, sed propter Pharisæos non confitebantur, dilexerunt enim magis gloriam hominum, quam Dei.* Illi ergo fidem veram habebant, & tamen Deum non diligebant, & propter hunc timorem fidem confiteri non audebant; ergo dilectio necessaria ad iustitiam non necessario comitatur fidem, neque est necessarium signum eius; ergo non est necessaria propter cõcomitantiã, vel significationem; ergo per se postulatur tanquam dispositio necessaria, quia sine illa fides non sufficit. Et ideo Paulus ad Galat. 5. explicans, quæ fides iustificet, inquit. *In Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides, quæ per charitatem operatur.* Et ad Ephes. 3. cum se optare dixisset, *Christum habitare per fidem in cordibus nostris,* subdit. *In charitate radicati, & fundati,* manifeste supponens, non minus per se, ac principaliter requiri charitatem, vt Christus in nobis habitet, quam fidem; ergo non minus est necessaria ad iustificationem; nam per iustitiam, seu gratiam habitat Christus in cordibus nostris. Sed de hoc plura in sequentibus, nnnc enim hæc generatim contra hæreticos dixisse sufficit, quorum fundamentis postea satisfacemus.

CAPVT XVIII.

An spes sit dispositio ad iustitiam, & quæ illa sit?

1. *Concilium Tridentin. sex actus, qui ad iustitiam disponunt, numerat: & cur hic de spe agendum.*

DIximus in vniuersali, aliquem motum voluntatis esse dispositionem ad iustitiam, quia vero motus hic non vnus tantum, sed multiplex est, de illis in particulari dicere necessarium est. Concilium ergo Tridentinum dicto cap. 6. sex actus voluntatis in hac dispositione enumerat post fidem, ac subinde post voluntatem credendi, quę, vt dixi, sub fide comprehenditur, scilicet timor Dei, spes in Deum, quem actum sentit esse idem cum fiducia, amor Dei, odium, seu detestatio peccati, propositum nouæ vitæ, & propositum baptismi in non baptizatis, vel pœnitentiæ in peccatoribus iam baptizatis, vt in c. 14. idem Concilium declarat. In hoc ergo capite, & sequenti duos primos actus declarabimus, & postea reliquos. Et quamuis Cõcilium in illo post fidem primo loco ponat timorem, quia ordine generationis solet esse primus, nihilominus in can. 4. inter actus, quibus homo ad iustitiam præparatur, omisso timore, secundo loco ponit actum spei, quia per se magis necessarius, & perfectione, ac intentione est prior, & ideo prius de illo dicemus, præsertim quia eius doctrina magis cõnexa est cum his, quæ capite præcedenti diximus.

Primum ergo omnium certum est, præter fidem necessarium esse actum spei, vt impius ad suam iustificationem disponatur. Conclusio est de fide definita in Tridentino supra. Quod eam probat ex verbis Christi Matth. 9. *Confide fili, remittuntur tibi peccata tua,* intelligens, postulasse Christum ab illo paralytico per illa verba fiduciam obtinendi remissionem peccatorum, qua se ad illam præpararet, tacite docens, spem, & fiduciam idem esse, sicut prius dixerat: *In spem eriguntur, fidentes, Deum sibi per Christum propitium fore.* Hinc sæpe in Scriptura salus spei tribuitur, dicit enim Paulus ad Roman. 8. *Spe salui facti sumus,* & 1. Ioan. 3. *Qui habet hanc spem, sanctificat se.* Quanquam enim in his locis vtilitas spei ad iustificationem magis, quam necessitas doceri videatur; nihilominus in eis tradunt Apostoli ordinariam, ac necessariam viam obtinendæ salutis à Saluatore sperando, & expectando. Vnde est illud Prouerbior. 8. *Qui sperat in Domino, sanabitur,* & Psalm. 90. *Quoniam in me sperauit, liberabo eum,* Quibus verbis & necessitas, & causalitas huius actus respectu iustitiæ satis significatur. Vnde propter necessitatem spei dixit Ambros. lib. 1. de Pœnitent. cap. 1. *Nemo potest agere pœnitentiam, nisi qui sperauerit indulgentiam,* & Bernard. serm. 3. de Annuntiat. *Sola spes* (inquit) *apud te miserationis obtinet locum, nec oleum misericordiæ, nisi in vase fiduciæ ponis.* Vbi (quod obiter notandum est) particula *Sola,* non excludit pœnitentiam, amorem, & similia, vt est per se notum, excludit diffidentiam, ac desperationem, & spei necessitatem ostendit, sine qua cætera necessaria ad salutem haberi non possunt, & ideo sola dicitur miserationem obtinere. Et præterea Augustinus libr. de Catechisandis rudib. cap. 4. in fine docet, ita esse catechisandum illum, qui ad Deum conuertitur, *vt audiendo credat, credendo speret, sperando amet:* nam, vt inquit serm. 22. de Verb. Apost. *A fide domus Dei credendo fundatur, sperando erigitur, diligendo perficitur.* Similia habet Origen. in capit. 4. epist. ad Roman. versus finem, vbi fundamentum salutis dicit esse fidem, augmentum spem, perfectionem charitatem. Et similia habet Damascen. lib. 3. de Fide cap. 11.

2. Assertio de fide.

Notabile.

Vide.

Ratione item ostendi potest hæc veritas, quia iustificatio, & indulgentia peccatorum non est humanum opus, quod viribus hominis fieri, aut comparari possit, sed à Deo est expectandum, iuxta promissa ipsius, vt in superioribus ostensum est; ergo non potest conuenienter conari ad remissionem peccatorum obtinendam, nisi firmiter speret, illam esse obtenturum, si ex parte sua conditionem impleat, sub qua est à Deo promissa. Vnde cum sine Dei auxilio non possit homo conari, sicut oportet, vt se ad iustificationem disponat, etiam necesse est, vt firmiter speret tale auxilium non esse sibi ex parte Dei defuturum, si per ipsum non steterit: nam hoc etiam promissum est, vt libr. 4. vidimus. Hac ergo ratione actus spei est ad salutem necessarius. Vt autem hæc ratio, & necessitas huius actus melius intelligatur, nonnulla circa illum explicanda sunt huic loco opportuna, omissis alijs multis, quæ de virtute spei in proprio loco tractanda sunt.

3. Fulcitur ratione.

Auxilium Dei necessarium est ad iustificationem.

Actus spei est necessarius ad salutem.

Primum est, circa quod obiectum proxime debeat versari hic actus spei, vt est ad iustificationem necessarius. Duo enim includit obiectum spei, scilicet id, quod speratur, & eum, in quo, vel à quo speratur, quibus addere possumus illum, per quem, seu propter quem speratur. Primum est quasi materiale obiectum spei, quod quidem, loquendo absolute de tota virtute spei, latissime patet: nam comprehendit vitam æternam, & omnia media, quæ in ordine ad illam obtinendam promissa sunt. In ordine vero ad iustificationem non est necessarium specialem actum circa totam materiam spei exercere, sed solum circa id, quod ad negotium iustificationis necessarium est, nimirum

4. Dubium 1. de obiecto spei deciditur. Tria considerari possunt in obiecto spei.

nimirum illa duo, quæ explicuimus, sperare gratiam ad agendam pœnitentiam sufficientem, & veniam, si agatur. Secundum vero pertinet ad obiectum formale, quod in tota materia spei, & singulis eius partibus integrum inuenitur, & ideo hunc actum, de quo tractamus, in illo obiecto niti necesse est. Additur vero tertium, quia ex diuina ordinatione tota salus nostra, & peccatorum remissio ex Christi merito pendet, & per illum datur, ideoque secundum Deum est veluti proxima, seu secundaria ratio, in quo spes nostra niti debet. Et hoc est, quod Concilium Tridentinum dixit. *Ad considerandam Dei misericordiam se conuertendo, in spem eriguntur, fidentes Deum sibi per Christum propitium fore.*

5. *Impugnatur hæreticorum error.* Et hinc vlterius colligimus contra hæreticos, obiectum huius spei, vel fiduciæ necessariæ ad iustificationem, non esse remissionem peccatorum, vt iam factam, siue in præterito tempore, siue in præsenti, sed vt obtinendam, seu vt futuram, saltem in ordine causalitatis, & naturæ. Prima pars de præterito tempore manifesta est, quia per hanc fiduciam, vel spem in suo genere, & gradu iustificatur impius, ergo ante illam nō supponitur iustificatio in tali homine facta, ergo non potest illa fiducia esse de iustificatione sic facta, alias supponeret falsam fidem talis iustificationis & non esset vera spes, sed præsumptio. Præterquam quod etiamsi homo sit in tempore præterito iustificatus, & de hoc reuelationem peculiarem habeat, iam non poterit talis iustificatio fundari in fiducia postea concepta, vt per se notum est. Imo neque talis homo poterit circa talem iustificationem spem habere, vel fiduciam propriam voluntatis: nam quod iam aliquis habet, & se habere credit, aut videt, quid sperat? Rom. 8. Vnde optime Augustinus in id Ps. 61. *Deus auxilii mei & spes mea in Deo est*, dixit, *Spes est, quandiu non est, quod promissum est, & creditur quod nondum videtur*, ergo de iustitia iam obtenta in tempore præterito non potest haberi fiducia propria voluntatis, licet possit haberi fides vel diuina ex speciali reuelatione, vel humana ex coniecturis, quæ fides sicut non est spes, ita neque erit propria fiducia, sed assensus intellectus, & quædam credulitas. *Actus spei non versatur circa rē præteritam vel præsentē sub ratione spei.* Altera pars de iustificatione præsente probatur simili ratione, quia spes, vel fiducia est tantum de re futura. Item quia illa fiducia est via quædam ad iustitiam, nam est quædam dispositio ad illam, vt fides catholica docet, vel etiam secundum hæreticos est organum, & manus, per quam apprehenditur iustitia, ergo non potest habere pro obiecto iustificationem, vt factam etiam in præsenti momento, sed vt conferendam, vel in eodem momento, vel quam primum homo sit sufficienter ad iustificationem dispositus.

6. *Euasionis euersio.* Responderi potest, hanc fiduciam vtrumque habere, nam respicit iustificationem, vt obtinendam per ipsammet fiduciam, & consequenter, vt præsentem, tanquam terminum ipsiusmet fiduciæ. Sicut verba consecrationis cadunt in corpus Christi, vt præsens ex efficacia eorūdem verborum, ac subinde versantur circa illum, vt futurum sub speciebus ex efficacia ipsorum verborum, & vt præsens in vltimo momento prolationis verborum ex eorundem efficacitate. At enim responsio hæc supponit falsam doctrinam hæreticorum, quod fiducia ipsa voluntatis per se sit efficax ad apprehendendā iustitiam. Deinde etiam philosophice est id impossibile, saltem naturaliter, & absque miraculo, quia voluntas creata non facit obiectum suum, sed illud supponit, sicut visio non facit obiectum visibile, sed supponit illud. Potestque explicari à simili ex D. Thoma 1.2.q.1.art.1.ad 1. vbi ait, esse impossibile, vt primum visibile sit ipsa visio, vel vt primum volibile sit ipsa volitio, quia vterque actus supponit suum obiectum, simili ergo modo est impossibile, saltem secundum legem ordinariam naturis rerum consentaneam, vt obiectum sperandum sit terminus, & effectus ipsiusmet spei, vel fiduciæ: & quamuis fortasse hoc non implicet contradictionem, nihilominus vanum est, tantum ac tale miraculum sine fundamento fingere. Præsertim quia talis fiducia supponit fidem veram, ac certam, in qua fundetur, homo autem non iustificatur, quia certo credit se esse iustificatum, sed quia certo credit se esse iustificandum, si se disponat, & quod debet, faciat, ergo etiam non confidit, vel sperat, se esse iustificatum per ipsam fiduciam, sed fore iustificandum, si cætera faciat, quæ ad iustificationem necessaria sunt. Denique illa sententia hæretica supponit, præter fidem, vel fiduciam illam particularem, nihil aliud necessarium esse ex parte hominis, vt iustificetur: illud autem falsum esse satis ostensum est de fide intellectus, de fiducia autem, seu spe voluntatis conuincetur ex his, quæ de necessitate aliorum actuum dicemus. Relinquitur ergo fiduciæ iustificantis obiectum esse iustitiam, vt obtinendam à Deo, qui illam infallibiliter conferet, quam primum homo sit ad illam sufficienter paratus.

Sed quæri vlterius potest, an hic actus spei, seu fiduciæ semper includat conditionem aliquam in obiecto, vel possit, aut debeat esse actus omnino absolutus, quod est quærere, an certitudo talis fiduciæ, seu spei sit absoluta, vel tantum conditionata? & quia certitudo spei ex certitudine fidei manat, & in illa fundatur, ideo quæstio hæc de fiducia similem quæstionem de fide supponit. In qua P. Vazq. dis. 210. 1. 2. c. 4. & 5. partem affirmantē defendit. Et in primis in c. 4. præter fidē catholicā promissionum ad nostram iustificationem pertinentium, quæ conditionē in obiecto illo includit, agnoscit aliam fidem particularem earundem promissionum, quæ non elicitur ab habitu fidei catholicæ, neque in obiecto formali cū illa conuenit. Priorem fidem catholicam dicit esse certam ex reuelatione diuina, in qua fundatur, ac proinde non esse de futuro euentu rei promissæ absolute, sed tantum sub conditione, quia promissio nobis reuelata non est absolute, sed sub conditione facta, siue in sua generalitate, siue respectu vniuscuiusque personæ particularis: & ita per fidem catholicam solum credit vnusquisque sibi esse remittenda peccata, si rite disponatur, & dandum esse auxilium, quo se disponat, si per ipsum non steterit, quia nemini est per fidem catholicam reuelatum absolute, quod sit iustitiam, aut contritionem, aut auxilium efficax ad illam recepturus. Et ita huic fidei solum respondet firma spes taliū promissionum sub prædictis conditionibus. At vero præter hanc fidem catholicam dari putat aliam fidem particularem earundem promissionum, qua is, qui iustificandus est cum effectu, absolute credit, Deum sibi daturum auxilium efficax, quo conuertatur, & consequenter credit se fore iustificandum, idque firmissime, & absolute sperat, & de assensu huius fidei ait, non niti in testimonio primæ veritatis, sed vnumquenque aliunde id sibi persuadere ex peculiari auxilio, & motione gratiæ per Christum datæ, & ideo non elici ab eodem habitu fidei infusæ, sed aliunde haberi, & similem distinctionem ponit de fide miraculorum, de qua nunc dicere necessarium non est. 7. *2. dubium de certitudine fiduciæ.* *Opinio Vazq.* *De particulari fide.*

8. *Vazq. vlterius progr.* Postea vero in cap. 5. addit, vtramque fidem catholicam, & particularem dici iustificare nos, non tanquam formam, vel sufficientem dispositionem, sed vt initium, & fundamentum necessarium, quia & est necessaria generalis fides promissionū, quæ vniuersim factæ sunt, & fides etiā particularis, qua quis credat, Deum sibi non defuturū, neque negaturū auxiliū efficax, quo tandem iustificetur. *Nam si aliquis* (inquit) *existimaret, Deum sibi negaturum auxilium efficax ad salutem, omnis ad iustificationem progressus, & dispositio impediretur, vt manifeste constat. Inter reliqua enim necessaria ad iustificationem primam debet esse spes veniæ, hæc autem sine fide peculiari esse non potest.* Quia licet quis credat promissiones vniuersales, nisi etiam credat, iis operibus,

ribus, quæ exercet, se à Deo esse veniam consequututum, quæ est fides promissionis particularis, non poterit nunc à Deo veniam sperare: ac proinde nec iustificari. Vnde videtur hæc sententia hæreticis concedere, necessariam esse ad iustificationem peculiarem fidem, & fiduciam absolutam obtinendi iustificationem: discrepat vero ab eorum errore, quia illi solam illam fidem, vel fiduciam postulant; hæc vero opinio solum requirit illam vt fundamentum aliarum dispositionum. Vnde ex sententia hæreticorum illa fiducia immediate est de ipsa iustitia Christi imputata, vel imputanda homini, iuxta illam vero sententiam illa particularis fides, & fiducia est de vera iustificatione obtinenda, mediante alio auxilio efficaci, & perfectiori dispositione per illud acquirenda.

9. Hæc vero sententia duo continet, vnum est, illam particularem fidem, & spem solutam in ea fundatam esse possibilem; aliud est, eandem fidem, & fiduciam esse necessariam ad iustificationem per fidem. Et primum quidem probabile est, sicut etiam est probabile dari posse fidem specialem, & absolutam miraculorum. Sed hoc nunc in materiam de Fide remitto, vbi tractandum est, an illa fides specialis, si detur, sit specie distincta à catholica, & si est distincta, an sit omnino certa, ita vt omnem formidinem excludat: nam si est distincta non innititur in reuelatione diuina, & si in reuelatione diuina non innititur, neque etiam omnem formidinem excludet. Quod si è contrario omnem formidinem excludit, & consequenter diuinam reuelationē specialem requirit, in qua nitatur, profecto non erit à fide infusa distincta. De quo aliquid in simili dicemus infra, tractando de certitudine gratiæ, nunc enim possibilitatem illius particularis fidei permittimus, quocunque tandem modo illa declaretur.

10. *Necessitas fidei, speique impugnatur, & nostra opinio stabilis redditur.* In secundo vero puncto de necessitate illius fidei, vel spei absolutę ad iustificationem, sententia illa mihi valde displicet. Quia neque ex natura rei talis fiducia, vel fides particularis est necessaria, neque etiam ostendi potest ordinatio aliqua, vel lex diuina, quæ talem dispositionem ad iustificationem requirat. Nam inprimis qui credit vniuersales promissiones nobis à Deo factas de remittendis peccatis vere pœnitentibus, & præstando auxilio, etiam efficaci, ad vere pœnitendum, si per hominem non steterit, & hanc fidem vniuersalem sibi applicat sub eadem conditione, si per ipsum non steterit, sufficientem fidem habet ad obtinendam iustificationem medio auxilio efficaci ad contritionem. At tota illa fides non est fides specialis à catholica distincta; ergo ex parte assensus fidei nulla interuenit necessitas distinctæ fidei specialis. Consequens euidens est, & minor etiam est nota: nā fides de propositione vniuersali, & de singulari sub illa contenta, & sufficienter proposita, eadem fides catholica est: qua enim fide credo, homines, qui moriuntur in gratia, recipi in gloriam, credo me illam recepturum, si in gratia moriar. Nam vterque assensus nititur immediate in eadem reuelatione diuina. Probatur ergo maior, quia ad obtinendum auxilium efficax, non est necessarium prius absolute credere, mihi esse præstandum, sed satis est credere dandum esse, si per me non steterit, vbi enim est à Deo constituta lex, quæ præuiam fidem postulet, qua quis absolute credat, Deum sibi daturum auxilium efficax, quo conteratur? vel vnde potest talis necessitas ex sola rei natura colligi, cum sufficientem fidem promissionis diuinæ habeat, qui eam credit, prout facta est? at nemini absolute promisit Deus, se illi daturum auxilium efficax, sed tantum sub illa conditione, si per ipsum non steterit, de qua vnusquisque semper formidare potest. Neque etiam est necessaria illa fides particularis, & absoluta propter spem, seu fiduciam ad iustificationem necessariam, quia non requiritur magis absoluta fiducia, seu spes, quam requiratur fides: vnde enim illa differentia fingitur, vel quo fundamento excogitari potest? Nam spes debet esse diuinæ promissioni proportionata, ergo satis est, vt peccator confidat, diuinam promissionem fore infallibiliter in se implendam, prout facta est: at promissio tantum est facta sub conditione, vt constat; ergo tantum necessarium est, firmissime sperare iustificationem, vel auxilium efficax sub ea conditione, sub qua est promissum.

Et confirmatur, quia nullus, qui conuertitur ad 11. *Confirmatio.*
Deum cum fiducia vere pœnitendi, & obtinendi remissionem peccatorum, nititur quoad fiduciam in aliqua promissione, vel reuelatione absoluta sibi specialiter facta (loquor secundum legem ordinariam, & secluso priuilegio, vel miraculo speciali, & sic est res euidentissima) ergo non est, vnde illam absolutam spem cōcipiat, vel assensum omnino firmum, & infallibilem, & excludentem omnem formidinem, quod recepturus sit auxilium efficax, quo infallibiliter disponatur sufficienter. Nam si peccator solum coniecturis ducatur ad id definite, & absolute credendum, & sperandum, etiam si id faciat ex impulsu Spiritus sancti interius mouentis ex parte potentiæ, nunquam poterit esse talis assensus, vel fiducia, vt omnem formidinem excludat: semper ergo relinquitur in obiecto tacita conditio, nam quia non est omnino certum, quod fuerit impleta, inde nascitur formido. Sicut contingit in assensu, quo quis credit, se esse iustificatum solum ex coniecturis, & impulsu Spiritus Sancti absq; speciali reuelatione: nam talis assensus, quantum est ex se, secum patitur formidinē, vt infra videbimus; ergo multo magis idem dicendum est de iudicio, & spe futuræ iustificationis, vel receptionis efficacis auxilij. Eo vel maxime quod neque iste modus certitudinis ex coniecturis necessarius est, vt possit quis veram pœnitentiam agere; ergo multo minus est necessaria specialis fides omnino certa, & expellens omnem formidinem, vel absoluta fiducia particularis, quæ sit fundamentum, aut via ad omnem iustificationem peccatoris.

Vnde tandem argumentor à contrario, nam si ta- 12. *Argumentum à contrario fit.*
lis fides specialis esset necessaria ad omnem iustificationem impij, sequeretur omnem illum, qui iustificatur à peccatis, ab ipso momento iustificationis simili fide posse, & debere credere, se esse iustificatum: consequens est plane falsum; ergo. Sequela patet, quia homo, vt iustificetur, debet credere fide speciali, & sine formidine se forte iustificandum, & sibi esse dandum auxilium efficax, quo se sufficienter ad iustitiā disponat; ergo quoties aliquis in re ipsa iustificatur, supponitur in illo talis fides, ergo talis fides semper debet in eo firma perseuerare, qā nunq̄ potest de veritate eius formidari; ergo semper tenetur talis homo credere, impletum fuisse in eo quod per talem fidem credidit, quodque in virtute eius absolute sperauit; ergo tenetur eadem certitudine credere se fuisse iustificatum; hoc autem dici non potest, vt in libro sequenti videbimus; ergo nec dici potest, talem particularem fidem firmissimam, aut spem omnino absolutam ex parte obiecti esse ad omnem iustificationem necessariam.

Neque fundamentum contrariæ sententiæ insi- 13. *Oppositis fit satis.*
nuatum in verbis, quæ retulimus, alicuius momenti est. Nam inprimis aliud est, quempiam existimare, Deum sibi esse negaturum auxilium efficax ad salutem; aliud non absolute credere indubitanter, & sine formidine, Deum sibi esse daturum auxilium efficax, potest enim aliquis neque hanc fidem, neque illam existimationem habere, sed medio modo se habere firmissime credendo, sibi non esse defuturum auxilium efficax ex parte Dei, licet possit formidare, ne ex parte sua illud impediat. Cum ergo dicitur, quod si quis existimaret, Deum esse negaturum auxilium efficax, impediretur cursus iustificationis, distinguendum est: aut enim talis homo existimat, Deum esse negaturum ex se, seu non esse paratum ad

dandum tale auxilium. Et in hoc ſenſu vera eſt propoſitio, ſed non ſequitur ex noſtra ſententia, quia, vt dixi, ſine abſoluta fide ſpeciali de futuro auxilio efficaci, poteſt quis non habere illam de Deo exiſtimationem, ſed contrariam, nimirum Deum ex ſe eſſe paratum ad dandum tale auxilium. Vel exiſtimat peccator Deum eſſe negaturum, vel potius non daturum auxilium efficax, ſi per ipſum hominem ſtet, talis exiſtimatio non eſt gratiæ, aut veritati contraria, & ideo propter illam non impediretur iuſtificationis progreſſus, quin potius inde poterit homo excitari, vt ſolicitior ſit in adhibenda ſua cooperatione ad iuſtificationem ſuam, cum alioqui certo credat, Deum non eſſe defuturum. Et hunc modum firmiſsimæ ſpei docuit nos Concilium Tridentinum ſeſsione ſexta, capite 13. reſpectu perſeuerantiæ, eademque ratio eſt reſpectu iuſtificationis. Quapropter falſum eſt aliud, quod ibi aſſumitur, ſcilicet ſpem veniæ ſine fide ſpeciali eſſe non poſſe, intelligendo per fidem ſpecialem, vt ille auctor intelligit, aliquam diſtinctam à fide catholica in ratione aſſentiendi. Nam ad iuſtificationem nulla ſpes, vel fiducia neceſſaria eſt, quæ non ſit virtutis ſpei infuſæ, ac Theologicæ, huiuſmodi autem ſpes in fide catholica ſufficienter fundatur, iuxta definitionem Pauli, *Fides eſt fundamentum rerum ſperandarum*, vbi, vt ſupra viſum eſt, fidem catholicam deſcribit; ergo ad ſperandum, ſicut oportet, vt homini iuſtificatio conferatur, non eſt neceſſaria alia fides præter catholicam, ſed tantum neceſſarium eſt, vniuerſales promiſsiones ſibi per fidem, & ſpem applicare, quod per eandem fidem catholicam, & ſpem Theologicam fit, vt declaraui. Vnde cum additur, oportere, vt is, qui iuſtificandus eſt, credat in particulari, quod his operibus, quæ exercet, eſt à Deo veniam conſequuturus, vt ſit verum, ſemper eſt accipiendum cum ſubintellecta conditione, ſcilicet, ſi ea opera talia ſint, qualia ad veniam obtinendam eſſe oportet. Et tunc illa fides non eſt diſtincta à catholica. Non eſt autem neceſſarium, vt peccator, dum iuſtificari intendit, certa, & abſoluta fide credat, illa opera, quibus hic, & nunc iuſtificari intendit, talia ſint, qualia eſſe oportet ad veniam à Deo obtinendam: hoc enim neque illi reuelatum eſt, neque præceptum: ſatis ergo eſt, vt per coniecturas probabiliter id exiſtimet, licet formidare poſsit, hoc enim non repugnat cum certitudine ſpei, vt declaraui.

CAPVT XIX.

Quanta ſit neceſsitas actus ſpei ad iuſtificationem, & an ſit maior, quam timoris?

1. *Declaratur titulus huius cap.* SEnſus prioris partis huius tituli eſt, an actus ſpei infuſæ, prout illum declarauimus, ſit ſemper, & in omni iuſtificatione neceſſarius, vel ſolum frequenter, & ordinarie. Ex doctrina enim Concilij Tridentini non videtur colligi abſoluta neceſsitas, ſed tantum ordinaria, & moralis: nam eodem modo loquitur Concilium de ſpe, ac de timore, ſed, non obſtante doctrina Concilij Tridentini, timor non eſt ſimpliciter neceſſarius, ſed ordinariè, vt omnes docent; ergo idem dici poteſt de actu ſpei. *Opinio.* Atque ita videntur de hoc actu opinari graues moderni auctores, Vega libr. 6 in Trident. capit. 27. Petr. Soto lect. 10. de Pœnit. Alter Soto lib. 2. de Natur. & grat. cap. 13. & in 4. d. 14 q. 2. artic. 5. §. Hinc ergo retro. Valent. tom. 2. diſp. 8. qu. 5. punct. 4. Et ſuaderi poteſt, quia vt homo iuſtificetur, ſatis eſt, quod perfecte conuertatur in Deum, iuxta illud, *Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos*, præſertim ſi conuerſio ſit per amorem ſuper omnia, qui per ſe ſufficienter opponitur peccato. At poteſt homo poſt veram Dei fidem ipſum ſuper omnia diligere, & propter ipſum peccata deteſtari, etiam ſi ſpes illi in mentem non veniat: ergo poteſt diſponi ad iuſtitiam ſine formali actu ſpei. Probatur minor, quia actus amoris non pendet intrinſece ex actu ſpei, ſed ex bonitate obiecti ſibi per fidem ſufficienter propoſiti, quod poteſt homo propter ipſum diligere, etiam ſi ab illo nihil actu ſperet, idemque eſt de odio, vel deteſtatione peccati, poteſt enim per ſe odio haberi peccatum, quia eſt offenſio Dei, etiam ſi nihil de venia ſperanda cogitetur. Ac denique neque ad obtinendum auxilium eſt neceſſaria præuia ſpes ipſius auxilij, nam ad credendum confert Deus auxilium prius, quam ſperetur, & ad ipſum actum ſperandi datur auxilium, non propter ipſum actum ſperandi, ſed ex liberali gratia Dei; ita ergo dari poteſt ad amandum Deum, vel deteſtandum peccatum, etiam ſi actus ſperandi non præcedat; ergo non eſt, vnde talis actus ſit ſimpliciter neceſſarius.

2. *Vis ſuperioris rationis.* Hæc igitur ſuadere videtur, formalem actum ſpei non eſſe tam neceſſarium ad progreſſum iuſtificationis, ſicut eſt actus fidei, nam actus fidei per ſe requiritur, & aliquo modo ex natura rei, vt ſupra dixi, vt cæteris actibus voluntatis proportionate obiectum proponat: ſpes vero non habet tam intrinſecam connexionē cum alijs actibus voluntatis amoris, vel pænitentiæ, licet ad illos excitandos plurimū conferre poſsit. Et ideo conſiderata hominis conditione, quia naturale eſt homini ab imperfecto ad perfectū procedere, & ideo per amorem concupiſcentię, ad quem ſpes pertinet, ordinariè inducitur ad perfectiorem dilectionem beneuolentiæ, & charitatis.

3. *Aſſertio. Declaratur ex duplici iuſtificationis genere.* Nihilominus tamen abſolute dicendum cenſeo, neceſſarium eſſe ad adultorum iuſtificationem, vt aliquis formalis actus ſpei præcedat, etiam ſi neceſſarium non ſit, vt in ipſa actuali iuſtificatione formaliter ſemper interueniat. Vt hoc declarem, diſtinguo duplicem iuſtificationem, vna eſt, qua homo antea infidelis ad fidem conuertitur, vt vſque ad iuſtitiam obtinendam progrediatur; de qua tractat Concilium Tridentin. in dicta ſeſſ. 6. c. 6. Alia eſt, qua fidelis peccator ſe ad iuſtitiam parat, de qua idem Concilium agit in eadem ſeſſ. 6. capit. 14. & ſeſſ. 14. cap. 4. In priori iuſtificatione ſimpliciter, ac per ſe neceſſarium videtur, vt formalis actus ſpei in homine præcedat. Quia Concilium Trident. dicta ſeſſ. 6. can. 3. actus fidei, ſpei, & charitatis numerat vt neceſſarios, vt homo iuſtificationis gratiam conſequatur, & in cap. 7. ſpecialiter docet, tria illa fidem, ſpem, & charitatem iuſtificatis infundi. *Quia fides* (ait) *niſi ad eam ſpes accedat, & charitas, neque vnit perfecte cum Chriſto, neque corporis eius viuum membrum efficit*, & in canon. 3. inter actus neceſſarios, vt homo ſe ad gratiam diſponat, ſpem cum fide, charitate, & pœnitentia enumerat. Et ratio reddi poteſt, quia formalis actus ſpei per ſe eſt mediū neceſſarium ad ſalutem, & ad obtinendam habitualem ſpem, ſine qua non poteſt eſſe habitualis iuſtitia. Et ideo fortaſſe Paulus deſcripſit fidem per quandam habitudinem ad ſpem, dicens eſſe, *fundamentum rerum ſperandarum*, inſinuans, eſſe neceſſarium ad ſalutem credere aliqua vt ſperanda, & conſequenter etiam ſperare illa. Et ideo in eodem loco ſubiungit. *Accedentem autem Deum oportet credere, quia eſt, & inquirentibus ſe remunerator ſit.* Quia neceſſarium eſt homini non tantum ſubijci Deo per fidem, ſed etiam per ſpem tēdere in ipſum. Hac ergo ratione neceſſarium videtur, vt homo tranſiens ab infidelitate ad fidem, actum aliquem ſpei eliciat, priuſquam ad iuſtitiam perueniat.

4. *Actus ſpei tempore iuſtificationem præcedens ſufficit.* At vero ſi quis actum ſpei habuit prius tempore, quam iuſtificaretur, non eſt neceſſarium, vt poſtea alium formalem actum ſpei eliciat, vt iuſtificetur, ita vt talis actus coniungatur, & præſens adſit eo tempore, & momento, quo iuſtificatio perficitur, ſeu quo gratia ſanctificans infunditur. Quia per actum præcedētem ſtatim obtinuit habitum ſpei, vt eſt probabilius, & ſatisfacit neceſsitati medij habēdi aliquando ſpei actum; noua autem obligatio præcepti non

occurrit;

occurrit, nisi pro aliquo tempore necessitatis, hæc autem necessitas non vrget omni tempore iustificationis, vt probat ratio facta pro citata sententia, quia potest quis elicere actum contritionis, etiam si non repetat actum spei; satis ergo erit, vt iustificetur, quod super omnia Deum amet, & de peccatis doleat. Nam virtute, & implicite, & (vt ita dicam) in actu exercito sperat in Deo, quia illo modo perfecte in Deum conuertitur. Vnde à fortiori sequitur, in altera iustificatione fidelis peccatoris, qui à priori gratia cecidit, & postea resurgit, non esse per se necessarium semper formalem actum spei: nam licet regulariter & moraliter loquendo, ac ordinarie intercedat talis actus, vel in ipsa iustificatione, vel proxime ante illam: nihilominus sæpe sufficere pôt, vel intentio ex virtute pœnitentiæ concepta faciendi quidqd necessarium est ad satisfaciendum Deo pro peccato, quæ intentio virtute includit spem, & ex illa immediate sequi potest detestatio peccati ex charitate, vel etiam potest fidelis peccator actu considerans bonitatem Dei, & turpitudinem suorum peccatorum ob diuinam offensionem immediate prodire in amorem Dei, vel odium peccati.

Conuersio fidelis ad Deum virtute inclusit spem.

5. *Dubia circa præcedentem doctrinam.* Adhuc vero circa hanc resolutionem, præsertim circa priorem partem eius, potest aliquis dubitare. Primo, quia licet actus spei sit necessarius ad salutem, etiam vt mediũ, non est propterea necessarium, vt semper præcedat iustificationem, seu gratiæ infusionem, *1. Argum.* quia fieri potest, vt aliquis non cogitet prius de tali actu, vel de obiecto eius, & quod satis esse videtur, quod illum habeat in proposito media contritione, & quod postea satisfaciat illi necessitati, & obligationi, eliciendo actum spei, cum primum occurrerit, vel tempore opportuno. *2. Argum.* Secundo maxime videtur hoc habere locum in iustificatione per sacramentum baptismi: nam catechumenus incipiẽs credere, potest statim ex timore moueri ad detestanda peccata, prius quam actũ spei, vel cogitationem Dei vt remuneratoris practice habeat; ergo si cum illa dispositione baptizetur, iustificabitur, & spei habitum recipiet sine actu formali spei. *3. Argum.* Tertio, quia si fidelis peccator, qui prius actum spei habuit, postea in desperationem incidat, salua fide, poterit postea immediate à fide motus dolere de tali desperatione, vel de omnibus peccatis suis, & iustificari, etiam si actum spei formalem non habeat, tum quia dolendo de desperatione iã virtualiter sperat, tum ẽt quia diximus in posteriori parte resolutionis, fidelem peccatorem posse aliquando iustificari sine formali actu spei; ergo etiam in illo casu idem facere poterit, quia peccatum desperationis non videtur inducere specialem necessitatem repetendi actus spei. *4. Argum.* Quarto obijci potest contra distinctionem propositam, quia Concilium Tridentinum sess. 14. cap. de iustificatione peccatorũ fidelium loquitur, qui post baptismum lapsi sunt, & tamen de illis ait, *contritionis motum in homine post baptismum lapso ita demum præparare ad remissionem peccatorum, si cum fiducia diuinæ misericordiæ coniunctus sit.* Et infra dicit, attritionem impetrare veniam in sacramento, si voluntatem peccati excludat, *& cum spe veniæ sit*; ergo nulla est differentia.

6. *Deciduntur.* Nihilominus doctrinam datam in rigore veram censeo, & Concilio, ac Scripturis satis cõsentaneam, intelligendam tamen esse de communi lege, ac ordinario cursu iustificationis. Nam si Deus velit subito hominem mouere ad fidem immediante operantem per charitatẽ sine recordatione spei, poterit quidem id facere, quia non implicat contradictionem, tamen non est ille modus ordinarius, nec ita consentaneus naturæ hominis, & ipsius iustificationis. *Ad primum.* Vnde ad primum dico, ex hypothesi verum esse, quod si quis conuertatur illo modo, iustificabitur, prius quam actum spei formalem habeat: tamen dico secundum legem communem homines non moueri per gratiam illo modo, sed cum debito ordine per se necessario ad salutem, secundum quem ordinem præcedere debet actus spei, tanquam intentio efficax propriæ salutis, quæ est aptissimum medium ad excitandam voluntatem in perfectum amorem Dei. *Ad 2.* Ad secundum dicere quis potest, illam necessitatem magis habere locum in iustificatione extra sacramentum, quam per illud, quia cum sacramento sufficit dispositio minus perfecta, & ipsum sacramentum ex opere operato potest supplere defectum dispositionis per se necessariæ ad infusionem habitus spei. Sed hoc nec sufficienti ratione fundatur, nec videtur consentaneum testimonio citato Concilij Tridenti sess. 14. cap. 4. Dico ergo neminem posse moueri ad agendam etiam imperfectam pœnitentiã, & cum sacramento sufficientem, nisi prius de venia obtinẽda cogitet, & illam speret, non potest enim quis recipere baptismum, nisi præcedat voluntas illum recipiendi, neq; potest illum digne recipere, nisi illa voluntas sit de baptismo, tanquam de remedio salutis, quod in remissionem peccatorum datur: hæc autem voluntas sine actu spei formali, vel virtuali intelligi non pôt, vt autem virtualis sufficiat, præcedere debet formalis, & ideo ante primam iustificationem per baptismum præcedere debet aliquis actus spei.

7. *Tertio respondetur.* Ad tertium respondeo, etiam in illo casu videri necessarium, vt à lapsu desperationis per formalem spei actum homo resurgat: quia si de præterita desperatione in specie cogitet, non potest illam efficaciter detestari, quin simul in spe erigatur, & prodeat, cum possit facile, & sit moraliter necessarium ad auertendam voluntatem à priori desperatione. Si autem non cogitat de desperatione in specie, sed generatim de peccatis suis, tunc non potest conuenienter ea detestari, nisi illa apprehendat vt remissibilia, quod facere non potest, nisi in virtute alicuius præcedentis actus spei; oportet ergo, vt post desperationem mutauerit affectum, & actum aliquem sperandi habuerit, in cuius virtute postea moueatur. *Ad 4. ex Conc. Trid.* Vnde ad quartam obiectionem ex Concilio Tridentino respondeo, illam plane conuincere, in omni iustificatione etiam peccatoris fidelis, tam in sacramento pœnitentiæ, quam extra requiri aliquam spem formalem vel virtualem, explicitam, vel implicitam. Et probabile etiam est, regulariter non fieri sine formali actu spei: nihilominus tamen non est id simpliciter necessarium, quia cum præcesserit aliquis actus spei, & illius virtus non fuerit interrupta per contrarium actum, quin potius habitu, & virtute maneat, postea virtute, & quasi in actu exercito continetur in conuersione ad Deum per amorem, vel pœnitentiam, quia tendit in ipsum apprehensum vt placabilem, & reconciliabilem homini. *Limitatur superior iustificationis distinctio.* Quocirca differentia posita inter illas duas iustificationes hominis infidelis, vel fidelis intelligenda est de fideli, qui solam perdidit charitatem, & affectum spei saltem virtute retinuit. Et tota differentia in hoc consistit, quod in hoc homine moraliter, ac sæpe potest contingere iustificatio sine iteratione formalis actus spei; in illo vero semper, & ordinaria lege necessarium est, vt spei actus præcedat, etiam si miraculoso, & extraordinario modo possit diuina gratia illum ordinem immutare.

8. *De timore pœnæ excitatur alia difficultas.* Sic explicata priori parte quæstionis de absoluta necessitate actus spei, superest, vt alteram comparatam ad timorem, & obiectionem ab illo sumptam expediamus. Est autem præcipue sermo de timore pœnæ, quem Concilium proxime post fidem, & primum inter alias dispositiones voluntatis ad iustitiam collocat, eumque timorem diuinæ iustitiæ appellat, vtique vindicatiuæ, vt canon. 8. & sess. 14. cap. 4. expressius declarat. Circa hunc autem timorem, occurrebat disputatio cum hæreticis, an bonus, & honestus sit, & an per modum dispositionis aliquo modo ad iustificationem conferat? Sed quia in tom. 4. de Pœnit. disp. 5. sect. 2. hæc tractata sunt, illorum disputationem omittimus, & iuxta catholicam doctrinam

ctrinam supponimus primo hunc timorem esse honestum, & Spiritus sancti donum: nam ipse Spiritus sanctus illum timorem consulit, dicens. *Timete Dominum omnes sancti eius.* Et iterum: *Venite filij, audite me, timorem Domini docebo vos.* Quæ verba de hoc timore intelligit Basil. in illum Psal. & adiungit illud Psal. 118. *Confige timore tuo carnes meas*, & de eodem timore intelligit illud Prouerb. 1. *Initium sapientiæ timor Domini*, in hom. 12. super illud initium Prou. Et idem habet Clemens Alexand. lib. 12 Stromat. dicens, fidem fundare timorem, ædificare charitatē, perficere spirituale templum. Similia habet Augustinus tract. 9. in 1. canonic. Ioann. & Bernardus serm. 23. in Cantic. & alij Patres, quos cum alijs Scripturę testimonijs dicto loco adduxi. Ac deniq; definit Concilium Trident. sess. 6. canon. 8. & sess. 14. cap. 4. Et ratio est euidens, quia timor hic est consentaneus rationi, & de se vtilis ad fugiendum peccatum.

Hic timor Spiritus S. donum est.

9. Vnde suppono secundo, hunc timorem pœnæ à Deo infligendæ de se multum conferre ad vitandum peccatū, ac proinde inter dispositiones ad iustitiam merito computari. Nam vt Isai. 26. dicitur, à facie Domini, seu præ timore Domini concipit anima spiritum, quo nimirum ad Deum conuertatur, *Vt quem per beneficia non sensimus* (ait Hieronymus) *per tormenta discamus*, & ideo timor etiam pœnalis dicitur esse initium sapientiæ, quia ad iustitiam inducit, vt communiter sancti citati exponunt. Et ideo aiebat Dauid. *Imple facies eorum ignominia: & quærent nomen tuum Domine:* quod in Niniuitis optimo exemplo monstratum est Ionæ 3 Et ipsa ratio id conuincit, nam qui timet malum, fugit etiam causam eius, causa autem mali, quod à Deo præcipue timeri potest, est peccatum; ergo si homo verum timorem Dei concipiat, necesse est, vt peccatum fugiat, & voluntate sua ab illo auertatur. Item qui ab aliquo malum timet, quærit placere illi, & illum non offendere, saltem ne sibi inferat; ergo hac saltem ratione timor Dei est optima dispositio ad peccati remissionem obtinendam. Propter quod dicit, *timor Domini expellere peccatum*, Ecclesiast. 1. & esse *fons vitæ*. Prouer. 14. & tradit Concilium Trident. dicta sess. 14. cap. 4.

Timor disponit ad iustitiam.

10. Tertio certum est hunc timorem, tametsi bonus, & honestus sit, & quamcunque auersionem à peccato ex illo solo conceptam, non esse sufficientem præparationem ad iustificationem per se, ac sine opera sacramenti obtinendam, vt idem Concilium eodem cap. 4. docuit, & est per se satis clarum. In quibus omnibus timor cum spe conuenit. Difficultas autem est an in necessitate talis dispositionis sit aliqua differentia; quia Concilium eodem modo videtur de vtroque actu loqui, & Ecclesiast. 1. dicitur. *Qui sine timore est non poterit iustificari*, quæ verba absolutam necessitatem indicant. Vnde Augustinus epist. 116. inter necessarias dispositiones timorem ponit, cuius verba capite sequenti referam. At vero in contrarium est, quia (vt notabam) differentia inuenitur in hac parte inter spem, & timorem pœnæ. Nam timor pœnæ non est per se necessarius propter ipsam iustitiam infusam quasi complendam, & ex parte formaliter constituendam, sed requiritur ex imperfectione hominis, præsertim in hoc statu corruptionis. Nam propter affectionem, quam habet ad proprium commodum, magis continetur à malo timore pœnæ, quam amore virtutis, præsertim in principio conuersionis, quando vel nullam, vel valde imperfectam charitatem habet. At vero spes per se pertinet ad complementum iustitiæ, vt supra dictum est, & ex Concilio Tridentino colligitur; ergo actus eius magis est necessarius ad iustificationem, quam actus timoris. Est enim post fidem fundamentum per se, ac moraliter necessarium ad iustificationis progressum, timor vero solum vt per accidens disponens, affectum peccati aliquo modo remouendo. Atque hinc est, vt hic timor pœnalis minuatur, crescente charitate, iuxta illud 1. Ioann. 4. *Perfecta charitas foras mittit timorem*, quod licet aliqui intelligant de timore malo, seruili, vel mundano, optime etiam intelligitur ab August. ibi tract. 9. & libr. 83. Quæstion. quæst. 36. & serm. 13. de Verb. Apost. circa finem, quia quo aliquis charitate magis crescit, eo minus ex hoc timore operatur, quamuis dum in hac vita viuimus, nunquam omnino expellatur, quia semper charitas est aliquo modo imperfecta. At vero spes non minuitur, crescente charitate, sed potius cum illa perficitur ad Roman. 5. *Tribulatio patientiam operatur, patientia autem probationem, probatio vero spem spes autem non confundit, quia charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*, nam quo plus Deum diligimus, eo plus ab eo diligi confidimus, & ita perfectius in eum speramus.

Solus timor absque sacramento non sufficit ad iustitiã.

Difficultas.

In hoc puncto dicendum est, timorem & spem aliquo modo in necessitate conuenire, nihilominus tamen spem simpliciter magis necessariam esse. Prior pars sumitur ex Concilio Tridentino, quatenus timorem ponit, tanquam initium, à quo inchoatur dispositio voluntatis peccatum expellens. Idemque confirmari potest multis Scripturæ testimonijs, in quibus legimus, Deum per Prophetas, & prædicatores suos peccatores terrere afflictionibus, & comminationibus pœnarum, vt resipiscant, vt late refert Vega lib. 6. in Trident. cap. 33. Item ex Augustino de Catechizand. rudib. capite quinto, dicens. *Rarissime accidit, imo vero nunquam, vt quisquam veniat volens fieri Christianus, qui non sit aliquo modo Dei timore perculsus.* Et Gregor. homilia 34. in Euang. *Praua mens* (ait) *si non prius per timorem euertitur, ab assuetu vitijs non emundatur.* Quod latius prosequitur 28. Moral. cap. 10. & frequentes sunt huiusmodi sermones in Patribus, quos Vega supra, & Bellarmin. dicto libr. 1. de Iustificat. cap. 13. & lib. 2. de Pœnitent. cap. 17. referunt. Addendum vero est, hanc necessitatem esse moraliter ac regulariter intelligendam, quia cum Deus vult, facile conuertit hominem illuminando intellectum per fidem, & attentam considerationem maiestatis, & bonitatis ipsius, & grauitatis peccati, quatenus offensa illius est, & excitando immediate affectum, ad perfectam Dei dilectionem, & ad detestationem peccati propter ipsum, & cum spe veniæ ab ipso obtinendæ sine interuentu timoris, aut alterius motus voluntatis, qui ex ipso nascatur. Quod sæpe à Deo fieri, & in Magdalena, Matthæo, bono Latrone, Paulo, & similibus factum esse docuit Vega lib. 6. in Trid. c. 12 inducens etiam parabolam de filio prodigo, qui in se reuersus nō timore motus est, nec seueritatem Patris, sed miseriam suam, & indigentiam, & Patris abundantiam considerauit, & de illius benignitate cōfidens dixit. *Surgam, & ibo ad Patrem meum* Vnde etiam D. Thomas. 1. 2. q. 113. art. 7. dicit, iustificationem interdum fieri subito sine dispositionibus remotis, ad quas timor pœnæ, & motus qui ex illo nascuntur, pertinent. In his ergo aliqua conuenientia est inter timorem, & spem. Differentia vero est, quia spes est necessaria, tanquam per se, & intrinsece pertinens ad substantiam iustificationis, vt de habitu eius supra ostensum est, eademque ratio est de actu, seruata proportione, vt ex Concilio Tridentino sess. 6. cap. 7. & canon. 3. iam declaraui. At vero timor, vel dolor in eo fundatus non pertinet ad substantiam iustificationis, sed est quædam via, & remota præparatio remouens impedimentum, vt promptior fiat voluntas ad substantialem dispositionem, & proximam eliciendam, & ideo, per se loquendo, non est tam necessarius timor, sicut spes. Vnde ēt fit, vt etiā in vsu rarissime, vel fortasse nunq̃ fiat in adulto iustificatio, quin act⁹ spei in eo sit, vel præcesserit, licet de actu timoris oppositum contingat. Vnde in conuersione Latronis, vel Pauli, aut similium probabilius credo, non fuisse iustificationem factam sine formali actu spei, sicut non est facta sine actu fidei, licet fuerit facta sine

actu

11. *Solutio difficultatis.*

actu timoris propter rationem factam, quod spes est de substantia iustificationis, non timor, vel aliter, quia, licet actus spei dicatur dispositio remota respectu dilectionis, vel contritionis, respectu cuiusdam partis substantialis iustitiæ habitualis, est proxima dispositio, vt supra declaraui, timor autem omnino est remota dispositio, vtilis tantum, vel moraliter necessaria ob imperfectionem subiecti, vt etiam exposui, & ideo non est tanta necessitas in timore, sicut in actu spei.

CAPVT XX.

De cæteris actibus voluntatis, qui ad iustitiam obtinendam peccatorem disponunt, ac necessarii, vel vtiles sunt.

1. *Exponuntur tres alii actus in iustificatione interuenientes.* PRÆter fidem, timorem, & spem, tres alios actus voluntatis Concilium Tridentinum numerauit, scilicet, amorem Dei, detestationem, seu odium peccati, & propositum mutandi vitam, seu non peccandi amplius mortaliter, & hos ponere videtur, tanquam omni tempore necessarios. Pro tempore legis gratiæ adiungit propositum suscipiendi sacramentum baptismi, vtique in non baptizatis, & cum proportione idem intelligit in sacramento pœnitentiæ in iam baptizatis, quando ante realem susceptionem sacramenti iustificantur, vt in capitul. decimo quarto declarat. De his vero actibus multa dixi in quarto tom. tertiæ partis, quæ hic non censeo repetenda, & ideo breuissime de singulis explicabo duo, primum mentem Concilii secundum rem ipsam, quid vnusquisque actus sit, & quomodo sit necessarius.

2. *Opinio Vazq. de amore.* Primo ergo ponit Concilium actum amoris illis verbis, *Eumq;* (id est Deum) *tanquam omnis iustitiæ fontem diligere incipiunt.* Dicunt vero aliqui, Concilium per hæc verba non explicare actum charitatis præsertim perfectum, quo Deus, & propter se, & super omnia diligatur, sed amorem concupiscentiæ inchoatum, & imperfectum. Ita docet P. Vazquez disp. 203. c.9. & disp. 210. c. 2. & in pluribus aliis locis id repetit. Ducitur autem præcipue alio fundamento ex re ipsa sumpto, quia perfecta dilectio charitatis non est dispositio ad iustificationem, sed vel forma, vel effectus iustitiæ habitualis prius natura infusæ, & perfecta satisfactio pro peccato absq; alia gratuita Dei remissione. Vt autem suæ interpretationi colorem præbeat, *Primũ fundamentum.* in verbis Concilii illam fundare nititur, id est, in verbo, *incipiunt*, quod inchoatum quendam, & imperfectum amorem indicat: vnde etiam si sermo Concilii esset de amore beneuolentiæ Dei propter se, nõ oporteret intelligi de amore pfecto efficaci, & super õnia, sed de quodam amore simplicis affectus ad bonitatẽ Dei, quia homo non incipit motum charitatis à dilectione perfecta. *Secundum.* Secundo quia Concilium nõ addidit particulam *super omnia*, sed consulto videtur ab illa abstinuisse, quia de inchoato amore loquebatur, non enim casu, sed consulto id fecisse videtur, vt notauit *Tertium.* Vega li.6. in Trid. c.28. Tertio quia Concilium solum loquitur de amore, quo amatur Deus, vt fons iustitiæ, ille autem amor solum est concupiscentiæ, nam per illum amatur Deus, vt bonum nostrum, scilicet, quia iustitiam, & remissionem peccatorum, quæ magnum bonum nostrum sunt, nobis confert.

3. *Mens nostra.* Ego vero in superioribus, & in tom. 1. 3. partis hæc verba ita intellexi, vt vel de dilectione perfecta charitatis, quæ super omnia dicitur, accipienda sint, vel vt non sint limitanda ad amorem imperfectum, sed generatim sumenda sint de dilectione accommodata iustificationi, iuxta modum eius, nimirum, si extra sacramentum, vel cum illo fiat. Quam sententiam probaui, quia Concilium tradit doctrinam de iustificatione, quæ & comprehẽdat modum iustificationis adultorum legis nouæ, & non excludat illam, quæ in omni lege, ac tempore locum habere potuit, & in ipsa lege noua, non solum declarat modum iustificationis cum sacramento in re suscepto, sed etiam in voto, vt in ca. 4. euidenter supposuit, prius enim ponit descriptionem iustificationis generalem omni tempori, & legi, & deinde subdit. *Quæ quidem post euangelium promulgatum sine regenerationis lauacro, aut eius voto fieri non potest.* Et de hac iustificatione in sequentibus capitibus consequenter loquitur, ergo cum modum dispositionis describit, debuit eam tradere, vel cõprehendere, quæ & ante Euangelium sufficiebat, & post Euangelium cum voto sacramenti sufficere possit, alias nimis angustam, & sufficientem doctrinam de dispositione ad iustitiam tradidisset, hæc autem dispositio includit amorem Dei ex charitate, & absolutum, ac efficacem, quam super omnia vocamus, vt supra ostensum est, & mox dicemus, ergo etiam hunc amorem Concilium comprehendit.

Deinde verba Concilii non dissonant huic expositioni, sed consonant maxime, nam can. 3 qui doctrinæ illius capitis respondet, generatim loquitur Concilium de dilectione necessaria, vel sufficiente ad iustificationem, tam in sacramento, quam extra, cum dicit necessariam esse præuenientem Spiritus Sancti inspirationem, & eius adiutorium vt homo possit diligere Deum sicut oportet, vt ei iustificationis gratia conferatur. Quæ verba vel de sola dilectione perfecta charitatis, vel de illa maxime intelligenda sunt: similiter ergo loquitur in c. 6. Quod vero vtatur illa phrasi, *diligere incipiunt* nihil obstat, nam loqui tur de dilectione, per quam peccator, qui antea Deum non diligebat, in Deum conuertitur, per illam autem semper incipit diligere Deum, siue per imperfectũ, siue per amorem perfectum cõuertatur: nemo enim negabit, quin peccator possit in primo actu statim super omnia Deum diligere, & nihilominus tunc etiam dicetur incipere diligere Deum. Itaque verbum *incipit*, non dicit perfectionem, vel imperfectionem actus, sed transitum à statu non diligentis ad statum diligentis, seu dicit initium temporis in diligendo, non modum. Præterquam quod charitas perfecta secundum essentiam, & super omnia solet dici inchoata, & incipientium, respectu charitatis proficientium & perfectorum. Neque etiam obstat, quod Concilium omiserit particulam, *super omnia*, nam etiã Christus illam omisit Ioa. 14, cum dixit. *Qui diligit me, diligetur à Patre meo, & si quis diligit me, sermonem meum seruabit*, & tamen non est dubium, quin de dilectione super omnia, & essentialiter perfecta fuerit loquutus: ita ergo potuit Conciliũ illã omittere, licet de amore necessario ad modum iustificationis fuerit loquutus, qui voluit simpliciter loqui, prout Scriptura loquitur, & non adiungere particulam illam, vel quia noluit limitare sermonem ad solam iustificationẽ, quæ extra sacramentum fit, vel quia illa particula obscura est, & inter Scholasticos controuersa. Et hoc est, quod Vega docuit, & nihil aliud. Nam docet Concilium loqui de dilectione sufficiente ad iustitiam, etiam extra sacramentum, siue illa dicenda sit super omnia, seu minor sufficiat, quamuis in eam partem semper inclinet, quæ certa est, & dilectionẽ super õnia requirit. Deniq; non obstat, quod Concilium loquatur de amore Dei, tanquam omnis iustitiæ fontis, quia etiã diligitur Deus super omnia, & ex charitate, vt creator est, vel glorificator. Neq; tunc diligitur amore concupiscentiæ, sed propter bonitatem, & potentiam, quã in se habet, ratione cuius est omnis iustitiæ fons. Sicut dicitur Deus amari charitate infusa, vt est finis vltimus supernaturalis, & obiectum beatitudinis eiusdem ordinis, non quia eo amore nobis illum diligamus, sed quia eam bonitatem in eo, & propter eum diligimus, quæ potest nos tam perfecte beare, vt in superioribus declaratum est. Nec erat, cur Concilium de amore concupiscentiæ post spem loqueretur, cum

[Right margin notes: 4. *Tridentina Synodus cõsonat.* — *Primum indicium, & fundamentum Vazq. soluitur.* — *Simile.* — 2. *etiam nõ obstat.* — *Vide Bellar. li. 2. de Pæn. c. 14.* — 3. *Diluitur.*]

spes ad amorem concupiscentiæ pertineat, & ideo illum non excitet, sed potius supponat, & ideo ad amorem beneuolentiæ, promouere soleat.

5. *Assertio firma.*

Sit ergo certum, Concilium docere, amorem charitatis esse optimam dispositionem ad iustificationem, & omnium certissimam, ac proximam, quia tali dispositione posita, infallibiliter sequitur iustificatio, vt in superioribus ostensum est, & satis constat ex allegatis verbis Christi: *Qui diligit me, diligetur à Patre meo*, quem autem Pater diligit, illum sanctificat, & in eo habitat iuxta id, quod idem Dominus subiungit. *Si quis diligit me, sermonem meum seruabit, & Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus*, vtique per gratiam sanctificantem, de qua optime intelligitur illud, Ecclesiast. 2. *Qui timetis Dominum, diligite illum, & illuminabuntur corda vestra*, gratia enim perfectum est animæ lumen. Et 1. Ioann. 4. dicitur. *Omnis qui diligit, ex Deo natus est*, & multa alia in superioribus adduximus. Vnde non est dubium, quin hæc sit optima dispositio, etiam ante baptismum, *& ideo Deus non solum fidem sed etiam amorem sui prius inspirat, vt, & baptismi sacramenta fideliter requiramus*, vt dixit Concilium Arausic. c. vlt. & tradit August. de Spirit. & liter. cap. 17. & serm. 16. de Verb. Apost. & frequentissime. An vero ad iustificationem ante baptismum hæc dispositio sit necessaria, & an sola sufficiat, in sequenti puncto dicam.

6. *De actu pœnitentiæ.*

Secundo ponit Concilium actum pœnitentiæ, dicens. *Ac propterea mouentur aduersus peccata per odium aliquod, & detestationem, hoc est, per eam pœnitentiam, quam ante baptismum agere oportet.* Circa quæ verba, sicut circa præcedentia, statim occurrit in primis quæstio de sensu Concilii, an scilicet, loquatur Concilium de perfecta detestatione peccati, seu contritione, vel solum de imperfecta, quæ attritio dicitur. Nam citatus Auctor consequenter contendit, solum loqui Concilium de attritione.

Vazq. opinio.

Primo quia expresse loquitur de *pœnitentia, quam ante baptismum agere oportet*, ante baptismum autem non oportet habere contritionem. Secundo quia non loquitur de pœnitentia simpliciter, sed dixit, *Per odium aliquod*, illa enim particula, aliquod, diminuens est, & imperfectionem pœnitentiæ indicat. Tertiò quia agit de iustificatione per baptismum, nam illum ponit in cap. septimo, inter causas huius iustificationis, sed pœnitentia necessaria cum baptismo non est contritio, sed attritio, ergo.

7. *Reiicitur. Vide Sot. li. 2 de Nat. & grat. ca. 16. Bella li. 2. de Pœnit. c. 14. Petr. Soto lect. 4. Pœnit.*

Nullus tamen alius Theologus, qui post Concilium scripserit, de sola attritione verba illa intellexit, sed vel de contritione, vel generatim de pœnitentia modo iustificationis accommodata, sicut de dilectione diximus, vt sentit aperte Bellarmin. libr. 1. de Iustific. cap. 13. §. *Quinta dispositio*, in testimoniis, quæ allegat, & Vega libr. 13. in Trident. cap. 17. vbi exponens caput. 14. Concilii dicit, vsum fuisse nomine detestationis ad significandam pœnitentiam, non vt excludat contritionem, cum statim cor pœnitens cor contritum vocet, sed ne videatur attritionem excludere. Eadem autem est ratio de iustificatione lapsi post baptismum per sacramentum pœnitentiæ, de qua ibi loquitur Concilium, quæ de priori iustificatione per baptismum, nam etiam ad iustificationem per sacramentum pœnitentiæ attritio sufficit,

Trident. exponitur.

tamen quia non solum agit de iustificatione peccatoris fidelis per realem susceptionem sacramenti pœnitentiæ, sed etiam per votum eius, & quia etiam iustificatio per sacramentum pœnitentiæ non solum cũ attritione, sed etiam cum contritione fieri potest, ideo ita loquutum est Concilium de detestatione peccati, vt neutram excludat: eodem ergo modo loquutum est de odio peccati in cap. 6. Vnde cum dixit, *aliquod odium*, particula, *aliquod*, non est diminuens, sed est signum indefinitum, indicans, illud odium esse posse, vel contritionis, vel attritionis, & vtrumque antecedere potest baptismum, & vnum requiritur ad iustificationem cum baptismo in voto, aliud cum baptismo in re, & de vtraque loquitur Concilium, vt ostensum est. Vnde eadem est ratio de hoc actu, quæ de præcedente. Maxime, quia, posito actu amoris, subdit Concilium: *Ac propterea mouentur aduersus peccata*, id est, propter Dei amorem, at vero sub amore comprehendit Concilium etiam illum, qui est super omnia, vt ostendimus, ergo sub odio peccatorum comprehendit illud, quod est propter Deum summe dilectum, quod est contritio. Imo si quis attente consideret doctrinam eiusdem Concilii in sess. 14. capit. 4. nullam tradit attritionem, quæ sit propter amorem Dei, sed vel propter timorem pœnarum, vel propter fœditatem peccati, ergo cum in alio loco de odio ex Dei amore concepto loquitur, principaliter agit de contritione, licet attritionem non excludat.

Tandem vsus, & veritas ipsius doctrinæ satis suadet, non fuisse aliam mentem Concilii, certum est enim perfectam contritionem esse optimam, & maxime propriam dispositionem ad consequendam iustificationem, & peccatorum mortalium remissionem, vt in superioribus ostensum est, & euidenter colligitur ex testimoniis veteris testamenti, in quibus vere pœnitentibus remissio peccatorum infallibiliter concedi, asseritur, vel promittitur, vt Isai. 45. Ierem. 12. Ezechiel. 18. & 33. Zachar. 1. Ioel. 2. & sæpe alias, nam illo tempore non habebat illa promissio infallibilem connexionem, nisi cum vera contritione, ergo necesse est, vt talia testimonia de illa intelligantur. Quod satis expressit Dauid Psal. 50. dicens: *Cor contritum, & humiliatum Deus non despicies*, ergo eadem dispositio est optima in lege gratiæ, nam illæ promissiones etiam nunc durant, imo intuitu legis gratiæ, seu Christi auctoris eius prius factæ sunt. Et de se sola illa pœnitentia est quasi connaturalis dispositio. Quod autem nunc ex priuilegio Sacramentorum minor acceptetur cum sacramento, non tollit, quin illa sit melior dispositio, & ad consequendam gratiam, & remissionem peccatorum ante susceptionem sacramenti necessaria, ergo etiam nunc hic actus contritionis sub dispositione ad iustitiam comprehenditur, neq; à Concilio prætermitti debuit. 8. *Amplius Concil. declaratur.*

Difficultas vero superest circa hos duos actus, an vterque simul sit necessarius ad iustificationem per se sumptam, id est, seclusa institutione sacramentorum nouæ legis, vel nunc ante realem eorum susceptionem. Et ratio dubitandi est, quia si vterque actus simul est necessarius, neuter solus sufficiet quod videtur inconueniens. Quæ difficultas plures includit quæstiones, quas late tractaui in dict. tom. 4. disp. 4. sect. 1. & 2. & disp. 9. sect. 1. ad quas lectorem remitto, & pauca, quæ nouiter occurrunt, adiungam. 9. *Dubiũ cum sua ratione.*

Assertio. 1.

Primum ergo censeo, vtrumque actum, per se loquendo, esse necessarium ad complendam dispositionem vltimam extra sacramentum. Nam vterque actus est necessarius necessitate medii ad salutem, talis enim necessitas explicatur in amore illis verbis: *Qui non diligit, manet in morte.* 1. Ioann. 3. & illis ad Galat. 5. *In Christo Iesu, neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides, quæ per dilectionem operatur.* In pœnitentia vero verbis illis: *Nisi pœnitentiam egeritis, omnes similiter peribitis.* Luc. 13. Et illis: *Si pœnitentiam non egerimus, incidemus in manus Dei.* Et multa alia ex Scriptura, Conciliis, & Patribus, grauioribusque Theologis in vtriusque partis confirmationem in citato loco adduximus: Ratio autem maxime Theologica sumitur ex diuina ordinatione dictis testimoniis contestata. Moralis autem propositio, quam talis ordinatio habet cum ipsa rei natura, est, quia cum homo per peccatum conuertatur ad creaturam, & auertatur à Deo, præferendo illi in amore creaturam, non satis disponitur ad reconciliationem cum Deo, nisi & ipsum diligere incipiat, & peccatum detestetur, ita vt vtrumq; ex toto corde faciat.

10. *Assertio.2.* Secundo censeo, in casu, & per accidens posse hominem iustificari per solum amorem formalem Dei super omnia, virtute, & voto includente detestationem peccatorum, etiam si tunc formaliter actus pœnitentiæ non concurrat. Hanc sententiam ostendi in illo loco esse D.Thomæ, & plurium Theologorum, licet pauci contradicant. Fundamentum vero in duobus principiis consistit. Vnum est, posse aliquando eum, qui est in statu peccati mortalis subito excitari ad cogitandum de Deo, eiusque beneficiis, & bonitate, & antequam peccata in mentem veniant, illum ex toto corde diligere. Primum enim de cogitatione vnius sine alio naturale est homini, & infinitæ possunt esse occasiones, vel obiecta, quæ illo modo mentem excitent. Secundum autem facile est gratiæ, *nescit enim tarda molimina Spiritus Sancti gratia*, & ideo, proposito Deo, vt summe diligibili, statim nullo alio expeccato, potest voluntas cum adiutorio gratiæ in dilectionem Dei prodire. Sicut iustus potest diligere Deum ex eius recordatione, nulla præcedente recordatione priorum peccatorum. Qui autem hoc negāt esse possibile, quando peccata remissa non sunt, vel Deum nunquam excitare mentem talis hominis ad vnum sine alio, gratis id asserunt, quia hominis memoria, & consideratio ordinarie excitatur obiectis externis, quæ interdum ad vnum occurrunt, & non ad aliud. Et similiter Deus in excitandis hominibus vtitur externis obiectis, aut signis, & illis se accōmodat. Hoc ergo principium, quod in facto consistit, nō videtur posse negari. Hinc autem subiungitur aliud, videlicet, cum absoluta Dei dilectione super omnia non posse simul esse peccatum mortale, saltem secundum legem Dei ordinariam, neq; Deum posse nō redamare eum, qui ipsum ex toto corde diligit. Hæc autem lex adeo est consentanea bonitati Dei, & perfectioni infusæ charitatis, vt aliqui putauerint, oppositum omnino repugnare, vt in superioribus vidimus: sed licet id verum non sit, saltem negari nō potest, quin lex illa, & naturæ, ac dignitati talis amoris sit valde consentanea. Quod autem à Deo sit lata, infinita Scripturæ testimonia supra adducta conuincūt & in citata disputatione multa ex Patribus adiunximus. Ex his ergo duobus principiis euidenter cōcluditur, interdum posse sufficere solum actum amoris per modum vltimæ dispositionis ad gratiam. In illo vero semper includitur dolor de peccatis tum virtualiter, quoniam qui ex corde amat Deum, habet principiū efficax detestandi offensionē eius, tū etiam in voto, quia ex vi illius amoris paratus est dolere de peccatis commissis, cum primum memoriæ occurrant, & commode possit, quia hoc est medium per se necessarium ad salutem, vt in citata disputatione latius declaraui.

Gratis dictum.

Peccatum mortale nō potest esse de lege cum dilectione Dei super omnia

11. *Assertio.3.* Tertio dixi in citato loco, & nunc etiam dicendum censeo, detestationē efficacem, seu odiū peccati, si sit super omnia, & ex charitate interdum posse sufficere ad iustificationem per modum actualis dispositionis sine formali actu amoris. Hanc assertionē multi Theologi docuerant, vt tibi retuli, & præsertim Soto li.2.de Nat.& grat.c.16.& 17.& in 4.d.14.q.2.ar.5.§. *Hinc ergo* in fine. Docens enim semper esse necessarios formaliter omnes illos actus, quos Concil.Trid.enumerat, ita concludit. *Neq; requiruntur semper duo actus charitatis, sed sæpe vnicus pænitentiæ alium virtute continet.* Idē sentit Vega lib.6.in Trid.c.12.& 28.& libr.13.c.21. vbi multa congerit, quæ hanc sententiam confirmant.

12. *Duobus principiis probatur.* Probatur autem hæc assertio sicut præcedens ex duobus similibus principiis. Vnū est, si peccator considerans grauitatem offensionis diuinæ Maiestatis, statim de illa summe doleat, solum quia auertit, & separat à Deo, & quodammodo malum illius est, per illum actum sine alio actu formali dilectionis, vel priusquam in illum prodeat. Alterum est, hanc detestationem dilectionem Dei virtualiter continere. Nā hinc sequitur posse hominē iustificari, priusquā proprium actum positiuū dilectionis Dei habeat. Primū ex dictis principiis nemo negat, quē ego legerim. Et potest probari omnibus locis Scripturæ, in quibus cō tritioni, aut detestationi perfectæ peccatorū illorum remissio promittitur, & ex Concil. Trid. sess.14.c.4. vt in eodē loco latius ostendit. Et hoc etiā sentiūt Theologi, qui dicunt contritionē posse vno actu simplici aliquando fieri, ille enim actus non potest esse, nisi illa perfecta detestatio per se elicita propter suū obiectū sine formali imperio actualis amoris. Contrariā nihilominus doctrinam modernus quidā in vtroq; docuit. Nam in primis ait, non posse detestationem peccati antecedere amorē Dei: deinde ait, dilectionē Dei non posse virtualiter contineri in aliquo priori actu. Primū probat, quia amor Dei comparatur ad odium peccati, sicut intentio finis ad electionem medii, sed impossibile est habere electionem medii ante intentionem finis, ergo etiam est impossibile habere odiū peccati propter Deum ante dilectionem Dei, quia sicut electio oritur ex intentione, ita odium ex amore, nam ab illo accipit rationem formalem motiui, propter quod fugit peccatum. Secundum autem probat, quia charitas est prima virtus, & excellentior aliis, & ideo in nulla alia virtualiter contineri potest, ergo nullus alius actus potest esse sufficiens tanquam virtualiter continens charitatem. Vnde etiam addit, quod licet actus charitatis possit in alio implicite contineri, non esset tutum, nec syncera Scripturæ, & Patrum interpretatio, dilectionem implicitam admittere, quia non consonat sanæ doctrinæ iustificationem absque supernaturalibus actibus concedere, omnium autem primi sunt fides, & dilectio.

Opinio Lorcæ disp.32. de gratia.

13. *Detestationis actus est odium peccatum abominans.* Sed hæc parum obstant nostræ sententiæ, vt autem illam magis declaremus, & confirmemus, oportet aduertere, hunc actum detestationis peccati seu contritionis præcise sumptæ, esse odium quoddam abominationis respectu peccati: nam illud fugit, & abominatur vt grauissimum quoddam malum, & quia illud abominatur, vt malum Dei, necesse est, vt ille actus dicat respectum aliquem ad Deum, qui certe non est respectus abominationis, seu fugæ, sed potius tendentiæ ad Deum, seu complacentiæ ad ipsum, vt generaliter, & bene exponit Caietan.1.2.q.29.ar.1. Quapropter odium illud peccati comparatum ad Deum non habet rationem odii, sed potius videtur habere quandam rationem complacentiæ, & quasi amoris, & hac ratione dicitur actus pænitentiæ actum amoris virtute continere, & Vega libr.6. in Trident. cap.28. sub disiunctione dixit, quod pœnitentia aut est dilectio quædam, aut non est sine illa. Vnde multi ipsum odium peccati, vt offensa Dei est, dicunt esse proprium, & verum amorem Dei. Quem modum loquendi ego non approbo, nec vsurpo, ne actus, & quæstiones confundamus. Si enim timor mortis est quidam amor sui, vel vitæ, & sic de cæteris. Vnde sumpto amore in illo sensu, clarum est, non posse esse odium prius amore, vel sine amore, quia indiuisibiliter sunt vnus actus cum duplici habitudine, quarum vna non est prior altera, sed omnino simul. Quapropter neq; in præsenti agimus de amore sic sumpto, sed de proprio, ac formali actu amoris Dei, quo illi bonum volumus, eumq; propter ipsum, & suam bonitatem ita amamus, vt illum omnibus aliis bonis præferamus, nosque, & omnia in ipsum tanquam in vltimum finem referamus. Et de hoc actu charitatis intelligendum esse credimus, quod dicitur actus amoris Dei esse medium per se necessariū ad salutem, & ad iustificationem, qui est primus, & principalis actus charitatis Dei, & fundamentum aliorum, imo & rectitudinis totius Christianæ vitæ, eundemq; amorem censemus esse actum realiter distinctum ab odio peccati, seu pænitentia, etiam si talis actus sit, vt ab ipso habitu charitatis immediate eliciatur. Nā eadē virtus potest actus varios elicere, vt idem

Actus pænitentiæ quo modo virtute amoris actum contineat.

Quis amoris actus sit medium ad salutem.

vt idem

vt idem habitus spei elicit amorem, & intentionem efficacem propriæ beatitudinis, qui sunt actus distincti à timore, vel odio peccati, quatenus eiusdem beatitudinis consecutionem impedire potest. Idem ergo est in charitate. Atque hoc modo etiam diximus, posse esse actum amoris Dei sine odio, aut detestatione peccati, quod ille auctor etiam admittit in casu obliuionis, vel inaduertentiæ peccati.

14. *Assertio.* 4. De hoc ergo actu amoris Dei proprio dicimus, licet natura sua prior sit, quam actus odii peccati, nihilominus non repugnare, quin homo prius actum detestationis eliciat, quam actum amoris Dei. Quod probamus, quia neque ex parte voluntatis id repugnat, nec ex parte ipsorum actuum, vel obiectorum ipsorum. Primum patet, quia proxima materialia obiecta talium actuum distincta sunt, & distinctis actibus considerantur, ac ponderantur. Obiectum enim amoris est Deus, vt summum bonum propter se amabile, vel vt fons iustificationis, vt Concilium dixit, quod obiectum potest per intellectum attente considerari sine recordatione actuali peccati, vt supra visum est, & ille auctor admittit. Obiectum autem proximum, vel (vt sic dicam) obiectum, *quod*, odii est peccatum vt offensa Dei est, eiusque voluntati est contrarium, & ab eo separat, in quo solum includitur Deus vt obiectum, *cui*, & ita potest optime menti obiici, & considerari, non considerando illum, vt obiectum proprii amoris. Sicut potest quis cogitare de cultu Dei, & consequenter de Deo, vt de persona, cui cultus offerendus est, non cogitando illum, vt super omnia amabilem, ergo ex parte intellectus, vel obiectorum non repugnat considerare vnum, & non aliud, imo, attenta hominis imperfectione naturale est, vt si attente, & magno conatu ad vnum applicetur, ab alio prorsus distrahatur.

15. *Responsio euasionis.* Dices, non posse ponderari exacte malitiam offensionis Dei, & quam detestabilis sit, nisi præcedat cogitatio summæ bonitatis, & maiestatis Dei. Respondeo, esto demus, hoc esse in initio necessarium, nihilominus priusquam voluntas in actum amoris, vel doloris prodeat, posse intellectum desistere à cogitatione directa (vt sic dicam) Dei, & bonitatis eius, & circa offensionis considerationem immorari, & attentius illam ponderare, quod satis erit, vt voluntas possit incipere ab illius detestatione, si aliunde non repugnet. Addo vero, licet ille ordo considerationis in principio seruetur in eo præcipue, qui non est multum rebus diuinis instructus, in eo tamen, qui ex habitu, seu frequenti vsu fidei operatur, facile cõtingere posse, vt statim ac cogitationi peccatum offertur, eius malitia, vt offensiua diuinæ bonitatis, menti proponatur, nulla interim habita noua, seu directa Dei consideratione. Vnde facile potest peccatum practice offerri vt grauissimum malum omni detestatione dignum, etiam si tunc actu non proponatur Deus practice vt bonum super omnia diligendum. Igitur ex parte intellectus non repugnat, actum detestationis prius elici, quam actum dilectionis, & absq; illo, quandiu intellectus voluntatem amplius non excitat.

16. *Inductio probans posse à detestatione incipi.* Quod vero neque ex parte ipsorum actuum repugnet incipere à detestatione, declaratur, & probatur primo inductione ex aliis similibus actibus appetitus, & ex generali eorum doctrina. Nam inter appetitus quidam sunt prosecutiones boni, alii sunt fugæ mali, vnde cum proportione sumpti inter se comparantur, sicut accessus ad terminum ad quem, & recessus à termino à quo opposito termino ad quem, & ideo sicut in naturalibus motibus accessus ad terminum ad quem, est naturæ ordine prior, ita etiam vnusquisque motus prosecutionis appetitus ex se, & seruato quasi connaturali ordine inter actus ipsos est prior, quam actus fugæ ipsi oppositus. Interuenit autem vulgaris differentia inter naturalem motum, & animalem, seu vitalem, quod in priori vnus est indiuisibilis motus, quo receditur à termino à quo, & quo acceditur ad terminum ad quem immediate, & directe oppositum, & ideo fieri non potest, vt mobile recedat ab vno termino, quin accedat ad alterum, & è contrario. In motibus vero appetitus oppositum contingit, quia secundum affectum per vnum motum accedit ad bonum, & per alium distinctum recedit directe à malo. Vnde fit, vt possit habere formaliter, & proprie vnum sine alio formaliter, & in se, sed tantum virtualiter. Et hinc etiam fit, vt, licet prosecutio boni natura sua prior sit, nihilominus per occasionem, vel ob imperfectionem operantis incipere possit fugiendo malum, prius quam prosequatur bonum. Quod in præsenti etiam materia considerare licet, nam inter dispositiones ad iustitiam Concilium primo loco posuit timorem pœnæ, qui est quædam fuga mali v. g. gehennæ, vnde virtualiter includit amorem sui, cuius malum fugit, & amorem illius boni, cui talis pœna opponitur, quod est beatitudo. Et nihilominus haberi potest prius quam in homine præcedat formalis actus amoris sui, vel beatitudinis, quam sibi concupiscat. Idemque est in similibus humanis motibus, nam, proposita infamia, statim homo auersatur illi per odium, vel timorem, etiamsi amor famæ tunc actu non præcedat, & similia exempla sunt facilia. Sic ergo fieri potest, vt, licet conuersio ad Deum per dilectionem, & auersio ab offensa Dei per detestationem comparentur, sicut accessus ad terminum, ad quem, & recessus à termino, à quo, nihilominus possit sæpe prodire voluntas in actum fugæ peccati prius, quam eliciat actum tendentiæ in Deum dilectum.

Ratio autem huius non repugnantiæ est, quam in citato loco tetigi, quia in ipso peccato est sufficiens malitia, ob quam odio habeatur, & per affectum fugiatur, & ideo proposito tali obiecto sub tali ratione mali, potest statim sequi detestatio, & odium eius, etiam si proprius amor boni non præcedat. Quod magis confirmabitur, respondendo ad probationem dicti auctoris. In prima falsum est, quod assumitur, dilectionem Dei, & detestationem peccati comparari vt intentionem finis, & electionem medii, quia detestatio non est medium ad dilectionem, sed effectus eius, eo modo quo desiderium boni est effectus amoris eiusdem boni, vel sicut odium inimici potest esse effectus amoris proprii. In huiusmodi autem actibus, licet vnus possit esse causa alterius, non semper est causa ita necessaria, vt actus posterior essentialiter pendeat à priori, ita, vt sine illo esse non possit, nam potest immediate fieri à potentia, vel habitu, si obiectũ illi sufficienter proponatur, sicut in odio mali, & amore boni contrarii, & aliis exemplis supra monstratum est. Vnde negatur æquiparatio electionis respectu intentionis, & detestationis respectu amoris, quia obiectum electionis, vt electio est, non habet bonitatem, nisi per habitudinem ad finem intentum, obiectum autem detestationis per se malum, & odio dignum est, etiamsi amor Dei non supponatur. Atque ita falsum est, quod assumitur, detestationem mali accipere ab amore rationem motiui, nam ipsa malitia peccati, vt contraria bono diuino, per se spectata est sufficiens detestationis motiuum. Quod euidenter patet in attritione ex inferiori ratione mali, vel pœnæ, vel specifica conuersione turpitudinis peccati, illa enim ex vi talis obiecti immediate haberi potest, etiamsi formalis amor contrarii boni non præcedat in voluntate, sed solum ex parte obiecti eius malitia per intellectum proponatur. Addo deniq;, quod in alio loco notaui, si pœnitentiæ actus, vt medium, cogitetur, non posse id esse in ordine ad dilectionem Dei, etiam secundum contrariam sententiam, quia secundum naturæ ordinem dilectio supponitur, sed esse debet in ordine ad remissionem peccati, quæ per illius detestationem com-

1. Fundam. rationis.

Ad primam rationem Lorcæ.

comparanda est, &, vt sic, intentio, quæ supponitur, non est dilectio Dei, sed est voluntas abiiciendi à se culpam, vel exeundi à statu peccati, quæ est proprius actus pœnitentiæ, ad quem tam detestatio peccati, quam etiam dilectio Dei potest, vt medium, comparari, vt constat ex doctrina D. Thomæ 3. p. quæst. 85. art. 2. ad 1.

18. *Hic actus à charitate elicitur.* Ad probationem alterius partis, dato antecedente, quod charitas non possit virtute in alia virtute contineri, negatur consequentia, quia contritio, seu detestatio peccati, de qua tractamus, non est actus elicitus ab alia virtute, sed ab ipsa charitate, vt D. Thomas loco proxime allegato testatur, & ita, licet virtute contineat dilectionem, non sequitur, charitatem contineri virtualiter in alia virtute, sed vnum actum charitatis contineri virtute in alio actu eiusdem charitatis, quod nullum est inconueniens, etiam si è contrario ipsa displicentia peccati virtute in amore contineatur. *Instantia soluitur.* Instabis, quia amor est perfectior, & de se propria causa detestationis, & ideo potest illam virtute continere, è contrario vero non videtur actus minus perfectus virtute continere perfectiorē, ergo nec detestatio amorem. Respondetur, non esse hanc continentiam intelligendam quasi eminentialem, qualis in principio efficiente æquiuoco postulatur, sed satis est, quod morali modo vnus actus in alio contineatur, tum proposito, tum necessaria consecutione, ac dispositione, & hoc modo displicentia efficax peccatorum, & absolutum odium illorum, vt Deum offendunt, & à Deo auertunt, continet virtute amorem, quia & continet illum in voto, seu proposito, & est dispositio necessario connexa de se cum tali actu, si opportunitas illius occurrat. Reliqua, quæ ille auctor addit, solum sunt verba per nimiam exaggerandi licentiam dicta, vt apud eundem auctorem non raro inueniuntur sine fundamento rationis. Nam quam ibi addit, profecto indigna est viro theologo: probat enim non esse synceram interpretationem Patrum, dilectionem implicitam admittere, quia non consonat sanæ fidei, iustificationem absque supernaturalibus actibus concedere. At enim quænam est consecutio, aut quis sentit, nisi Pelagianus, veram contritionem, seu detestationem peccati disponentem ad iustitiam esse actum naturalem? quod si supernaturalis est, vnde sequitur, eum qui in aliquo casu illam, vt sufficientem dispositionem admittit, concedere iustificationem absque supernaturalibus actibus? Addit, quia actus supernaturales omnium primi sunt fides, & dilectio. At hoc falsum est quoad posteriorem partem, nec illam docent Patres, sed contrariam, nam prior est timor, & prior est spes, qui actus supernaturales sunt, vtrumque enim ex Concilio Tridentino sumitur. Et licet verum sit, comparatione facta ad detestationem, dilectionem esse natura sua priorem, non tamen est id ita necessarium, vt in nullo casu oppositum contingere possit, neq; id docent Patres, neque probabili ratione suadetur: illas ergo faciles exaggerationes contemnimus.

19. *De noua vita proposito.* Tertius actus à Concilio Tridentino traditus est propositum nouæ vitæ, seu seruandi in posterum mandata. De quo actu, quod sit optimus, & congruentissima dispositio ad mutationem, quæ in iustificatione fit, & ad vitam nouam instituendam, per se notius est, quam vt probatione indigeat. Item non est dubium, quin aliquo modo sit necessarius, nam in efficaci amore Dei, & in odio peccati absoluto virtute includitur. An vero sit necessarius, etiam vt esse potest specialis actus ab amore, & detestatione distinctus? ab auctoribus controuertitur. *Resolutio.* Veruntamen eodem modo iudicandum est de hoc actu, ac de præteritis: per se enim necessarius est, si memoriæ obiectum eius occurrat, fieri tamen potest in casu, vt implicite aliis contentus sufficiat, vt in dicto 4. tom. disput. 4. sect. 3. neque nunc aliquid occurrit.

Quod vero Concilium addit de voto, seu proposito recipiendi sacramentum baptismi, vel pœnitentiæ, iuxta conditionem peccatoris multo certius est, sufficere posse votum implicitum in generali proposito seruandi mandata, vt si baptismus ignoretur, vel non actu cogitetur, nec obligatio confitendi practice memoriæ occurrat, quia non instat pro tunc, sed tempus habet determinatum ex præcepto. De qua re in eodem tomo. 4. tractando de baptismo, & de confessione late dictum est. *De voto baptismi.*

Posset autem quis interrogare, an Concilium omnes dispositiones ad gratiam, tam proximas, quam remotas, enumerauerit, vel præter illas sint aliæ? Et ratio dubii est, quia Patres solent alias addere, vt orationem, humilitatem, eleemosynam, & similes, vt colligi potest ex Augustino epist. 105. dicente. *Nec quisquam iustificatur, nisi gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum, non solum remissio..e peccatorum, sed prius infusione fidei, & timoris Dei, impertito simul orationis affectu, & effectu,* & ex aliis, quæ tetigi in tom. 4. 3. partis disput. 9. sect. 1. & tradit Vega libro sexto in Tridentinum capit. 38. Dicendum autem est breuiter, ad dispositionem vltimam tantum illa quatuor requiri, quæ Concilium Tridentin. sess. 6. can. 3. enumerauit, *credere, sperare, diligere, & pœnitere sicut oportet*: nam si plura essent necessaria, certe Concilium non omitteret. Item quia per illos actus, & intellectus sufficienter eleuatur in Deum, & voluntas sufficienter conuertitur in Deum, & auertitur à peccato, sub dilectione autem, & pœnitentia propositum nouæ vitæ subintelligendum est, vt ipsum Concilium explicauit. Dispositiones autem remotæ possunt fortasse multiplicari, Concilium autem eas numerauit, quæ & magis directe, & frequentius, attenta hominis conditione, ad vltimam dispositionem inducunt. Vnde alii actus dici possunt dispositiones remotissimæ, vel generalia remedia ad omnem bonam operationem, vt oratio, humilitas, &c. vt latius in citato loco tom. 4. dixi. 20. *Dubium.* *Decisio.*

CAPVT XXI.

Communibus obiectionibus hæreticorum contra dispositionem vltimam ad iustitiam satisfit.

Explicata Catholica doctrina, argumentis, quibus ab hæreticis impugnatur, satisfacere necesse est, quæ partim in testimoniis Scripturæ, partim in aliquibus Augustini locutionibus fundantur. Ex Scripturis præcipue congerunt illa, in quibus salus, id est, iustificatio, fidei tribuitur. Et primo ex Euangelio referuntur plurima loca, in quibus Christus testatur propter fidem salutem tribuere, vt Matthæ. 9. *Videns Iesus fidem illorum dixit paralytico: Confide fili, remittuntur tibi peccata tua.* Nam in prioribus verbis non dixit Euangelista, *Videns Iesus opera eorum, sed videns fidem illorum,* & in posterioribus solam fiduciam à paralytico Christus postulauit, & paulo inferius mulieri, quam à profluuio sanguinis sanauerat, dixit: *Fides tua te saluam fecit.* Et similia verba dixit Magdalenæ cum ei peccata remisisset Luc. 7. & ca. 17. cum ad vnum ex leprosis, qui post sanitatem ab eo acceptam, ad eundem reuersus est, dixit: *Fides tua te saluum fecit,* quod tam de interna, quam de externa salute intellexisse videtur, vtramque enim illi contulerat. Et simili modo dixit cœco Luc. decimo octauo. *Respice, fides tua te saluum fecit,* de quo statim dicitur: *Et confestim vidit, & sequebatur eum, magnificans Deum.* Quod si quis respondeat, his locis nominari fidem, non vero alia excludi, contra hoc instant in primis, quia Luc. 8. expresse addidit exclusiuam, dicens Iairo, cuius filia mortua fuerat, *Noli timere, crede tantum, & salua erit.* Deinde instant testimoniis, quibus significatur, 1. *Obiectio 1. ex Scriptura.* *Responsio.* *Instatur.*

catur, fidem esse formam iustificantem, & dantem spiritualem vitam, vt in illo: *Iustus ex fide viuit.* Abac. 2. Rom. 1. Hebr. 10. Et simile est illud Roman. 5. *Iustificati ex fide pacem habeamus, &c.* & illud 1. Ioann. 3. *Qui credit in filium Dei in se,* vtique quod & ipse sit filius. Deinde addunt testimonia, in quibus omnes credentes iusti dicuntur, seu ex Deo nati, vt ad Roman. 1. vbi de Euangelio ait Paulus: Virtus est in salutem omni credenti, & addit. *Iustitia enim Dei in eo reuelatur ex fide in fidem.* Vnde 1. Ioann. 5. dicitur. *Omnis, qui credit, quoniam Iesus est Christus, ex Deo natus est.* Actor. 10. *Remissionem peccatorum accipere omnes, qui credunt in eum,* & cap. 13. ait Paulus, *In hoc* (scilicet Christo) *omnis, qui credit, iustificatur.* His addi possunt difficiliora loca, in quibus Paulus ita tribuit fidei iustificationem, vt expresse opera excludat, quæ peculiari tractatione indigent, quam capite sequenti instituemus.

2. *Testimonia Patrum obiectio. 2.* Secundo inducunt Patrum testimonia dicentium solam fidem iustificare. Origen. ad Roman. 3. Hilar. can. 8. in Matth. Basil. homil. 22. de Humilit. Ambro. in 3. 4. & 9. caput ad Roman. & serm. 45. de Bono latrone. De quo etiam allegatur Chrysostom. homil. de Fide, & lege nat. dicens. *Nullus sine fide vitam habuit, latro credidit tantum, & iustificatus est,* & in epist. ad Tit. homil. 3. *Si credis fidei* (ait) *cur alia infers, quasi fides non sufficiat iustificare sola.* Tandem, vt alios omittam, addunt (quod mirabile est) Bernardum, & Augustinum: nam Bernard. epist. 77. dicit, solam fidem interdum sufficere ad salutem, & serm. 22. in Cantic. ait, iustificatum per solam fidem habere pacem apud Deum, Augustinus vero lib. 83. Quæstion. q. 76. eum, qui credit, & statim ab hac vita discedit, saluari dicit per fidem sine operibus, quia præcedentia non fuere meritoria, & sequentia habere non permittitur. Allegatur etiam in libr. 1. contra duas epist. Pelag. c. 21. quia dicit, neminem saluum fuisse vnquam, nisi per fidem mediatoris. Sed hæc, & similia loca non faciunt ad causam, quia non dicit, per illam solam, sed dicit, illam semper fuisse necessariam.

3. *Obiicitur ratio.* Tertio addi potest ratio præcipua, quam hæretici ex aliis suis erroribus conficiunt, quia homo non iustificatur per propriam inhærentem iustitiam, sed per externam Christi apprehensam, vt sibi imputatam, sed hanc iustitiam Christi & imputationem eius sola fides apprehendit, credendo illam, seu magna fiducia illam, vt propriam, reputando, ergo. Alia ratio fundata in Paulo est, quia gratis iustificamur Roman. 3. *Iustificati gratis per gratiam ipsius,* ergo nulla dispositio ad iustificationem ex parte nostra præcedit, aut postulatur, alias intuitu illius daretur iustitia, & remissio peccatorũ, & cõsequenter non gratis, iuxta aliud principium Pauli, *Si gratia, iam non ex operibus* Roman. 11. Vltimo addi potest ratio fundata in alia doctrina Augustini, quod *bona opera non præcedunt iustificandum, sed sequuntur iustificatum,* vt ait libro de fide & operib. cap. 4. quod necesse est intelligi maxime de operibus pietatis, quæ ad iustitiam conducant: ergo non potest peccator facere opera, quibus se ad iustitiam disponat, quia deberent esse opera pietatis, & antecedentia gratiam, quod esse non potest secundum Augustinum. Vnde in q. 2. lib. 1. ad Simplician. aperte pronuntiat: *Nemo propterea bene operatur, vt gratiam accipiat, sed quia gratiam recipit,* & lib. 1. contra duas epist. Pelag. cap. 2. *Non viuunt* (inquit) *homines bene, nisi prius facti sint filii Dei.* Similia habet libr. de Spirit. & liter. cap. 26. & enarrat. in Psalm. 110. & serm. 26. in Psal. 118.

4. *Solutio generalis Scripturæ.* Circa priora Scripturæ testimonia in primis dicimus, inepte, & tumultuario ab eis allegari, propter tria præcipue. Primo quia ipsi iustificationem tribuunt cuidam speciali fidei, vt supra visum est, & omnia illa testimonia allegant, ac si de illa fide loquerentur, cum tamen in nullo illorum de illa sua fide sermo sit. Secundo quia omnia æque congerunt, ac si in eodem sensu, & in ordine ad eundem effectum iustificationis loquerentur, cum tamen in pluribus eorum non sit mentio de iustificatione, nec de fide, quæ iustificat, vel quatenus iustificat. Tertio, quia si loca Scripturæ, vnde illa testimonia sunt excerpta, integre legantur, & considerentur, ex his euidenter constat, solam fidem ad iustificationem non sufficere, ac subinde longe in alio sensu Scripturam de fide loqui, quam ipsi fingant, quæ omnia per singula loca discurrendo, facile ostendemus.

5. *Matt. 9. ponitur.* Et in primis in verbis illis Matth. 9. *Videns Iesus fidem illorum,* non est sermo de fide ipsiusmet paralytici, sed de fide illorum, qui per tegulas illum induxerant, vt ex contextu Euangelistarum constat: nam Marcus cap. 2. prius refert, quatuor fuisse portantes paralyticum, & de illis dicit: *Patefacientes submiserunt grabatum,* & statim addit: *Videns Iesus fidem illorum,* & ita exponunt Chrysostom. homil. 32. in Matth. Ambros. Luc. 5. Cyrillus Hierosolym. catechef. 5. ergo ibi neque est sermo de fide speciali, quæ tantum esse dicitur de propria iustitia, non de iustitia alterius, neque est sermo de fide, quæ sola sufficiat ad iustificationem alterius, præsertim adulti. In illis ergo verbis sermo est de fide, qua illi homines credebant, posse Christum salutem illi homini dare, quæ erat fides catholica, & fortasse in illis hominibus erat cum speciali perfectione, & fiducia, quæ ad impetrandum miraculum posset sufficere. Sic enim etiam Marci. 9. Patri, qui filii liberationem à vexatione dæmonis postulabat, dixit Dominus. *Si potes credere, omnia possibilia sunt credenti,* vbi de signis, & operibus mirabilibus euidenter est sermo, ac adeo non de fide filii, qui liberandus erat, sed de fide patris, qui filii incolumitatem petebat. Vnde non dicuntur omnia possibilia credenti, quia fides illa faciat, sed quia illa impetrare valet. *Est autem considerandum, efficaciam impetrandi principaliter fidei attribui, quia per fidem habet homo notitiam omnipotentiæ diuinæ, & misericordiæ, ex quibus oratio impetrat, quod petit,* vt dixit D. Thomas. 2. 2. quæst. 83. art. 15. ad 3. & ideo merito dixit Euangelista, *Videns Iesus fidem illorum,* neque charitatis meminit, vel quia non oportet semper omnia commemorare, sed id, quod ad rem maxime spectat, vel etiam quia charitas non est ad impetrandum necessaria, nam etiam peccatores orando possunt impetrare. & nihilominus licet sola fides nominata sit, non excluduntur alia, nec est sermo de fide torpente, & otiosa, sed de fide operante pie aliquo modo, scilicet, petendo legitime, & Christo paralyticum cum magna fiducia præsentando.

Peccatores orando impetrant.

6. *Declaratur.* In verbis autem, quæ Christus dixit paralytico, *Confide fili,* perfectionem spei ab eo postulauit, vt exposuit Concilium Trident. sess. 6. cap. 6. nam cum ille corporis sanitatem quæreret, volens Christus perfectius, & (vt ita dicam) radicitus illum sanare, ad maius beneficium remissionis peccatorum sperandum, animum eius erexit. Vnde ibi non postulauit Christus à paralytico specialem fidem de propria iustitia, quia neque eam habebat, neque apprehendere poterat iustitiam Christi, vt sibi imputatam, cum nihil de hoc audisset, sed postulauit spem futuri beneficii, quod ab ipso recepturus erat, sed præter fidem postulauit spem, neque aliam pœnitentiæ dispositionem exclusit, licet illam non expresserit, sed talem fiduciam postularet, qua speraret, omnia necessaria ad remissionem peccatorum esse recepturum. Vnde verisimile est, cum Christus illi homini dixit: *Confide,* simul interius ad memoriam peccatorum, & detestationem eorum illum excitasse, vel saltem cum adiunxit: *Remittuntur tibi peccata tua,* simul aliquem pœnitentiæ motum illi inspirasse: & potuit quidem Christus cum solo motu fidei, & spei peccata dimittere, quod si id fecit, non de ea re legem statuit, sed potius in ordinaria lege dispensauit, & miraculoso modo peccata remisit. Non est tamen id asserendum, quia verba non cogunt, nec miracula non necessaria,

ria, nec vtilia ſine maiori fundamento credenda ſunt.

Præterea verba illa: *Fides tua te ſaluam fecit*, non ſemel, neque ſemper eidem perſonæ, atque adeo non ideo dicta non ſunt in eodem ſenſu, & in nullo ad cauſam præſentem faciunt. Nam Matth. 9. Luc. 8. & Marc. 5. dixit Chriſtus illa verba ad fœminam, quæ ipſum tetigerat, & ſanitatem à profluxu ſanguinis conſequuta fuerat. Volens autem Chriſtus tam illam, quam circumſtantem turbam docere, qua via, & modo ſanitatem conſequuta fuerat, circumſpiciebat, vt videret illam, & poſtquam illa procidit ad pedes eius, dixit illi: *Fides tua.* Ex quo contextu euidens eſt, non loqui Chriſtum de fide ſpeciali propriæ iuſtitiæ, ſed de fide, qua credebat Chriſtum eſſe potentem, & miſericordem ad ſanandam illam. Vnde intra ſe dicebat: *Si tetigero fimbriam veſtimenti eius, ſalua ero.* Hac ergo fide tetigit Chriſtum, & de eadem dixit Chriſtus: *Fides tua te ſaluam fecit.* Vnde fides illius mulieris catholica fuit, & perfectionem habuit fidei miraculorum. Vnde etiam manifeſtum eſt, ibi per ſe, & formaliter non eſſe ſermonem de effectu fidei quoad internam iuſtitiam, & remiſsionem peccatorum, quia de hoc ibi non agitur, ſed de ſanitate corporali, fuit ergo illa proprie fides impetrans, non iuſtificans. Quod ſi forte illa mulier etiam animæ ſanitatem conſequuta eſt, vt pie credi poteſt, licet ibi non dicatur, ad id quidem illa eadem fides deſeruire potuit, cum eſſet fides infuſa, & catholica de Chriſti omnipotentia, tamen inde colligi non poteſt, ſolam fidem ſine alia diſpoſitione internam iuſtitiam fuiſſe operatam, ſed potius ſicut illa fœmina non eſt conſequuta ſanitatem corporis ſola fide, ſed fide ſimul operante, & mouente, vt ad Chriſtum accederet, dicens: *Si tetigero, &c.* ita ſi eadem fide intus iuſtificata eſt, credendum omnino eſt, non fide otioſa, ſed operante interius conuerſionem ad Deum iuſtificatam fuiſſe. Vnde cum Chriſtus dixerit. *Fides tua te ſaluam fecit*, quoad corporis ſanitatem non poteſt intelligi, fidem per ſe, & quaſi formaliter illam contuliſſe, ſed tanquam principium mouens ad impetrandam illam à Chriſto, non imputatiue tantum, aut ficte, ſed vere: ita ergo de ſanitate animæ intelligendum eſt, ſi ad illam dicta verba extendantur, vt mox videbimus. Idemque dicendum eſt de ſimilibus verbis dictis ad leproſum Luc. 17. & ad cœcum Luc. decimo octauo.

7. *Exponitur dictum Domini.*

8. *Altera illorum verborum expoſitio*

Apud Lucam autem cap. 7. illa eadem verba dicta Magdalenæ longe diuerſum ſenſum habent, nam ſine dubio propter iuſtitiam, & remiſsionem peccatorũ, quam fuerat conſequuta, dictum eſt illi: *Fides tua te ſaluam fecit.* Ad hanc enim ſalutem ſpiritualem obtinendam mulier peccatrix ad pedes Saluatoris acceſſerat. Eſt autem magna impudentia verba illa ad confirmandum errorem de ſola fide iuſtificante traducere, cum ad confutandum illum errorem ſola illa hiſtoria, & omnia verba Chriſti ibi relata, & inter ſe collata ſufficiant. Nam ex illa hiſtoria conſtat, Magdalenam non fuiſſe ſola fide cõtentam, vt remiſsionem peccatorum à Chriſto obtineret, ſed ex magno amore de peccatis doluiſſe, & vtrumq; multis ſignis, & lachrymis oſtendiſſe, ideoq; prius ſententiam protuliſſe, dicens: *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Cum ergo Chriſtus expreſsis verbis dilectioni attribuat remiſsionem peccatorum, qua impudentia audent iſti dicere, Magdalenam ſola fide fuiſſe iuſtificatam, aut ſi in illis prioribus verbis diligendi verbum pro verbo credendi poſitum dicunt, cur non potius in poſterioribus verbis fidem pro charitate poſitam eſſe dixerint: vel ſi priora verba per poſteriora corrigere audent contra infallibilẽ Chriſti veritatem, cur non potius poſteriora verba per priora catholico, & vero ſenſu interpretabuntur, nimirũ fidem viuam, & per charitatem operantem, Magdalenam ſaluam feciſſe. Vnde hoc ſolum Chriſti teſtimonium ſufficit ad explicandum omnia, quæ de fide iuſtificante loquuntur, & ſine expreſſa excluſione dicunt, fidem iuſtificare, ſufficienter enim intelliguntur de fide per charitatem operante, iuxta doctrinam Apoſtoli ad Gal. 5. quamuis aliæ ſuppetant veriſsimæ interpretationes, iuxta variorum locorum exigentiam, vt mox dicemus. Hæc igitur nunc de illis prioribus teſtimoniis ſufficiunt.

Supereſt, vt alia, in quibus particula excluſiua expreſſe, vel virtute apponitur, expendamus. Et de formali excluſiua ſolum allegatur locus Luc. 8. *Crede tantum, & ſalua erit*, ſed ineptiſsime, nam ibi non eſt ſermo de fide iuſtificante, ſed de fide miraculorum, ſeu impetratiua extraordinarii beneficii. Loquutus enim eſt Chriſtus verbis illis ad Iairum Principẽ ſynagogæ, qui prius ſalutem filiæ morientis poſcebat, Chriſtus autem illam diſtulit ſanare, vt poſſet reſuſcitare. Nam cum interim nunciatum eſſet patri, filiã eſſe mortuam, ne diffideret, Chriſtus illum præuenit dicens. *Crede tantum, & ſalua erit*: non petit ergo fidem iuſtificantem, quia (vt dicebam) hæc poſtulatur ab eo, qui iuſtificandus eſt, Chriſtus autem non poſtulat fidem puellæ reſuſcitandæ, ſed patris poſtulantis. Itẽ ille non poſtulabat filiæ iuſtificationem, ſed ſanitatem, & Chriſtus cum dicit, *Et ſalua erit*, non iuſtitiam, ſeu vitam animæ, ſed vitam, & ſalutem corporis promittit, ergo petit fidem miraculorum, ſeu miraculi impetratiuam. Denique licet promitteret ſpiritualem ſalutem filiæ, nihilominus in illa non ſolam fidẽ exigeret, vt eam iuſtificaret, neque ibi tractat de diſpoſitione in illa neceſſaria ad tale beneficium recipiendum, ſed tantum de fide neceſſaria in parente ad optinendum quod petebat, ad quem effectum poteſt interdum ſufficere ſola poſtulantis fides ratione iam dicta.

9. *Interpretatio formalis excluſiua.*

Inter teſtimonia vero, in quibus dictio excluſiua virtute contineri dicebatur, primo loco ponebantur illa, in quibus fides ponitur, vt forma iuſtificans. Ad quæ reſpondemus, nulla eſſe in Scriptura talia teſtimonia, nam potius Scriptura dicit, per charitatem fidem perfici, ac ſubinde formari ad Gal. 5. & ſine charitate nihil eſſe. 1. Corinth. 13. ſeu mortuam eſſe, Iaco. 2. & ſimilia. Teſtimonia vero, quæ ad id ſuadendum adducuntur, leuiſsima ſunt, nam in his, quæ dicunt, iuſtum ex fide viuere, vel iuſtificationem eſſe ex fide, particula, *ex*, non dicit cauſam formalem, quia nec in proprietate ſermonis dictio illa talem habet ſignificationem, nec in illis locis aliquæ ſunt circumſtantiæ, quæ cogant talem ſenſum illi affingere. Ita ergo dicitur iuſtificatio eſſe ex fide, ſicut ad Roman. 3. dicitur: *Iuſtitia Dei per fidem Ieſu Chriſti in omnes, & ſuper omnes, qui credunt in eum.* Quæ verba iuxta perpetuum Eccleſiæ ſenſum, ita expoſuit Concilium Trident. ſeſſ. 6. capit. 8. *Vt per fidem ideo iuſtificari dicamur, quia fides eſt humanæ ſalutis initium, fundamentum, & radix omnis iuſtificationis*: eodem ergo modo dicitur iuſtus ex fide viuere, tanquam ex fundamento, & radice, ſicut dicitur arbor viuere ex radice, & aqua profluere ex fonte: ſic enim omnis operatio, per quam iuſtificamur, à fide ducit initium, & in ea fundatur, & ideo merito ex fide viuere dicitur iuſtus, quia ex fide opera vitæ ſpiritualis exercet, & ſimiliter dicitur ex fide iuſtificari, quia, vt dixit Auguſtin. epiſto. 105. *Omnis iuſtificatio à fide ducit initium*, quod in ſuperioribus, præſertim in lib. tertio, late à nobis explicatum eſt.

10. *Reſpondetur ad loca, quibus dicitur contineri virtualiter particula excluſiua*

Addebantur ſecundo loco teſtimonia, quæ omnibus credentibus vitam, & ſalutem attribuunt, quod verum non eſſet, ſi fides tantum eſſet fundamentum, & radix, & non forma dans vitam, & ſalutem. Ad quæ omnia generaliter, & vno verbo reſpõdetur, vitam promitti omnibus credentibus, ſicut oportet, vtique fide viua, & operante, non otioſa, & mortua, vt docuit Iacob. ca. 2. & eleganter explicuit Auguſt. præfat. in Pſalm. 31. & lib. 83. Quæſtion. q. 76. & ſerm.

11. *Omnibus fide viua credentibus ſalus promittitur.*

& serm.53. de Tempore, vbi ait, fidei attribui salutem, *quia per ipsam salutem æternam impetramus*, & addit inferius, *Vere beatus est, qui & recte credendo bene viuit, & bene viuendo rectam fidem custodit, &c.* Ad maiorem autem veritatis ostensionem libet ad singula testimonia hoc responsum applicare. Et in primis aliquando dicuntur omnes credentes esse iusti, non actu, sed potestate. Sic enim Ioann.1. de Verbo incarnato dicitur. *Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, his, qui credunt in nomine eius.* Vbi non omnes credentes dicuntur fieri filii Dei, sed accipere potestatem, vt fiant filii Dei, quia recipiunt fidem, per quam possint impetrare iustitiam, vel quia per fidem excitantur, vt tandem in Deum conuertantur, & viuant, vel quia credentibus in Christum datur potestas recipiendi baptismum, per quem *ex Deo, & non ex sanguinibus nati sunt.* Sic etiam dixit Ioann. tertio. *Sic Deus dilexit mundum, vt filium suum vnigenitum daret, vt omnis, qui credit in ipsum non pereat, sed habeat vitam æternam.* Nam hic quidem est finis aduentus Christi, & omnes credentes illum consequi possunt, non tamen omnes assequuntur, quia non omnes volunt.

Fidelis est iustus potestate.

12. In hunc ergo modum potest optime intelligi primum testimonium Roman.1. vbi *Euangelium esse dicitur virtus omni credenti, quia in eo reuelatur iustitia ex fide,* id est, quia in eo prædicatur fides, quæ est virtus, per quam homines possunt iustificari, si velint. Sed instat Caluinus, quia ibi additur. *In eo reuelatur iustitia Dei ex fide in fidem,* & non dicitur ex fide in opera, sed ex fide in fidem, attribuendo vtique fidei tam initium, quam consummationem iustificationis. Sed est friuola obiectio. Primo quidem quia nec verba id significant, nec Patres ita exponunt, sed multis aliis modis, scilicet ex fide annunciantium in fidem credentium, vt August. de Spirit. & liter. c.11. vel ex fide venturi Christi, vel obscura veteris testamenti in fidem explicitam Christi, vel ex fide inchoata, seu mortua in fidem viuam, seu ex fide credente in fidem operantem per charitatem, vt ipse alibi dixit. Vnde iuxta hanc vltimam expositionem, quæ probabilissima mihi videtur, potius ibi significat Paulus, iustitiam Euangelicam non consistere in sola fide credente, & quasi speculatiua, sed in fide practica, & operãte. Hæc enim est iustitia, quæ in Euangelio reuelatur, dicente Christo: *Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus Sancti, docentes eos seruare omnia quæcunque mandaui vobis.* Matt. vlt.

Ad Rom.1. soluitur.

Instat hæreticus.

Impugnatur.

13. Simili modo facile responderi potest ad verba Ioannis c.5 epist.1. dicentis: *Omnis, qui credit, quoniam Iesus est Christus, ex Deo natus est,* vt sermo sit potentialis, id est, ex Deo nasci potest. Ioannes enim præcipue intendit docere, neminem posse ex Deo nasci, nisi credat Iesum esse verum Messiam, tamen hoc explicat per illam affirmationem, quia qui fundatus est in illa fide, facile potest ex Deo nasci, quod non credenti est impossibile. Vel sicut proxime dicebamus, qui credit non solum speculatiue, sed practice Iesum esse Christum, & per illum mouetur, & obedit illi, ex Deo natus est, præcipue cum illius fidem in baptismo profitetur. Præterea regula generalis est, huiusmodi affirmationes, quæ in Scriptura absolute proferuntur, posita vna conditione necessaria, non excludunt reliquas, sed potius semper subintelliguntur, ita vt sensus sit, ex Deo natus est, quantum est ex parte fidei, sicut idem Ioannes dixit cap.3. *Qui habet hanc spem sanctificat se,* vtique quantum est ex parte spei, si alia necessaria non desint. Denique intelligitur de credente fide viua, non mortua. Quod non melius, quam ex eodem Ioanne in eadem epistola probamus, tot enim sunt euidentia eius testimonia, vt incredibilis proteruia sit, nolle vnum per plura intelligere, sed potius per vnum male intellectum multa corrumpere. Ait enim Ioannes in eadem epist. cap. 2. *Qui dicit, se nosse Deum, & mandata eius non custodit, mendax est.* Et iterum. *Qui dicit, se in luce esse, & fratrem suum odit, in tenebris est vsque adhuc.* Nihil certe accommodatius contra huius temporis hæreticos dici potuit, iactant enim, se in luce manere, si credant se esse iustos, licet charitatem non habeant, quæ magna cæcitas est. Et ideo addit idem Apostolus in c.3. *Filioli nemo vos seducat, qui facit iustitiam, iustus est.* Et infra. *Omnis, qui natus est ex Deo, peccatum non facit.* Et iterum. *Qui non diligit, manet in morte,* & alia multa similia in alia epistola leguntur, quæ catholicam sententiam aperte confirmant, verumque sensum illorum verborum declarant. Denique eodem modo dicuntur in Actibus remissionẽ peccatorum accipere omnes, qui in Christum credunt, vtique si velint, vel si fidem non otiosam, sed actuosam, sicut oportet, habeant.

Ioannes ep.1.c.5 dissoluitur.

Aperte hæretici oppugnantur.

14. Ad Patres eædem responsiones adaptandæ sunt, nam eodem modo loquuntur, quo Scriptura, & tam multipliciter, tamque euidenter docent in aliis locis necessitatem aliarum dispositionum vltra fidem intellectus, vt de vero sensu vnius, vel alterius voculæ, quam in aliis locis addunt, vel omittunt, nemo prudens dubitare possit. Vt tamen, si fieri potest, proteruis etiam hoc persuadeamus, per singula obiecta breuiter discurremus. Generaliter autem pro his, qui addunt particulam, *sola,* dicimus, nunquam per illam excludere voluisse alias internas dispositiones necessarias ad iustitiã, quas aliis locis requirũt, sed aliquid aliud, quod secundũ circunstantiã loci iudicãdum est. Origenes ergo dum ait, solius fidei iustificationem sufficere posse, etiam si nihil operis fuerit cõpletum, de fide per charitatem formata loquitur, vnde solum excludit opera externa. Vtrumque patet ex eodem statim in c.4. eiusdem epistolæ ad Roma. vbi, vt supra retuli, dicit, iustitiam fide inchoari, spe erigi, charitate consummari. Et expresse adiungit. *Credentibus quidem Christo, nec tamen deponentibus veterem hominem cum actibus suis, fides non potest ad iustitiam reputari.* Similiter Hilarius canon.7. in Matth. non tantum fidem, sed etiam obseruationem præceptorum Domini ad vitam animæ postulat, cum ergo cano.8. dicit fidem solam iustificare, legi veteri fidem opponit, vt ex contextu clarum est, ideoque solam legem excludit, quæ, teste Paulo, iustificare nunquam potuit.

Vniuersim Patrum solutio.

Ad Orig.

15. Basilius autem in Constitut. Monast. capitul.16. ita scribit. *Omnibus autem rebus, priusquam ad eas aggrediamur, viam munire debet, ac præstruere ea, quæ in Deum fides est, eique comes vna spei alacritas adiungenda, qua videlicet, & fide fultas animi vires suffulciamus, & spei alacritate animo ad res honestas erectiores simus.* Et infra. *Ad perfectum virtutis cumulum vtraque coniuncta simul esse oportet, & humanum studium, & auxilium cœleste fidei opera ascitum, & comparatum.* Vbi non ponit fidem vt formam iustificantem, vel vt manum apprehendentem iustitiam, sed vt fundamentum, & principium, cui adiungit spem, quibus iustitiæ consummationem impetrari dicit, sicut etiam in libro de Spiritu Sancto capite duodecimo, in fine, dicit, *fidem perfici per baptismum, baptismum autem fundamento fidei niti. Ac præcedit* (inquit) *professio ad salutem, sequitur autem baptisma, consignans pactum nostrum,* id est, alia Spiritus Sancti dona, & virtutes infundens, quibus consummatur iustitia, & homo animo, & verbis, & opere immutatur, vt idem Basilius pluribus confirmat in regul. moralib. regul.20. Vnde in Homil. de Humilitat. per particulam, *sola,* humanam tantum iustitiam excludit. Nam cum multa dixisset contra arrogantiam in humana sapientia fundatam, adducit Paulum dicentem. *Qui gloriatur, in Domino glorietur,* & cum eodem concludit: *Perfecta gloriatio est in Deo, quando neque propter suam ipsius quis iustitiam extollitur, sed agnoscit, se quidem vera destitui iustitia, verum sola in Christo fide iustificatum esse.* Ex quo contextu aperte constat Paulino more exclusisse iustitiam humanam in humana sapientia fundatam, non supernaturalẽ iustitiam

Ad Basil.

tiam fundatam in sola fide, quam infra etiam cum Paulo vocat, *iustitiam, quæ ex Deo est in fide*, per quem loquendi modum euidenter significatur, iustitiam illam, quæ ex Deo est, aliquid vltra fidem esse, quod in fide datur, seu fundatur, & subiungit statim gloriam veram hominis siciustificati esse, vt omnia sua mortificet, futuram in Christo vitam quærat, per omnia in gratia, & dono Dei viuat, & alia, quæ prosequitur.

16. Ex Ambrosio expresse habemus, fidem solam non sufficere, nam Hebr. quarto sic inquit: *Magna quidem res est fides, & salutaris, & sine hac non est saluari possibile alicui, sed sola fides non sufficit, operari fidem per dilectionem necessarium est, & conuersari digne Deo.* Quod si quis dicat, non esse certum commentaria illa esse Ambrosii, aduertat obiectionem ex illis commentariis præcipue esse desumptam, & ex sermone non magis certi auctoris. Et tamen nos illo responso non vtimur, quia satis est, quod illa opera vel Ambrosii, vel grauis auctoris Catholici esse censeantur. Habemus tamen satis expressam fidem Ambrosii in loco indubitato. Nam libro septimo in capite decimo quarto Lucæ prope initium: *Fides* (ait) *& ratio quæritur.* Et infra. *Nec hoc tamen planum est, vt aliquis vocatus adueniat, nisi vestem habeat nuptialem, hoc est fidem habeat, & charitatem.* Et enarration. in Psalm. 61. circa illa verba. *Effundite coram illo corda vestra*, inquit. *Qui induit fidem, prius perfidiam debet exuere, euacuare cor suum ab omni labe malitiæ, vt capax fiat cor eius gratiæ spiritualis. Ideoque Apostolus ait: Renouamini spiritu mentis vestræ. Cum enim effunditur vetus malitia, noua sumitur gratia, qua vnusquisque renouatur.* Non poterat certe clarius describere modum renouationis per fidem, vel quid vltra fidem necessarium sit, declarare. Igitur in locis, quæ ex Ambrosio in epistola ad Romanos citantur, cum dicit, *solam fidem*, legem excludit, non alios actus, vel opera ab ipsa fide procedentia. Nam in capite tertio, cum dixisset, legem non potuisse iustificare, sed fidem, subdit in §. *Iustificati. Iustificati sunt gratis, quia nihil operantes, neque vicem reddentes, sola fide iustificati sunt dono Dei.* Vbi aperte excludit legem, & omnia opera antecedentia fidem, non vero donum Dei consequens fidem. Vnde in §. sequenti ita dicit, non iustificari hominem apud Deum, nisi per fidem, quod statim declarat, dicens. *Nulla faciens opera legis.* Vnde in eodem capite, §. *Hoc iuxta*, ait: *Quamuis peccatores simus, reformamur tamen per pœnitentiam*, & in §. sequenti, *Non tradit fides, quenquam peccare debere, quippe cum iudicaturum Deum prædicet, sed delinquentibus consulit, vt recuperata salute sub lege Dei viuentes iam non peccent.* Vnde licet etiam intelligere, sub nomine fidei comprehendere Ambrosium totam fidei doctrinam, quod vsitatum quidem est, ac proinde cum solam fidem nominat, non excludere actus, & opera, quæ ipsa fides Euangelica necessaria esse docet, sed quicquid extra hanc fidem additur, & præsertim legalia. Et in eodem sensu loquitur capit. quarto. Quia vero interdum videtur etiam necessitatem pœnitentiæ, & laborum excludere, aduertendum est loqui in ordine ad baptismum, & excludere non internam pœnitentiam, sed externam, & laboriosam satisfactionem. Vnde in §. *Hoc ipsum*, ita concludit. *Propheta tempus felix præuidens in Saluatoris aduentu beatos prædicat, quibus sine labore, vel aliquo opere per lauacrum remittuntur, teguntur, & non imputantur peccata.* Et in vltimo §. cum dixisset, solos fideles esse filios Dei, addit. *Pro infinita enim magnificentia sua Deus hoc donauit diligentibus se, quod sua dignum est Maiestate.* Et tandem in eodem capit. nono. §. *Saluari*, cum dixisset, decreuisse Deum *saluare homines per fidem*, ita exponit. *Quia sublatis omnibus neomeniis, & sabbatho, & circumcisione, & lege escarum, & obligationibus pecorum, sola fides posita est ad salutem*, euidenter excludens legalia, & sub fide totam Euangelicam legem comprehens.

Ad D. Ambros.

Occurritur tacitæ obiectioni.

Idem Ambros.

Denique allegatur Ambros. serm. 45. quia dixit, *suffecisse latroni ad iustitiam, Domino credidisse*, si autem hæretici fideliter agere voluissent, alia Ambrosii verba addidissent. Nam in principio illius sermonis his verbis refert quæ in præcedenti dixerat: *Meminit, fratres, vestra dilectio, me dedisse rationem, cur tantorum criminum inueteratus, & scelerum suorum confessione damnatus, paradisum in ipso patibulo potuerit promereri, &c.* At vero in præcedenti serm. 44. tanti beneficii causam exponens, sic inquit. *Primum quod iste latro deuotione fidei tam repente mutatus est, vt præsentem pœnam despiceret, ac de futura venia precaretur, & magis crederet, vtile sibi esse de æterno iudicio, quam de præsenti supplicio postulare. Reminiscens enim scelerum suorum, & pœnitudinem gerens, plus incipit dolere, quod sperat, quam sentire, quod patitur.* Hæc est ergo fides, quam latroni suffecisse in altero sequenti sermone dixit Ambrosius, & in eodem serm. 44. dixerat. *Qui propter scelera damnatus fuerat ad pœnam, propter fidem translatum esse ad gloriam*, semper intelligens actuosam fidem, non otiosam, viuam, non mortuam, vt hinc intelligatur, Patres de fide loqui more Scripturæ, & quia inter catholicos confidenter loquuntur, non semper singulas partes addere, vel explicare. Nec dubitandum est, illos sermones esse Ambrosii, nam & pietas, & stylus, & sententiarum vbertas Ambrosiana sunt, & ideo in Romana nihil in eis adnotatur, sicut in aliis, quæ apud Maximum, vel Augustinum reperiuntur, fieri solet. 17.

Locus alius S. Amb expenditur.

Iuxta hæc facile est intelligere verba Chrysostomi de eodem latrone cum dicit: *Credidit tantum, & iustificatus est.* Illa enim particula, *tantum*, non excludit internos actus comitantes, & quasi formantes fidem, vt iustificare valeat, sed excludit externa opera pœnitentiæ, satisfactionis, & aliorum mandatorum, vt statim circa Augustinum explicabimus. Alioqui enim fidem non sufficere ad salutem sine recta voluntate, frequentissime docet Chrysostomus, vt videre licet homil. 5. 25. 26. & 70. in Matth. & homil. prima ad Timot. *Non sola fide opus est, sed etiam charitate*, & in epistol. ad Roman. sæpe. Vnde in alio loco ad Titum cum dicit: *Cur alia infers?* illud relatiuum, *alia*, refert legalia, & similia superstitiosa, de quibus ibi loquebatur, illa ergo solum excludit, cum dicit, fidem iustificare solam. Vnde subiungit. *Quid legis iugo collum submittis?* Vnde recte dici potest, nomine fidei ibi totum Euangelium, eiusque præcepta intellexisse. 18.

Chrysost. verba.

Bernardus autem in eisdem locis, in quibus allegatur, euidentissime refellit hæreticam prauitatem. Nam in epistol. 77. errorem dicentem, adultos non posse saluari per baptismum in voto, si re ipsa baptismum non suscipiant, etiam ob impotentiam, elegantissime impugnat, & statim in initio impugnationis ait. *Si ante exitum resipuerit, & voluerit, & petierit baptizari, sed mortis præoccupatus articulo forte obtinere nequiuerit, dum non desit fides recta spes pia, charitas syncera, propitius sit mihi Deus, quia huic ego, ob solam aquam, si defuerit, nequaquam omnino possum desperare salutem.* Ecce fidem, quam Bernardus vt necessariam postulat. Vnde licet millies postea diceret, *sola fides*, nihil horum excludere censeri posset, sed realem baptismi susceptionem, de qua ibi disputabat. Paulo vero inferius referendo Ambrosium, dicit, *illum homini non baptizato, & mortuo fidenter de sola fide salutem præsumere*: statim vero adiungit, *& tribuere indubitanter bonæ voluntati, quod defuit facultati*, quod merito addidit, quia in tota illa oratione de Obitu Valentiniani Ambrosius nunquam tribuit soli fidei gratiam sine baptismo obtentam, sed bonæ voluntati. Allegat deinde Bernardus Augustinum libro 4. de Baptismo capit. 22. dicentem, *Non solum martyrium, sed etiam fidem, conuersionemque cordis posse supplere baptismum, si forte ad celebrandum baptismi mysterium in angustiis temporum succurri non potest.* Et iterum infra cum dixisset Bernardus, *Credens ipse sola fide posse hominem saluari*, statim addidit, 19.

Reuincit hæreticos. D. Bernar.

didit, *cum desiderio percipiendi sacramentum, si tamen pio desiderio mors anticipans, vel alia quæcunque vis inuincibilis obuiauerit.* Cum ergo inferius dicit, interdum solam fidem sufficere ad salutem, & quod sola fides fidem valet obtinere, & realem tantum susceptionem sacramenti euidenter excludit; & à fide piam voluntatis conuersionem non separat. Vnde infra iterum ait. *Si recordatus fuerit homo necdum salutis percepisse mysterium, & dolens, pœnitensque toto desiderio expetierit, & mortis celeritate assequi nequiuerit, damnabit fidelem suum Deus?* Ecce de quali fideli loquitur, vere vtique pœnitente, ita ergo loquitur de sola fide per charitatem interius operante, licet exteriori careat sacramento. Est ergo euidens, & mens Bernardi, & hæreticorum fallacia. Nec maiori fide alter locus allegatur, hæc enim sunt integra verba Bernardi: *Quisquis pro peccatis compunctus esurit, ac sitit iustitiam, credat in te, qui iustificas impium, & solam iustificatus per fidem, pacem habebit ad Deum.* Quomodo per solam fidem, si compunctionem cordis adiunctam habere supponitur? certe quia de illa fide loquitur, quæ cor contritum efficit, & particula, *sola*, excludit, vel compunctionem non fundatam in fide, vel aliorum operum absolutam necessitatem, iuxta dicta in priori testimonio. Denique catholicam in hac parte doctrinam plane, & sapienter tradit idem Bernard. sermon. 24. tractans verba illa: *Recti diligunt te.*

20. *Confundit hæreticos S. Aug. in loco allegato.*

Superest Augustinus, qui licet pro necessitate operum cum fide tam acriter pugnauerit, & contra istos hæreticos tanta antea scripserit libr. de Fide, & operib. & passim in aliis suis operibus, nihilominus propter vnum, vel aliud verbum ab hæreticis in suam sententiam trahitur. Neque solum in aliis, sed etiam in eo ipso loco, quem hæretici allegant, eos confundit. Nam ibidem ait, errasse hæreticos, qui dixerunt, saluari hominem per fidem, etiã si flagitiose viuat, eosque Apostolum non intellexisse. Respondere tamen possunt Augustinum ibi postulare opera post iustificationem, non vero ad ipsam iustificationem per fidẽ. Eos autem conuincet idem August. serm. 16. de Verb. Apostoli, dicens. *Si fidem habemus, iam aliquid habemus iustitiæ,* aliquid dicit, non totam, & rationem reddit, quia fides tantum dat credere, & dæmones credunt, & contremiscunt: vt ergo discernatur fides, & perficiatur iustitia, inquit: *Adde ergo fidei spem, & quæ spes, nisi de aliqua conscientiæ bonitate? speique ipsi adde charitatem, &c.* Et ideo sermon. 23. de Verb. Apostol. *A fide* (ait) *domus Dei credendo fundatur, sperando erigitur, diligendo perficitur.* At vero domus, seu templum Dei spirituale in iustificatione hominis ædificatur, ergo non sola fides illud consummat. Quin potius in aliis locis idem Augustinus docet, illam esse fidem otiosam, quæ per dilectionem non operatur, vt sermon. 53. de Temp. & Præfat. ad Ps 31. non esset autem otiosa, nec vacua, si iustum hominem efficeret.

21. *Dubium in verbis Aug. augetur.*

Quamuis autem hæc vera, & clara sint, non caret dubitatione, cur August. in priori loco dixerit, quosdam iustificari sine bonis operibus antecedentibus iustificationem, & interdum non permittitur habere sequentia, quia præmature moriuntur, & loquitur non solũ de infantibus (in quibus id per se notum est, quia non per propriam dispositionem iustificantur) sed etiam de adultis, in quibus id obscurum est, Quia vel Augustinus sentit, aliquos iustificari cum sola fide sine operibus concomitantibus ipsam, quod hæretici volunt, vel non recte dicit, aliquos adultos saluari sine bonis operibus: nec recte id colligit numerando antecedentia, & sequentia opera, illaque excludendo, cum omittat concomitantia opera disponẽtia ad iustitiam. Respondent aliqui, loqui Augustinũ de fide viua, quæ sine actuali operatione potest esse viua per habitualem gratiam. Sed licet habeat locum in homine iustificato in infantia, non tamen in his, qui adulti iustificantur, de quibus nunc loquimur, & Augustinus loquebatur. Alii Augustinum exponunt de operibus factis viribus propriis, quorum meritum respectu iustificationis excludere intendit. Sed licet aliis locis ita loquatur Augustinus, & ibi ita debeat intelligi quoad opera, quæ antecedunt fidem, non habet illa expositio locum quoad opera subsequentia fidem, ergo necesse est loqui generatim de bonis operibus, siue propriis viribus, siue per gratiam factis, nam opera, quæ non permittitur facere iustus morte præuentus, non sunt tantum naturæ, sed etiam gratiæ.

Prima responsio. Reiicitur.

Secunda solutio, Displicet.

22. *Tertia expositio.*

Alii ergo dicunt, loqui Augustinum de operibus mandatorum, & quæ sint in præcepto, & tantum illorum absolutam necessitatem excludere, quia fieri potest, vt aliquis adultus eo tempore iustificetur quo nec Deum actu amare, nec contritionem habere ex præcepto teneretur, & quod moriatur, priusquam tempus implendi aliquod præceptũ occurrat. Quam expositionem etiam Origeni, & Chrysostomo aliqui accommodant. Sed mihi non placet, quia non potest adultus iustificari extra sacramentum, quin præceptum dilectionis Dei, vel pœnitentiæ impleat. Nam licet fortasse pro illo momento, vel tempore tale præceptum nondum obligaret, nihilominus eius obligatio impleta manet, nam qui soluit debitum, priusquã tenetur, vere soluit, & ab obligatione liberatur, & qui summo mane diei festi Missam audit, præcepti opus facit, eiusque obligationi satisfacit, etiamsi pro illa hora nondum vrgeretur illo præcepto, & in quocũque alio præcepto affirmatiuo idem videre licet. Et ratio est, quia licet tale præceptum non pro semper obliget obligat tamen semper, & hoc satis est, vt, quoties opus eius fit, impleatur, si antea non erat impletum. Eo vel maxime, quod in casu, in quo Augustinus loquitur, necessarium erat, actum contritionis fieri eo tempore, pro quo præceptum obligabat, quia loquitur de iustificatione, quæ fit in articulo mortis adeo vicinæ, vt non permittat tempus bene operandi post iustificationem, vt in bono Latrone contigit, de quo alii loquuntur. At vero in homine antea in peccato existente pro illo articulo maxime obligat præceptũ contritionis, ergo non potest quis tunc iustificari sine omni opere præcepto, saltem interno: ergo non potest in illo sensu verum esse, hominem illum iustificari sine omni opere præcepto tam interno, quam externo.

Exploditur.

23. *Vera decisio, & mens August.*

Dico ergo, intentionem Augustini in illo loco solũ fuisse docere, quod licet opera non fuerint homini necessaria ante fidem, vt per fidem iustificaretur, quia iustitiam, & fidem gratis accepit, nihilominus indigere operibus iustis, etiam post iustificationem obtentam, vt illam non amittat. In quo doctrinam hæreticorum damnat, vt latius libro. 10. videbimus. Quia vero illa bona opera subsequentia fidem non sunt simpliciter necessaria in re, sed si fieri possint, & tempus detur, ideo addidit Augustinus, posse aliquẽ perpetuam retinere iustitiam sine operibus subsequentibus fidem, si viuere non permittatur. Vbi loquitur de operibus subsequentibus tempore, non natura, nam ad huiusmodi opera est necessaria duratio vitæ post iustificationem, non ad illa, quæ simul tempore existunt, licet sint ordine naturæ posteriora. Et certe videtur maxime loqui de operib⁹ externis, hæc enim sæpe non permittuntur fieri propter breuitatẽ vitæ, nam quoad internos actus vix potest cõtingere iustificatio tam vicina morti, vt non relinquatur breue aliquod tempus exercendi bonũ motum internũ post obtentam iustitiam, vt in bono Latrone, & similibus considerari potest. Non videtur ego Augustinus excludere actus internos, etiam tempore subsequentes iustificationem. Multo ergo minus excludit actus internos voluntatis in eodem momẽto, in quo perficitur iustificatio, imo illos supponit, cum de fide per charitatem operante aperte loquatur. Et hactenus de testimoniis Patrum.

Prima

Prima ratio hæreticorum fundatur in alio errore de iustitia imputatiua supra impugnato, vnde facile respondetur negando illud. Addere vero possumus, etiam si verum esset, iustificari hominem per Christi iustitiam sibi imputatam, gratis dici imputari potius ratione fidei, quam dilectionis, vel amoris eiusdem iustitiæ, & applicationis eius. Quia illa applicatio, vel imputatio non fit per solam apprehensionem intellectus, vt apprehensio est, nam talis apprehensio esse potest in homine non credente, ergo vel apprehenditur per iudicium, quo quis firmiter credit, sibi imputari iustitiam Christi, vel per fiduciam, qua firmiter id sperat, vtraque autem ex his valde metaphorica apprehensio est, quæ maiori ratione, & proprietate potest attribui dilectioni, & amori, quo aliquis iustitiam illam vt suam amet, vel sibi cupiat, volens sub illa, & per illam, prout potuerit, iustificari. Accedit, quod nec de fide, nec de fiducia potest dici, quod sit talis apprehensio iustitiæ natura sua, si non fundetur in aliqua institutione, & promissione Dei, vt est per se notum. Atq; ita per fidem, vel fiduciam apprehendi iustitiam nihil aliud erit, quam esse conditiones quasdam, quibus positis, ex promissione Dei iustitia Christi homini applicatur, vt propter illam ei non imputentur peccata, ergo simili ratione potuit eandem promissionem Deus facere amori, vel pœnitentiæ, ergo per hos etiam actus potuit applicari iustitia Christi. In Scriptura autem non minus, imo magis fit promissio remissionis peccatorum sub conditione dilectionis; ergo gratis tribuunt hæretici istam apprehensionem fidei, vel fiduciæ, potius, quam dilectioni. Quem discursum latius prosequitur Bellarminus libro 1. de Iustificat. capit. 16. & Valent. 2. tom. disput. 8. quæstio. 5. punct. 4 §. 1. vers. *Quarto.* Quocirca controuersia cum hæreticis de vera, vel imputata iustitia inhærente, vel intrinsecus denominante, longe diuersa est à quæstione præsenti de actibus, quibus iustitia illa, qualiscunque sit, obtinetur: & quicquid sit de iustificationis modo quoad formam, euidens est ex Scripturis, non minus esse necessariam dilectionem, & pœnitentiam, vt recipiatur, vel apprehendatur iustitia, quam fides, vel fiducia.

24. *Ad rationem primam.*

25. *Ratio secunda infirmatur.*

Ad secundam rationem ex eo sumptam, quod gratis iustificamur, respondetur, principium esse catholicum, quod in sequenti capite, & infra li. 12. late tractandum est. Nunc breuiter negamus consequentiã, sicut illam virtute negat Concilium Tridentin. sess. 6. capit. 8. vbi declarat sensum, in quo dicimur gratis iustificari nimirum, *quia nihil eorum, quæ iustificationem præcedunt, siue fides, siue opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur.* Ex quibus verbis redarguere possumus hæreticos, quia si necessitas pœnitentiæ, v. g. vel charitatis obstat, quominus iustificatio gratis fiat, obstabit etiam necessitas actus fidei, vel si fides, vel fiducia potest concurrere ad iustificationem sine merito, poterit etiam amor, vel pœnitentia. Consequentiam hanc inferius tractando de merito, latius explicaturi sumus, nunc breuiter ostenditur, quia sicut pęnitentia, vel amor est opus hominis, ita etiam & fides est opus nostrum. Nam Christus exigens fidẽ à Iudæis, dicebat illis. *Operamini, non cibum, qui perit, sed qui permanet in vitam æternam,* quod de actu credẽdi statim ipse explicuit Ioa. 6. & sicut fides est opus Dei in nobis, vt ibidem dicitur, & donum Dei, vt ait Paulus ad Phil. 1. ita etiam charitas, & pænitentia est opus, & donum Dei, vt in superioribus late probatum est, & sicut vnum ex his operibus est bonum, ita, & aliud, vel si ipsi hæretici dicunt, omnia opera nostra esse mala, idem cogentur de fide dicere. Ac proinde si vel hoc titulo, vel quocunque alio negent, actus nostros esse meritorios, profecto etiam si requirantur ad iustitiam, non impedient, quin iustificatio gratis fiat: si vero dicant esse meritorios, & ideo obstare gratuitæ iustificationi, idem illis sequeretur de actu fidei.

Redarguuntur hæretici

Vel denique si contendunt, ab actu fidei concurrente ad iustificationem, separari rationem meriti, quia antecedit, idem nos dicimus (sicut Concilium dixit) de cæteris actibus, nam antecedunt iustificationem, ergo ex eo, quod iustificatio gratis, & sine merito fiat, non magis inferri potest fieri sine necessitate pœnitentiæ, vel alterius similis dispositionis ex parte nostra, quam fidei, vel fiduciæ. Itaque euidenter conuincitur, eorum argumentum nihil magis contra nos, quam contra suam fidem vrgere. Quomodo autem illa duo componantur, iustificationem nobis dari gratis, & nihilominus non dari sine dispositionibus nostris, summatim dicitur, quia dispositiones, & sunt ex spiritu gratiæ, & non merentur iustificationem ipsam de condigno, vt postea latius dicemus.

In forma satisfit.

Vltima ratio sumebatur ex alio principio, quod homo nihil boni potest operari, prius quam iustificetur, maxime id intelligendo Theologico more, vt nunc loquimur, de bono opere conducente ad salutem, quod pietatis dicitur. At hoc principium simili modo potest contra hæreticos replicari, nam fides est opus hominis, vt ostensum est, & præcedit iustificationem saltem natura, cum secundum illos sit organum, quo illã apprehendimus, vel ergo est opus malum, & sic per malũ opus iusti efficimur, quod absurdissimum est, vel est opus bonũ, & sic falsum est illud generale principium, & quod ipsi de fide dixerint, nos de aliis dispositionibus dicemus. Respondemus ergo principiũ illud posse in se, & absolute considerari, vel prout fundatur in doctrina Augustini. Priori modo distinguendum est verbum illud, *Iustificetur.* Accipi enim potest late, vel stricte. Priori modo iustificari dici potest, qui ad iustitiam moueri incipit, quamuis ipsam iustitiam formaliter iustificantem nondum acceperit: posteriori modo dicitur quis iustificari in eo puncto, quo apud Deum fit iustus, ipsamq; formã iustitiæ infusam recipit. In priori acceptione verissime dicitur, hominem nihil boni posse operari, priusquam ex parte aliqua iustificetur, quia si opus est pium, etiam si sit primum, per illud incipit aliquo modo iustificatio, saltem remote, vt in superioribus visum est. At vero si iustificandi verbum sumatur posteriori modo pro ipsa infusione iustitiæ, per quam homo iustus constituitur, sic principium illud non est verum, nam potest homo multa pietatis opera efficere prius natura, imo & tempore, quam iustus fit, vt in superioribus late probatum est.

26. *Vltimũ argumentũ in ipsos hæreticos retorquetur.*

Distinctione vtendum

Loquendo autem de doctrina Augustini, dicimus in primis etiam in illa notissimum esse fidem antecedere iustificationem perfectam, & posteriori modo pro gratiæ infusione sumptam, nam vulgare est apud ipsum, fidem impetrare iustitiam, & remissionẽ peccatorum epist. 105 lib. de Grat. & liber. arbit. cap. 7. de Prædestinat. Sanctor. ca. 7. non posset autem aliquo modo impetrare, nisi aliquo modo præcederet, & interdum addit spem, interdum cõfessionem proprii peccati, vel orationem, vt libro 2. cont. Parmen. c. 8. agens de publicano. Igitur cum dicit, bona opera non antecedere iustificationem, necesse est, vt in alio sensu de iustificatione loquatur, quod apud ipsum inusitatum non est. Nam is, qui confitetur peccata, dicitur inchoare iustitiam lib. 4. de Baptism. ca. 21. & tract. 4. in Ioan. & in dicta epist. 105. dicit, iustificari hominem non sola remissione peccatorum, sed etiam inspiratione fidei, timoris &c. Et ita videtur loqui dicta q. 2. ad Simplician. & li. de Fide, & operib. cap. 4. nam generatim de gratia loquitur. Quod si alicubi loquitur de homine iam perfecte iusto, vel loquitur de opere iustitiæ, quod sit meritorium de cõdigno, vt plane videtur loqui in locis allegatis super Psalmos, vel loquitur non de vno, aut alio opere iustitiæ, sed de operatione iustitiæ integra cum obseruatione omnium mandatorum, & hanc dicit non esse, nisi in homine iam iusto, & ita plane loquitur in li-

27. *In doctrina Aug. soluitur superior ratio.*

bro de Spiritu, & litera, & contra duas Epistolas Pelagiani. Nihil ergo ex illo principio recte intellecto contra catholicam doctrinam inferri potest.

CAPVT XXII.

Quo sensu dicat Paulus, hominem non iustificari ex operibus, & non contradicat Iacobo dicenti, hominem ex operibus iustificari.

1. *De operibus legis ex Apo. obiectio ser-pit.* VLTima, & præcipua obiectio hæreticorum sumitur ex doctrina Pauli sæpissime negantis hominem iustificari ex operibus. Apud eum autem distinguere possumus duplicia testimonia, quædam, in quibus loquitur de operibus legis, ab aliis, in quibus generalius, & sine vlla restrictione loquitur. Prioris generis sunt hæc, ad Roman. tertio. *Ex operibus legis non iustificabitur omnis caro coram illo.* Et infra. *Arbitramur iustificari hominem per fidem sine operibus legis.* Et vt ostendat, se loqui de lege scripta, adiungit statim. *An Iudæorum Deus tantum?* quia videlicet illis tantum data fuerat lex, quam ibi, *legem factorum vocauerat*, Et similiter ad Galat. 2. ostendens, se loqui de Iudæorum lege, inquit: *Nos ex natura Iudæi, & non ex gentibus peccatores, scientes autem, quod non iustificatur homo ex operibus legis, nisi ex fide Iesu Christi, & nos in Christo Iesu credimus, vt iustificemur ex fide Christi, & non ex operibus legis: propter quod ex operibus legis non iustificabitur omnis caro coram illo. Si enim per legem iustitia, ergo gratis Christus mortuus est.* Et in cap. quinto. *Euacuati estis à Christo, qui in lege iustificamini: à gratia excidistis: non enim spiritu ex fide spem iustitiæ expectamus.* Et ad Philippens. 3. dicit, omnia legalia contemnere, *Vt Christum* (ait) *lucrifaciam, & inueniar in illo non habens meam iustitiam, quæ ex lege est, sed illam, quæ ex fide est Christi IESV, quæ ex Deo est iustitia in fide.*

2. *Absoluta Pauli testimonia obiiciuntur.* Posterioris ordinis sunt illa testimonia, in quibus Paulus absolute, & sine limitatione vlla negat, hominem iustificari ex operibus. Præcipuum est ad Roman. 4. *Si Abraham ex operibus iustificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum.* Vnde tacite subsumit, sed Abraham apud Deum gloriam habet, ergo non est ex operibus iustificatus. Vbi iam non de operibus legis, sed simpliciter de quibuscunque operibus loqui videtur. Quod magis comprobat ratio, quam subdit, sic enim argumentatur, *Ei, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum, ei autem, qui non operatur, credenti autem in eum, qui iustificat impium, reputatur fides eius ad iustitiam secundum propositum gratiæ Dei.* At vero Abraham iustificatus est, quia credidit Deo, & fides est illi reputata ad iustitiam, vt Scriptura dicit, ergo non est ex operibus iustificatus. In quo argumento maior propositio necessario de quibuscunque operibus intelligenda est, quia merces quorumcunque operum gratiam excludit, sicut idem Paulus capit. 11. eiusdem epistolæ dicit: *Si gratia, iam non ex operibus, alioqui gratia non est gratia.* Vnde ad Ephes. 3: *Gratia* (inquit) *estis saluati per fidem, & hoc non ex vobis, Dei enim donum est, non ex operibus, vt ne quis glorietur.* Quæ ratio exigit, vt excludantur omnia opera, quia de quibuscunque propriis posset quis gloriari. Ac denique quoties Paulus absolute excludit opera, omnia remouet, vt Roman. 9. *Non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei &c.* vt ponderauit Augustinus libr. de Prædestinat. Sanctor. capit. 7. Et 2. ad Timot. 1. *Vocauit nos vocatione sua sancta, non secundum opera nostra &c.* ad Tit. 1. *Non ex operibus iustitiæ, quæ fecimus nos*, & proprietas verborum id requirit, tum quia negatio vi sua omnia includit, nisi limitetur ex parte termini, cui adiungitur, tum quia sermo est doctrinalis, & ideo sine limitatione traditus vniuersali æquiualet.

2. *A priora loca Pauli:* Priora igitur loca per se, ac solitarie spectata à multis intelliguntur stricte de lege veteri quoad proprios ritus, & cœremonias eius. Et sic intellecta non habent repugnantiam cum Iacobo, ille enim nunquam his operibus legis tribuit iustificationem, neque in se habent difficultatem, quia si de præsenti tempore sit sermo, certum est hominem non solum iustificari ex illis operibus, sed potius iustitiam amittere, vel illi impedimentum apponere, si illa vt opera sunt antiquæ legis faciat. Si vero loquamur absolute de tẽpore ante datam legem, etiam est certum, illa opera non fuisse necessaria ad iustificationem, vt exemplũ Abrahæ ostendit. Idemque est de omnibus gentilibus, etiã pro tempore legis antiquæ. Si denique loquamur de tempore, pro quo illa lex durauit, & de Iudæis, qui illi sub iiciebantur, sic etiam verum est, nunquam fuisse iustificatos ex operibus legis vt illius erant, quia illa lex nihil ad perfectum adduxit, vt dicitur ad Hebræ. 7. nec per se habebat vim iustificandi, quia erat vacua, & egena, vt tom. 3. de sacrament. & li. vlt. de legibus ostensum est. Nihilominus tamen verum est, potuisse homines illam legem seruantes iustificari tum prima iustificatione habentes cum fide, & pænitentia propositum seruandi illam legem, ad quam tenebantur, tum secunda iustificatione, merendo augmentũ iustitiæ seruando legem illam, ita tamen vt neutra iustitia tunc daretur virtute legis, sed fidei nõ otiosæ, aut mortuæ, sed conuenienter ad legem ipsiusmet operantis: lex enim vetus nec fidem, nec legem connaturalem (vt sic dicam) ipsi fidei excludebat, imo in illa fundabatur. Vnde Paulus excludens dicto modo opera legis, non excludit legẽ fidei, nec opera eius. Imo nec ipsa opera, quæ lex habebat, quatenus fieri poterant, & debebant spiritu fidei Dei, & Christi. Quia vero Iudæi increduli, & Christo repugnantes, vel etiam male, & ignoranter Christum admittentes, ita in lege confidebant, ac si materiali (vt sic dicam) obseruatione ipsius, & non ex fide Christi venturi ad salutem valeret, vel etiam necessaria esset: ideo Paulus contra illos scribens, & ad sensum illorum loquens, opera legis reiicit à iustificatione, quia nec ad illam necessaria sunt, nec ex vi legis vtilia, sed tota iustificatio in spiritu fidei radicẽ habeat, & per opera fidei, vt talia sunt comparetur, seu compleatur. Si ergo illa testimonia in hoc sensu exponantur, nihil in illis habent hæretici, quod obiiciant, vt per se patet.

Difficultas vero est, an hic sensus sufficiat, & an posteriora testimonia sint ita per priora limitanda, & explicanda, vel potius priora per posteriora magis ampliandа. 4. *Dubium.* Priorem partem videtur semper sequutus Ambrosius, vel quicunque fuit auctor commentariorũ in Paulum, qui Ambrosio tribuuntur, & nonnulli alii, qui putant, sufficienter, ac generaliter exponi omnia loca Pauli, quod vbique tantum excludat opera legis sub formalitate (vt sic dicam) operum legis veteris. Et videtur hæc responsio fieri probabilis. Primo quia optime exponitur Scriptura, quædam loca per alia ita declarando, vt inconuenientia, vel errores, qui in alio sensu sequi possunt, facilius vitentur, hoc autem in illa expositione obseruatur, ergo. Secundo non est necessarium, vt in omnibus Scripturæ locis de eadẽ re loquentibus, eadem verba semper repetantur, sed interdum licet vnum, vel aliud verbum omittatur, ex aliis locis subintellectum creditur. Sic enim supra dicebamus, vt quoties Scriptura de iustificatione loquitur, & illam fidei tribuit, charitatis etiam mentionem faciat, nam ex aliis locis subintelligitur, ergo similiter licet Paulus dicens, *non ex operibus*, non semper addat *legis*, optime potest ex aliis locis subintelligi. Tertio iuuat, quod vbi prius Paulus absolute dicit, *non ex operibus*, statim illud explanat in operibus legis veteris, vt in præcipuo loco, qui est ad Romanus quarto, postquam dixit Abraham non fuisse ex operibus iustificatum, statim subiungit. *Dicimus, quia reputata est Abrahæ fides ad iustitiam. Quomodo ergo reputata est, in circumcisione, an in præputio? non in circumcisione, sed in præputio.* Vbi

statim

statim restringit sermonē ad opera legis. Quarto hoc modo facile conciliatur sententia Pauli cum Iacobo qui c.2. eodem exemplo probat *fidem sine operibus mortuam esse*, quia *Abraham ex operibus iustificatus est, offerens filium suum super altare &c.* & simile exemplum adducit de Raab meretrice, quia non loquitur de operibus legis, sed de aliis.

5. Nihilominus aliorum multorum sententia est, posteriora testimonia Pauli vniuersaliter, & vt sonant, esse intelligenda. Primo quidem, ac præcipue propter illa, quæ ponderauimus, referendo ipsa testimonia. Secundo quia per illa testimonia, non solum damnantur Iudæi fidentes de operibus legis, sed etiam Pelagiani, qui de operibus naturæ, & liberi arbitrii gloriabantur, & contra vtrosque firmatur catholica veritas, quod gratia non detur hominibus propter eorum opera, ergo necesse est, vt de quibuscunque bonis operibus intelligantur. Tertio ita videtur exponi in Concilio Arausic. can.21. *Sicut eis, qui volentes in lege iustificari, à gratia exciderunt, dicit Apostolus, si ex lege iustitia, ergo gratis Christus mortuus est, sic & his, qui gratiam, quam commendat, & percipit fides Christi, putant esse naturam, verissime dicitur, si ex natura iustitia, ergo gratis Christus mortuus &c.* In quibus verbis virtute docet Concilium, sententiam Pauli non de sola lege scripta, sed de lege naturæ, vel quacunque alia esse intelligendam, quia ratio eius vniuersalis est, & æqualiter de omnibus probat. Ac subinde indicat, ideo de operibus legis veteris veram esse illam sententiam, quia vniuersaliter etiam operibus naturalis legis vera est, & propterea Paulum indifferenter loqui nunc de operibus legis, nunc absolute de operibus. Sumptaque est hæc sententia Concilii ex Augustino libro de Grat. & liber. arbitr. capit.13. nam cum in 12. optime explicasset aliqua testimonia Pauli de operibus legis, vt factis ex adiutorio solius legis sine adiutorio fidei, & gratiæ, infert in 13. legem non esse gratiam, & adiungit. *Si autem lex non est gratia, quia vt in ipsa lex fiat, non lex adiuuat, sed gratia, nunquid natura erit gratia?* Vnde infert. *Sicut eis, qui volentes in lege iustificari &c.* vt habetur in relato canone. Deinde libro de Spirit. & liter. cap.8.13. & sequentibus optime ostendit, sub lege factorum includere Paulum præceptum. *Non concupisces*, quod morale, & perpetuum est, ac proinde voluisse Apostolum docere, non iustificari hominem per quælibet præcepta bonæ vitæ, vt præcepta sunt, sed per spiritum fidei, quæ impetrat gratiam, quibus præcepta seruentur. Idem repetit, licet aliis verbis in cap.17. & in cap.29. habet optima verba, quæ infra referam. Ita etiam intellexit Paulum Hieronym. in epistol. ad Thesiphon. circa finem Et in eadem sententia est Prosper contr. Collator. ca. 22. sic enim ex dictis testimoniis Pauli contra Semipelagianos argumentatur. Cum Paulus definiat, *quod non ex operibus legis iustificatur omnis caro, & quoniam in Christo IESV neque circumcisio, neque præputium valeat aliquid, sed noua creatura, quid iste impiam infidelium libertatem naturalibus instruit bonis, & propriis vult iustificare principiis?* Vbi aperte vult Pauli verba, *non ex operibus*, generaliter intelligenda esse. Deniq; D. Thomas in capit.3. ad Roman. lect.3. eandem sententiam supponens, longe aliter exponit illud: *Non enim est distinctio Iudæi, & Græci*, quod supra obiiciebatur. Ait enim docuisse Paulum, commune esse Iudæis, & gentibus, non per legem, aut ex operibus iustificari, sed per fidem, quia omnes peccauerunt, & egent gloria Dei. Excludit ergo Paulus cuiuscunq; legis opera. Neque obstat, quod aliquando specifice loquatur de operibus legis, tum quia non illa specialiter ponit, quia talia sunt, sed simpliciter, quia quædam opera sunt, cū eadem ratio in cæteris operibus intercedat, tum etiā, quia lex vetus in sua latitudine omnia quodammodo comprehendebat, id est, non tantum cœremonialia, & iudicialia, sed etiam moralia, quę alias ad legem naturalem de se pertinent.

Alia enodatio testimonii D. Pauli

Satisfit tacitæ obiectioni.

6. Hæc ergo sententia omnino vera censenda est, tum propter communiorem sensum Patrum, & expositorum Pauli, tum quia est valde consentanea ad totam Apostoli doctrinam, consideratis omnibus sententiis, & rationibus eius, vt illas expendimus, tum denique quia est plane necessaria, & concludit vniuersaliter, quod intendit, nimirum fidem Christi esse necessariam omnibus ad salutem, tam gentibus, quam Iudæis, & non superesse aliam viam obtinendi iustitiam Dei. Nam hinc euidenter sequitur, sicut lex vetus, vt talis erat, vim iustificandi non habuit, ita neque legem naturæ pure sumptam, vt lex erat, illam habuisse. Quapropter cum præcepta moralia de se pertineant ad legē naturæ, necesse est, vt illa etiam, vt quædam naturalia præcepta sunt, cōprehenderit Apostolus, cum dixit, non iustificari hominem, *ex operibus*, siue addiderit, *legis*, siue non addiderit. Pōderari etiam potest cum Chrysostomo, cum Paulus dicit, *Arbitramur iustificari homines per fidem sine operibus*, non dicere Iudæum, vel gentilem, sed homines, vt omnium hominum opera excludat, quod clarissime exposuit, dicens: *Ex operibus legis non iustificatur omnis caro coram illo*: ergo sicut loquitur de omni carne, ita & de omni lege.

Assertio.

7. Supposita ergo hac vera expositione, duo circa illa testimonia exponenda supersunt. Vnum est, quo sensu, accipienda sit illa negatio: *Non ex operibus*, vt non repugnet doctrinæ Catholicæ de dispositionib⁹ necessariis ad iustitiam. Aliud est, quomodo Iacobi sententia affirmans cum illa negatione Pauli sit concilianda.

Duo dubia.

8. Vt primum exponamus, reuocandum in memoriam est, quod sæpe notauimus, iustificationem interdum sumi pro tota mutatione, & progressu iustificationis à sui initio vsq; ad infusionem iustitiæ, interdū vero pro ipsa iustitiæ infusione. Quod ergo Paulus ait, iustificationem non esse ex operibus, potest ad vtramque iustificationem referri. Et quidem si referatur ad totam iustificationem, sic clarus est sensus, & non minus clara est sententiæ veritas. Quia ante totam iustificationem, id est, ante initium eius, nullū opus præcedere potest, ex quo iustificatio contingat, siue tanquam ex merito, siue perfecto, siue imperfecto, siue vt ex dispositione, vel impetratione, vt in li. 1. & 3. late ostensum est. Atq; ita sententia Pauli in hoc sensu expugnat Iudæos, & Pelagianos, ac Semipelagianos, & nullum argumentum possunt ex illa hæretici sumere contra doctrinam Catholicam. Quia dispositiones ad gratiam sanctificantem, & ad remissionem peccatorum, de quibus nos loquuti sumus, non sunt causæ aliquo ex dictis modis totius iustificationis in dicto sensu, sed supponunt aliquod principium illius non datum ex operibus, & ita tota iustificatio nullo modo est ex operibus.

Duplex acceptio iustificationis, & in prima expenditur Paulus.

9. At vero si Paulum intelligamus de iustificatione ipsa formali, & (vt ita dicam) essentiali, & indiuisibili, sic particula, *ex operibus*, significat idem, quod ex meritis de condigno. Estque expositio satis fundata in vi verborum, nam illud dicitur aliquis habere ex operibus suis, quod ex merito suo comparat, apud Deum autem non est proprium meritum, nisi quod est de condigno, & ideo illud maxime dicitur, non esse ex operibus, quod non est ex merito de condigno. Vnde è contrario illud dicitur homo absolute habere ex operibus suis, quod de condigno meretur, vt videtur loqui Iacob. capit.2. ergo contraria negatio proprie negat hoc meritum. Fauetque non parum huic expositioni Concilium Tridentin. sess.6. capit.8. vbi exponit, ideo nos dici gratis iustificari, quia neq; per fidem, neque per opera antecedentia iustificationem, gratiam promeremur. Vbi de proprio merito de condigno, & prima gratia sanctificante loqui videtur, vt communiter sentiunt Doctores, & in li.12. videbimus. Gratis autem iustificari apud Paulum idem est, quod non ex operibus, vt constat ex Roman. 11.

In secunda item enodatur.

ergo sentit Concilium, non iustificari ex operibus idem esse, quod non mereri de condigno iustificationem. Denique fauet Augustinus epist. 105. dicens. *Nulla ne sunt merita iustorum? Sunt plane, quia iusti sunt: sed vt iusti fierent, merita non fuerunt.* Vbi necesse est loqui de meritis simpliciter, & de condigno, nam in eadem epistola admittit aliquale meritum imperfectum iustificationis, vt suo loco videbimus. Et concion. 26. in Psalm. 118. cum dixisset, non posse fieri opera iustitiæ, nisi ab homine iustificato, obijcit sibi confessionem publicam, dicens. *Vnde ergo illa confessio?* & respondet. *Nondum quidem opus est iustitiæ, sed delicti improbatio*, vbi per opus iustitiæ intelligit plane opus meritorium de condigno. De his ergo operibus tacite exponit, cum dicitur iustificatio nõ esse ex operibus. Et iuxta hanc etiam expositionem cessat obiectio hæreticorum, quia licet ad infusionem iustitiæ præcedant hominis dispositiones radicatæ in fide, & ex auxilio diuino procedentes, nihilominus non sunt meritoriæ de condigno primæ gratiæ, vt in lib. 12. patebit, ideoque licet prima gratia, & remissio peccatorum dentur propter dispositiones in suo genere, nihilominus non sunt ex operibus in eo sensu, in quo Paulus loquitur.

Hæretica obiectio ruit.

10. *Obiectio contendens, Paulum nõ recte exponi*

Sed licet hæc doctrina quoad vtramque partem verissima sit, & satisfaciat obiectioni secundum se spectatæ, nihilominus non videtur satisfacere Paulo omni ex parte, quia non loquitur tantum de prima iustificatione, siue in priori, siue in posteriori sensu accepta, sed etiam de secunda iustificatione, seu augmentatione iustitiæ, quæ etiam solet iustificatio dici, vt supra notauimus ex Apocaly. vlt. *Qui iustus est, iustificetur adhuc*, & Ecclesiast. 18. *Ne verearis vsque ad mortem iustificari.* Ergo non recte exponitur Paulus de prima iustificatione. Antecedens patet, quia Paulus adducit in exemplum iustificationem Abrahæ, quando de illo dictum est, *Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad iustitiam*, Genes. 15. tunc autem iam erat iustus, vt ex cap. 12. Genes. constat. Nam licet expresse non vocetur iustus, tamen euidenter docetur habuisse fidem, & obedisse Deo, eumque per sacrificium coluisse, & cum eo familiariter egisse, multaque promisisse, & contulisse, protegendo illum ab inimicis, vnde in capit. 14. illi dixit Melchisedech: *Benedictus Abram Deo excelso, qui creauit cœlum, & terram, benedictus Deus excelsus, quo protegente hostes in manibus tuis sunt.* Quæ omnia manifeste ostendunt, non solum fuisse Abraham eo tempore iustum, sed etiam magnæ iustitiæ virum, Deoque familiariter amicum, ergo necesse est, vt verba dicta de illo in cap. 15. quod fides eius reputata est illi ad iustitiam, de secunda iustificatione intelligantur, ergo de eadem loquitur Paulus, alias non recte ex illo loco argumentum sumpsisset.

11. *Dissoluitur.*

Ad hanc difficultatem respondere nunc possemus, etiam si per se magna sit, non tamen quoad punctum, de quo tractamus, nec quoad hæreticorum obiectionem, quæ solum procedit contra dispositiones necessarias ad primam iustificationem, ad quam, vt diximus, satis est, quod vel ex nullo merito in priori sensu, vel non ex merito de condigno in posteriori sensu fiat. Quod si paulus de secunda iustificatione fuit loquutus, inde non sumetur obiectio contra primam iustificationem ex dispositionibus, sed orietur specialis obiectio contra meritum de condigno iustorum, quia videtur Paulus etiam ab Abrahamo illud excludere. Existimo tamen dubitari non posse, quin Paulus primam iustificationem in sua sententia comprehendat. Nam in dicto capit. 4. ad Roman. in confirmationem suæ doctrinæ adducit verba Psalm. 31. *Beati, quorum remissæ sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata, Beatus vir, cui non imputauit Dominus peccatum.* In quibus verbis euidenter est sermo de sola prima iustificatione, in qua peccata remittuntur, ergo etiam Paulus de illa loquitur. Et quoad hanc partem optime accommodari potest doctrina hactenus data, & contra hæreticos satisfacit. An vero Paulus etiam loquatur de secunda iustificatione, & in quo vero sensu dici possit illa non esse ex operibus, in puncto sequenti dicam.

12. *Paulus, & Iacobus in eandem doctrinam vere conspirant.*

Venio ergo ad aliud punctum de conciliatione duorum Apostolorum, certissimum enim est sententias illas non esse inter se contrarias, vt aliqui hæretici dicere tentarunt, negantes propterea epistolam canonicam Iacobi ab ipso fuisse conscriptam. Cuius contrarium, tanquam certum de fide supponimus, & supponit Augustin. libro 83. Quæstionum qu. 76. qui potius dicit, Iacobum scripsisse illam sententiam in epistola sua ad exponendum Paulum, qui male intelligebatur ab eis, qui ita Pauli dicta acceperunt, *vt putarent, cùm semel in Christum credidissent, etiam si male operarentur, & facinorose, flagitioseque viuerent, saluos esse posse per solam fidem.* Vnde infra subiungit, non magis esse Iacobum Paulo contrarium, quam Paulum sibi, qui ad Roman. 2. dicit. *Non enim auditores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur*, & similia, quæ ex Roman. 8. Galat. 5. & 1. Corint. 6. refert. Similem doctrinam habet idem Augustinus li. de Fide, & operib. cap. 14. vbi refert, etiam Petrum, Ioannem, & Iudam contra illam falsam Apostoli intelligentiam suas canonicas epistolas scripsisse. Existimatque propter obscuritatem istorum locorum Pauli dixisse Petrum in epist. 2. cap. 3. esse in epistolis Pauli quædam difficilia intellectu, quæ praui homines ad suum interitum deprauant. Et similia habet lib. Octo quæstionum ad Dulciti. quæ. 1. & Præfat. ad Psalm. 31. Cum ergo vtriusque Apostoli testimonium indubitatæ fidei sit, & in specie verborum repugnantiam continere videantur, rationem concordiæ inquirimus, quia non solum in generali, sed etiam in particulari de Abraham, & de eodem facto eius, in quo dicitur, fidem eius reputatam esse ad iustitiam, Paulus dicit, non fuisse Abraham iustificatum ex operibus, Iacobus autem ex operibus dicit, fuisse iustificatum.

Nota verit ad Ephes. 2. Non ex operibus.

13. *Modus primus Apostolos conciliandi.*

Prima ratio conciliandi hos Apostolos est, quod Paulus de prima iustificatione fuerit loquutus. Iacobus vero de secunda, seu de augmento iustitiæ. Hanc viam valde commendat Vega lib. 10. in Trident. ca. 8. Sequitur Bell. li. 4. de Iustificatio. c. 18. & quod magis est, addit ita conciliare illa loca Conci. Trid. sess. 6. c. 8. & 10. & Augustinum in locis à nobis allegatis. E andẽ sequuntur in epist. ad Rom. Adam, & Claudi. Guillial. c. 3. & 4. Tolet. annot. 13. in 3. c. & annotat. 4. in 4. Benedict. Pereir. in 3. c. 4. disp. 1. & 2. Tiletan. Apolog. pro Concilio Trid. circa cap. 10. sess. 6. Dried. de Captiuit. & redempt. gen. human. tract. 4. p. 4. cap. 1. Salmer. Roman. 3. disp. 28. & ex parte Valent. 2. tom. disput. 7. qu. 6. punct. 3. §. 3. in fine. Et suaderi potest, quia de Paulo iam ostendimus loquutum esse de prima iustificatione. Quod autem Iacobus loquatur de secunda, probari potest primo ex Concilio Trident. cap. 10. vbi cum dixisset, iustos suis operibus magis, ac magis in dies iustificari, in probationem affert verba Iacobi, *Videtis, quoniam ex operibus iustificatur homo, & non ex fide tantum*, ergo supponit, verba illa, *Iustificatur homo*, idem significare, quod in iustitia crescit, ergo ex mente Concilii de hac iustificatione loquutus est Iacobus. Secundo ex opere ipso, quod Iacobus allegat, id videtur euidens, ait enim, *Abraham pater noster nonne ex operibus iustificatus est, offerens Isaac filium suum super altare?* Manifestissimum enim est, tunc non fuisse iustificatum à peccato; nam præterea, quæ paulo antea ex Genes. ponderauimus, illud factum, quod Iacobus allegat, refertur Genes. 22. & in 15. iam fuerat illi fides reputata ad iustitiã, & in cæteris capitibus vsque ad 22. eius sanctitas commendatur. Tertio est hoc consentaneum intentioni Iacobi, disputat enim contra errorem dicentium, fidelibus non esse necessaria opera, sed fidem sufficere, ipse autem ostendit esse necessaria opera etiam iustis, ne à fide ca-

dant,

dant, & vt iustitiam augeant. Quarto ita videtur illum exponere Augustinus in dicta q. 76. ait enim Iacobum ostendere iustificatum per fidem, non posse manere iustum, si male vixerit, & hoc probare ex eo, quod fidem Abrahæ (vtique iam iustificati) opera consequuta sunt. Et in alio loco de fide, & operibus c. 14. dicit, *Opera iustitiæ sequi hominem iustificatum, non præcedere iustificandum.*

14. *Vna vrget difficultas hanc sententiam.* Hæc sententia vnam difficultatem patitur. Quia si dicat, ita Iacobum Apostolum loqui de sola iustificatione secunda, seu augmento iustitiæ; nec id satis argumenta facta cogunt, & ex textu Iacobi videtur posse impugnari. Prior pars patet quia Concilium Triden. allegando locum Pauli pro secunda iustificatione, sensit quidem Iacobum de illa esse loquutum, non tamen exclusit aliam, nec vnum ex alio sequitur. Et similiter Iacobus vtens exemplo secundæ iustificationis Abrahæ, non addidit, nec insinuauit exclusionem. Et similiter ad intentionem eius satis erat, ostendere, præter fidem necessaria esse opera ad iustitiam sine conseruandam, siue obtinendam; ergo recte loqui potuit de iustificatione abstrahendo ab vtraque, nec Augustinus id illi tribuit, sed tantum quod loquatur de operibus quæ fidem sequuntur. Posterior pars probatur, quia Iacobus inducit aliud exemplum de Rahab meretrice, quia de illa non legimus fuisse iustificatam ante aduentum exploratorum; ergo non est, cur de meretrice id asseramus. Vnde etiam Bellarminus supra arguens contra Caluinum dicentē, verbum iustificandi significare apud Iacobum declarationem iustitiæ, non collationē, hoc vtitur argumēto, quod cum esset meretrix, non potuit iusta declarari. *sed vere iustificata est* (inquit) *id est, ex infideli fidelis, ex meretrice iusta facta est.* Idem dicimus de Paulo, nam si illa sententia dicat, ipsum Iacobum loquutum esse de sola prima iustificatione, videtur aperte impugnari exemplo Abrahæ, quod adducit, vt iam dictum est. Si vero de vtroque Apostolo dicatur ita loqui de vna iustificatione, vt aliam non excludat. Sic non poterunt conciliari ex diuersa significatione verbi iustificandi, cum probatum sit, ab vtroque sumptum esse abstracte, vt vtramque iustificationem amplectatur.

15. *Quorundum solutio.* Ad hanc difficultatem ex mente dictorum auctorum responderi potest, dicendo, & Iacobum de sola secunda iustificatione, & Paulum de sola prima in suis conclusionibus (vt sic dicam) fuisse loquutos, licet in probationibus exempla aliarum iustificationum adduxerint. Hoc in Iacobo facile defenditur. quia etiam secundum exemplum de secunda iustificatione optime intelligitur, nam verisimillimum est, quando Rahab nuntios suscepit, & alia via eiecit, iam fuisse iustificatam à peccatis, & vocari meretricem, quia talis antea fuerat, & fortasse in populo talis esse credebatur, non quia coram Deo in illo statu, vel peccato adhuc permaneret. *Illius comprobatio.* Suadetur hoc, quia cum recepit exploratores iam credebat in verum Deum, eiusque timorem conceperat: sic enim ad illos introeūtes loquuta est Iosue 2. *Noui, quod Dominus tradiderit vobis terram, etenim irruit in nos terror vester, & elanguerunt omnes habitatores terræ. Audiuimus, quod Dominus siccauerit aquas maris Rubri, &c.* Et cum narrasset mirabilia, quę, & antea, & tunc esset operatus cum populo suo concludit. *Et hoc audientes pertimuimus, & elanguit cor nostrum, nec remansit in nobis spiritus ad introitum vestrum, Dominus enim Deus vester, ipse est in cœlo sursum, & in terra deorsum,* Ex quibus verbis euidenter constat, illā fuisse fidelem, cum illa dicebat. Est etiam multo credibilius, illam fidem non tunc primo concepisse, sed habuisse illam antequā exploratores ad illam venirent, quia semper de præterito loquitur: *Noui, quod Dominus, &c. Audiuimus, quod siccauerit, &c. Et hoc audientes pertimuimus,* &c. Et ita Paulus ad Hebr. 11. dicit, fide liberatam esse excipiens, *exploratores cum pace,* significās iam habuisse fidem, cum illos excepit, & ex fide id fecisse. Et idem significat Iacobus, cum dicit, *Fide iustificata est excipiens nuncios, &c.* cum ergo illos excepit, per fidem operata est: hoc enim modo conducit exemplum ad probandum, non sufficere fidem, nisi operetur, quod Iacobus intendebat.

16. *Magis declaratur.* Quod autem illa fides esset tunc iam viua, & non mortua, inprimis videtur esse sententia Chrysostom. homil. 3. de Pœnitent. dicentis: *Non solum dilectione* (scilicet in proximum) *sed etiam fide præuia, atque in Deum dispositione salutem consequitur.* Et inferius declarat, concepisse prius veram pœnitentiam, quin etiam vocat illam *pœnitentiæ doctorem,* sentit ergo iam fuisse iustificatam. Secundo idem sentit Nazianz. orat. 16. dicens, Rahab non excepisse in domum suam exploratores animo meretricio, vt eos in malum induceret, sed studio hospitalitatis, quod illi (inquit) *& laudi, & saluti fuit.* Id nobis significat Paulus ad Heb. 11. dum eam numerat inter iustos, qui per fidem viuam operando, aliquid mirum operati sunt, vel singulare aliquod beneficium à Deo obtinuerunt. Quarto homo non iustificatur apud Deum proxime, & immediate per opera misericordiæ à fide mortua procedentia; ergo si Rahab recepisset exploratores ex sola fide mortua, non posset cum fundamento dici illam fuisse iustificatam, id est, remissionem peccatorum consequutam ex concipiendo nuncios, quia illud solum erat quoddam opus misericordiæ, non tamen erat per se dispositio ad iustitiam. *Effugium nihil valet.* Quod si quis dicat, per illud opus impetrasse dispositionem ad iustitiam, & ideo illi tribui, sicut solet eleemosynæ tribui remissio peccatorum; profecto, licet hoc potuerit contingere, non videtur ad mentem Iacobi, quia de immediata quadam iustificatione, & omnino certa ex vi operis, vt procedentis à tali fide, loqui videtur. Alius autem modus iustificationis per impetrationem dispositionis remotæ, aut operis de se mortui est de se valde incertus; nec est cur dicamus, diuino instinctu id innotuisse Iacobo, sed verisimilius est, illum supposuisse, Rahab fuisse operatam ex fide viua, & veterem historiam Iosue ita intellexisse. Atque hoc iudicium mihi probabilissimum videtur. Veruntamen etiam si daremus, Rahab tunc fuisse primo iustificatam, nihilominus sustinere facile possumus loqui Iacobum in assertione sua de secunda iustificatione, vsum autem esse illo exemplo, etiam de prima intellecto, vt quasi argumento à fortiori illo suam sententiam confirmaret. Nam si fides mortua bene operans potuit impetrare iustitiam fœminæ meretrici, multo magis fides per charitatem operans. magis, ac magis hominem iustificabit.

17. *Diuersitas inter vtrunque Apostolum, atque inter eorum allegationem, historiamque Genesis.* Circa sententiam Pauli, licet sustineamus, illum de sola prima iustificatione loquutum fuisse, cum dixit, non iustificari hominem ex operibus, nihilominus dubitandum non est, quin verba illa, quæ de Abraham allegat: *Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad iustitiam,* de secunda iustificatione sint accipienda. Prius autem quam exponamus, quomodo ab illis sumat argumentum, alia diuersitas non solum inter Paulum, & Iacobum, sed etiam inter vtriusque allegationem, & historiam Genesis explicāda est. Nam Paulus iuxta dictam expositionem refert illa, tanquam dicta de prima iustificatione, Iacobus vero eadem refert, tanquam dicta de tertia iustificatione (vt sic rem explicem) cum illa dicta fuerint de secunda. Nam illa referuntur dicta quando Deus Abrahę promisit successionem ex Isaac, & ille credidit Genes. 15. Prima vero iustificatio Abrahæ iam præcesserat ab eo saltem tempore, quo Abrahā credidit Deo ipsum vocanti Genes. 12. vbi Scriptura non refert illa verba, tanquam dicta de primo tempore, in quo Abrahā ita cœpit credere Deo, vt eius fides reputata illi fuerit ad primam iustificationem. E contrario vero post illud opus magnæ fidei Abrahæ, quod Gen. 15. refertur, narratur aliud insignius de voluntate sacrificandi filium ex obedienti fide Genes. 22. Ibi tamen non dicit Scriptura Abrahæ fidem reputatam esse illi ad iustitiam, & ta-

& tamen Iacobus referendo illud opus Abrahæ, addit, *Et suppleta est Scriptura, dicens : Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad iustitiam.* Et licet.1. Machab. 2. dicatur: *Abraham nonne in tentatione inuentus est fidelis, & reputatum est ei ad iustitiam?* tamen Iacobus non ad illa verba, sed ad alia Genesis formaliter respicit quamuis illa non alleget, vt dicta de illa tertia iustificatione (sic enim illam ad rem breuiter explicandam, vocamus) sed ea commemorat, vt in illa etiam, ac maxime completa, quia in illo opere quasi consummata est iustitia, non per fidem otiosam, sed per fidem operantem, sic enim ait Iacobus. *Vides, quoniam fides cooperabatur operibus illius, & ex operibus fides consummata est.* Et adiungit : *Et suppleta est Scriptura dicens: Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad iustitiam.* Vbi non dicit, & ideo dixit Scriptura, vel quid simile, sed inquit : *Suppleta est Scriptura*, id est, id, quod alibi Scriptura dixit, ibi etiam suppletum, seu impeltum est, vel suppleri dicitur, quia licet ibi verba non referantur, facto continentur. Quod etiam in libro Machabeorum indicatum est. Ad eum itaque modum responderi potest ad Paulum, licet ageret de prima iustificatione induxisse illa verba, quæ de secunda fuerant dicta, quia in illa etiam fuerant impleta, & in illa possunt suppleri, vt sic dicam. Cur enim non potuit Paulus illa verba præcedenti iustificationi accommodare, sicut Iacobus fecit? Atque ita respondet Toletus ibi, estque probabilis responsio, sed non adducit probationem, vt non videatur voluntaria. Et præterea non videtur esse par ratio de loco Iacobi, & Pauli, nam Iacobus loquitur de iustificatione Abrahæ iam iustificati ex operibus, qualis etiam fuerat illa, de qua illa verba dicta fuerant, & ita optima, & necessaria est accommodatio. At si Paulus loquitur de prima iustificatione (vt supponitur) accommodat illa verba ad opera fidei hominis nondum iustificati, de quo minor ratio esse videtur, & ita non videtur efficax testimonium ab illo
8. adductum.

Mens Pauli fit plana, & non dissonat à Iacobi sententia.

Addendum igitur est, Paulum afferre illa verba, vt dicta fuere de quadam secunda iustificatione Abrahæ, non accommodando illa ad primam, sed ex illis argumentando, & à fortiori colligendo, tam Abrahamum, quam quenlibet alium hominem non iustificari, etiam prima iustificatione, ex iustitia suorum operum, sed necessariam esse, vt iustificetur ex fide. Vt autem ostendatur illatio, supponendum est, cum Paulus loquitur de iustificatione ex operibus, intelligere iustificationem ex merito operum, quod in fide non fundetur. Vnde recte colligit, si Abraham etiam in secunda iustificatione non potuit hoc modo iustificari ex operibus, multo minus, vel ipsum, vel aliquem posse primam iustitiam ex operibus consequi. Probatur, quia plus multo est, fieri ex non iusto iustum, quam ex iusto fieri iustiorem, si ergo Abraham non potuit iustificari hoc posteriori modo, nisi per fidem, multo minus potest quis priori modo iustificari. Accedit, quod Paulus facit vim in verbo, *Et reputatum est illi*, ideoque illud iterum repetit: *Dicimus enim quia reputata est Abrahæ fides ad iustitiam*, & addit simile verbum ex Psalm.31. *Beatus vir, cui non imputauit Dominus peccatum*, quia in illo, vt supra ponderauimus, denotatur acceptatio aliqua gratuita, quæ non nititur in solo labore operantis, sed aliquid gratiæ, condonationis, vel liberalitatis habet. Vnde augetur illatio facta, nam fides ipsa in homine etiam iusto nō iustificat ex vi operis humani, sed ex vi gratiæ, ergo multo minus potest ipsa prima iustitia esse ex operibus humanis, sed ex fide. Vel aliter etiam secunda iustificatio est aliquo modo gratia, vt per verbum, *reputatum est*, significatur, vt ponderauimus, ergo fundatur in priori gratia, & non in prioribus operibus, ergo multo magis ipsa gratia, & iustificatio prima non potest esse ex operibus, sed per fidem. Deniq; respondent aliqui Paulum non adducere exemplum

Responsio non acceptanda.

Abrahæ, vt ostendat immediate, primam iustificationem non esse ex operibus, sed vt ostendat primam iustificationem, & beatitudinem illam, quæ tribuitur his, quibus remissa sunt peccata, non fuisse propriam circumcisionis, sed in præputio etiam inuentam esse. Nam Abraham iustitiæ laudem assequutus est, & multo magis remissionem peccatorum. Sed hæc responsio, vel in præcedentem reuocanda est, vel non est acceptanda, quia Paulus re vera voluit, illo exemplo probare iustificationem gratia, sine operibus humanis. Sic ergo licet Pauli intentio directa esset ostendere, primam iustificationem non esse ex operibus, optime ad id confirmandum sententiam dictam de secunda iustificatione Abrahæ afferre potuit. Atque ita sententia Pauli nihil dissonat à sententia Iacobi, nam etiam Iacobus expendit Abrahamum fuisse iustificatum ex operibus, quia fides cooperabatur illius operibus. Soluitur etiam facile obiectio hæreticorum, quia Paulus loquitur de operibus secundum se, & vt non fundantur in fide, sed potius fidem fundare, aut mereri reputantur, nos autem non talia opera, sed quæ ex ipsa fide sequũtur, dicimus esse ad iustificationem necessaria, imo in ipsa fide comprehendi, quia non fides otiosa, sed actuosa, & per charitatem operans iustificat.

Hæretica obiectio soluitur.

Verumtamen his non obstantibus, multi graues auctores huic interpretationi non acquiescunt, putant enim, vtrumque Apostolum loqui de vtraque iustificatione, & tam de acquisitione, quam de quocunque profectu iustitiæ. Quod de Paulo suaderi potest. Primo quia in vniuersum vult excludere omnem gloriationem hominis de propria iustificatione, ergo oportet, vt non solum à prima, sed ab omni secunda iustificatione illam excludat, per hoc autem illam excludit, quod non est ex operibus, ergo de omnibus intelligit, non esse ex operibus. Secundo quia vtriusque adducit exempla, & responsio, quæ datur ad exemplum Abrahæ, illis videtur nimis violenta, & non necessaria, cum possit simpliciori modo intelligi. Tertio, quia de illamet iustificatione Abrahæ ait Paulus, *Si Abraham ex operibus iustificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum.* De Iacobo idem probant simili fere modo, quia intentio eius fuit, fidem ad neutram iustificationem sufficere, si non aliquid operetur, & quia exempla optime ad vtramque adaptantur, nec oportet ad res incertas confugere, & quia de vtraq; habet legitimum sensum, quod Iacobus asserit. 19.

Modus dicendi exponendi Apostolos

Quo sensu supposito, ait hæc sententia Apostolos istos non esse sibi contrarios, quia de diuersis operibus loquuntur. Nam Iacobus aperte loquitur de operibus, quæ & fidem supponunt, & quibus ipsa cooperatur, nam sententia, quam assumpsit probandam, hæc est: *Fides, si non habeat opera, mortua est in semetipsa.* In qua, & fidem supponit ante opera, & opera vult aliquo modo esse ex fide. Et ideo inducendo Abrahæ exemplum, ait, *Vides quoniam fides cooperabatur operibus illius, & ex operibus fides consummata est.* Paulus autem præcipue confutat Iudæos, qui de suis operibus propriis viribus factis ita præsumebant, vt propter illa, & fidem accepisse tempore legis, & nunc ipsis solis gratiam euangelicam propter eadem opera deberi contenderent. Ad hunc autem errorem refellendum non erat necessarium excludere opera fundata in fide, & ab ipsa procedentia, sed necessarium fuit Paulo extenuare, & refutare opera antecedentia fidem, seu quæ ex fide non procedunt: hæc ergo opera tantum excludit, cum dicit, non ex operibus. Vnde quam in quibusdam locis vocat iustitiam legis, vel iustitiam operum, eandem vocat in aliis iustitiam humanam, quia in operibus humano, & non fidei spiritu factis nititur, eique opponit iustitiam fidei, sic dictam, quia per fidem comparatur, vel quia spiritu fidei fit, & eandem vocat iustitiam Christi, vel Dei, quia ex gratia Dei propter meritum Christi proue-

20. Expositio illorum dictorum ad loca Pauli & Iacobi.

prouenit. Et sic dixit de Iudæis ad Rom. 10. *Ignorantes iustitiam Dei, & suam quærentes statuere, iustitiæ Dei non sunt subiecti. Finis enim legis Christus ad iustitiam omni credenti.* Et capite 9. ait, *Gentes, quæ non sectabantur iustitiam, apprehenderunt iustitiam, iustitiam autem, quæ ex fide est.* Israel vero sectando iustitiam, in legem iustitiæ non peruenit. Quare? quia non ex fide, *sed quasi ex operibus*, ecce quomodo illam iustitiam, quam humanam vocauerat, dicens de Iudæis, quod volebant suam iustitiam statuere, hic vocat iustitiam ex operibus, vtique humanis, & sine spiritu fidei factis. Atque ita hæc loca intellexit Augustinus libr. de Spirit. & lit. cap. 29. & libr 2. contra aduersar. legis, & Prophetar. capit. 7. & sermon. 15. de Verb. Apost. & alijs locis supra citatis. Atq; ita non potest esse contrarietas inter Apostolos, cum de diuersis rebus loquantur.

21. Atque hunc concordiæ modum indicat Anselmus ad Roman. 4. & D. Thomas eandem breuiter insinuauit 1. 2. quæst. 5. artic. 7. ad 3. & quæst. 100. art. 12. & latius ad Roman. 3. & 4. Caietan. Iacob. 2. Stapleton. dicto lib. 8. de Iustificat. cap. 16. Valent. 2. tom. disput. 7. quæst. 6. punct. 3. §. 3. & in contro. libr. de Nouo discrimin. inter veterem, & nouam legem p. 1. cap. 6. & tenuerat Vega Opusc. de Iustificat. quæstio. 2. ad 1. & copiose hanc sententiam tractat, & defendit Vazq. 1. 2. disp. 210. cap. 8. alios referens auctores. Excedit tamen, dum nimium inuehitur in primam sententiam, quæ probabilissima est, & grauissima habet fundamenta. Neque hæc posterior sententia, licet etiam sit valde probabilis, caret difficultate. Propter quam censeo aliqua indigere moderatione, quam breuiter explicabo, simulque ostendam, priorem sententiam aliqua ex parte verum attigisse, ideoq; non esse tam facile refellendam. In explicatione igitur trium terminorum, quibus dicti Apostoli vtuntur, resolutio, & intelligentia huius difficultatis posita est. Primus terminus est, *iustificatio*, seu, *iustificandi* verbum, secundus est, *opera*, seu, *operibus*, tertius est particula, *ex*, cum dicitur ex *operibus*, vel ex *fide*. De singulis breuiter dicam, & ita sensum meum de re tota explicabo.

Tres notandi termini.

22. Quoad primum existimo negari non posse, quin aliter Iacobus, quam Paulus verbo iustificandi vtatur. Nam Paulus de tota integra iustificatione loquitur, cum dicit, non esse ex operibus, Iacobus autem non loquitur de tota, sed de aliqua parte eius. Priorem partem probo, supponendo, totam iustificationem inchoari à fide, tanquam à fundamento iustitiæ, & consequenter tanquam à prima parte totius iustitiæ, nam fundamẽtum pars est ædificij. Et ita expresse vocat fidem primam iustitiæ partem D. Thomas lect. 3. in cap. 3. ad Roman. Paulus ergo, cum dicit iustificationem non esse ex operibus, loquitur de tota iustificatione, vt fidem etiam includit, nam ideo semper condistinguit fidem ab operibus, & è conuerso, & iustificationi ex operibus opponit iustificationem ex fide, quia prior nec fundatur in fide, nec illam includit vt partem sui; posterior vero & fundatur in fide, & ipsam, vt partem sui, includit; ergo cum dicit, hominem non iustificari ex operibus, loquitur de tota integra iustificatione. Altera vero pars de Iacobo patet, quia ipse semper supponit fidem, & vltra illam exigit opera ad iustificationem, ergo non intelligit totam iustificationem, nam hæc includit fidem; ergo intelligit residuum iustificationis post fidem. Et vtraque pars potest ex diuerso fine vtriusque Apostoli confirmari: nam Iacobus scribebat contra errorem dicentium, solam fidem sine operibus sufficere ad iustitiam integram, quæ hominem saluat: ipse autem non negat, fidem aliquid iustitiæ formaliter conferre, sed, hoc supposito, probat, illam non sufficere ad completam iustitiam, sed per opera compleri, & ita non potuit loqui de tota iustitia, sed de eius complemento vltra fidem, & illud vocauit iustificationem. At vero Paulus impugnat errorem putantium suis operibus comparare totam iustitiam apud Deum, inchoando illam, vel obtinendo initium eius per aliquod proprium meritum, & contra hos docet, iustitiam non esse ex operibus; ergo hoc intelligit de tota iustitia à fundamentis (vt sic dicam) seu cum suo intrinseco initio, & fundamento sumpta; ergo loquitur de iustificatione, vt totius iustitiæ acquisitionem significat. Dices: Iacobus voluit Paulum exponere teste Augustino, libr. 83. Quæstionum quæstione 76. quomodo autem potuit illum exponere, aliter de iustificatione loquens? Respondeo. Optime. Quia Iacobus non exposuit Paulum in actu signato, vt sic dicam, sed in actu exercito, & hoc, loquendo de iustificatione, prout additur fidei, nam per hoc significauit, Paulum non fuisse de illa sola loquutum, sed prout fidem, & initium eius includit. Sic ergo Iacobus loquendo de diuerso genere operum, quam Paulus fuerat loquutus, illum tacite exponit, vt ex dicendis patebit.

Auctoris iudiciũ, & prima assertio.

Probatur prima pars.

Probatur secunda.

Finis vtriusq; Apost. diuersus in scribendis epistolis.

Quæstio ex August. soluitur.

Addimus vero, licet in sensu explicato vera sit illa differentia, nihilominus probabile esse, vtrumque loqui de prima, & secunda iustificatione, prout in infusione, & augmento habitualis gratiæ consistunt, & iuxta communem vsum appellari solent. Vtrumq; ita declaro: nam qui incipit tantum credere, & fidem infusam accipit, licet mortuam, iam aliqua ex parte iustificatur, seu iustificari incipit, illa ergo potest dici in aliquo sensu prima iustificatio, licet imperfecta, vnde respectu illius infusio gratiæ, & charitatis, licet sit constituens hominem vere, ac simpliciter iustum, & amicum Dei, nihilominus comparatione primi gradus iustitiæ, qui est per solam fidem, potest dici secunda. Nam & Augustinus illam iustificationem augmentum iustitiæ vocauit epist. 106. dicens. *Cum fides impetrat iustificationem, non gratiam Dei, aliquid meriti præcedit humani, sed ipsa gratia meretur augeri, vt aucta mereatur & perfici, comitante, non ducente, pedissequa, non præuia voluntate.* Dicens enim, quod fides cum impetrat iustificationem, id est, infusionem iustitiæ, meretur gratia augeri, non intelligit quoad intensionem gratiæ habitualis, prout scholastice loquimur, sed quoad augmentum, vt ita dicam, extensiuum gratiæ, quatenus gratiæ fidei additur gratia sanctificans. Sicut ergo iustificationem post fidem, quæ simpliciter vocatur prima, appellauit August. augmentum gratiæ, ita nos dicimus posse vocari secundam iustitiam cõparatione ad inchoationem iustificationis, quæ per fidem, vel solam, vel cum fide sine charitate confertur. Vnde vlterior iustificatio per intensionem habitualis iustitiæ erit quidem secunda respectu primæ iustificationis, per quam remittuntur peccata, poterit aũt vocari alia secunda, vel tertia respectu initij iustitiæ per infusionem fidei. Nam sub secunda iustificatione & proprijssime sumpta plures mutationes, quibus iterum, atq; iterũ potest augeri iustitia, includuntur. Ita ergo loquendo de secunda iustificatione, seu augmento iustitiæ in dicta generalitate, verum est, Iacobum esse loquutũ de secunda iustificatione. Loquendo autem de prima, & secunda iustificatione in ea proprietate, qua de prima infusione gratiæ habitualis, & eius augmento hæc verba dicuntur, sic verisimilius, Iacobum de vtraq; iustificatione esse loquutum, non quia secundum exemplum eius de Rahab cogat id dicere, sed quia simpliciter docet, præter fidem necessaria esse opera, quæ ex illa nascantur, vt fides mortua non sit, ac subinde vt homo non solum iustior, sed etiam simpliciter iustus cõstituatur. Hinc & facile explicantur eædẽ duę partes in Paulo: loquitur n. de tota iustificatione per modum vnius, & vt resistat inimicis gratiæ Christi, illam reuocat ad initium totius iustificationis, docetq; non opera, sed fidem, quæ est donum Dei, esse totius iustitiæ fontem, ac initium, vt in verbis proxime citatis ex epist. 106. Augusṭ. docet, & toto lib. de Spir. & lit. & q. 2. ad simplician. & in locis supra citatis, & alijs innumeris. Sic ẽũt considerata iustificatio est prima, & vt talis considе-

23. *Vterque Apostol. de prima, & secunda iustificatione probabiliter explicatur.*

sideratur, quia secundum suum primum initium spectatur, ergo sub hac ratione loquitur Paulus de prima iustificatione. Quia vero in illo iustificationis initio non solum prima iustitia sanctificans, sed etiam omne augmentum eius innititur, ideo sub doctrina sua non tantum primam iustificationem, qua homo fit vere iustus, sed omnem aliam secundam iustificationem complectitur. Ideoque merito ad suæ doctrinæ confirmationem vtriusque iustificationis exempla adducit. Atque ita quoad hanc partem verum est Paulum vtramque iustificationem in sua sententia complecti. Quæ omnia ex sequenti puncto declarabuntur, & confirmabuntur amplius.

Circa secundum de operibus iam reiecimus sententiam asserentem, Paulum loqui de operibus cœremonialibus legis veteris, Iacobum vero de moralibus.

24. *Alia expositio.* Alii strictè amplectentes priorem expositionem verbi, *iustificandi*, dicunt Paulum loqui de operibus antecedentibus infusionem primæ gratiæ. Iacobum vero de subsequentibus eandem infusionem, & Paulum excludere à prioribus proprium meritum primæ gratiæ, Iacobum vero astruere proprium meritum secundæ sanctificationis in posterioribus operibus.

Refellitur. Sed non placet expositio, quia non satisfacit intentioni vtriusque Apostoli, vt iam explicaui. Et quia si Paulus loquitur tantum de rigoroso merito de iustitia, & de condigno, non satis impugnat inimicos gratiæ Dei, vt in libr. 3. tractando sententiam Semipelagianorum vidimus. Si autem latius loquatur de merito, non potest admitti, quod Paulus absolute docuerit, non fieri iustificationem ex operibus antecedentibus ipsam iustitiam, cum prius tempore quam prima gratia sanctificans infundatur, præcedant supernaturales motus ex fide, quibus mediantibus ipsa sanctificatio perficitur. Eo vel maxime, quod Pauli intentio non fuit, eleuare opera ex fide procedentia, aut eorum vtilitatem, vel necessitatem tollere, sed opera legis propriis viribus præsumpta. Iacobus etiam non tantum ad iustitiæ augmentum, sed etiam ad ipsam vitam iustitiæ obtinendam opera requirit.

Non sustinenda responsio. Alii dicere tentarunt, Paulum fuisse loquutum de operibus externis, Iacobum vero præcipue de internis. Sed nullo modo sustineri potest, quia in primis vox operum indefinita est, & opera interna vere sunt opera, imo illa sunt præcipua. Vnde cum Paulus absolute loquatur, immerito illo modo limitatur. Deinde quia necessarium est, vt Paulus non minus excludat interna opera, quam externa, quia non minus præsumunt homines de propriis internis actibus, quam de externis, nec minus hæreticum est, totam iustificationem fundare in aliquo interno opere proprio ipsius hominis, & quod non sit donum Dei, quam fundare illam in opere externo. Iacobus autem expresse loquitur de operibus externis. Quapropter non potest in hoc subsistere differentia, quomodocunque circa iustificationem, de qua loquuntur, opinemur. Quia iustificatio quæcunque per se primo fit per opera interna, & ideo principaliter postulanda fuerunt, vel excludenda, nam externa solum postulantur in quantum cum internis connecti possunt, ac debent.

Aliorum vana distinctio. Alii denique dixerunt, vtrumque Apostolum loqui de eisdem operibus, etiam à gratia procedentibus, sed sub diuersis considerationibus, Paulus enim de illis loquitur præcise, vt opera sunt, & à libero arbitrio procedunt. Iacobus autem loquitur de illis, vt sunt à fide, & gratia. Sed est vana distinctio, quia iustificatio, quæ est ex operibus, non est ex illis tantum, vt sunt à gratia, vel fide, sed etiam vt sunt à libero arbitrio cooperante, quia libertas actus, & cooperatio liberi arbitrii est essentialis illis, vt possint esse aliquo modo ratio iustificationis, ita vt non possit præscindi actus iustificans ab illa cooperatione liberi arbitrii magis, quam à cooperatione gratiæ. Vnde Iacobus expresse dixit, fidem cooperari his operibus, eius autem cooperatio inuoluit cooperationem liberi arbitrii: loquitur ergo Iacobus de toto opere, vt est hominis cum gratia operantis. Vnde impossibile est, quod Paulus negauerit huic operi influxum in iustificationem sub simili præcisione, cum nec fieri recte possit, neque, etiamsi fingatur, ad veritatem illius negationis sufficiat. Ad summum enim dici potest, iustificationem non esse ex operibus, vt sunt à libero arbitrio. De illo autem opere sub nulla ratione dici potest, quod fit à solo libero arbitrio.

25. *Assertio 1. Tenenda expositio S. Augustini.* Vera ergo expositio est, quam vbique tradit Augustinus, Paulum fuisse loquutum de operibus præcedentibus fidem, ac subinde antecedentibus totam iustitiam fidei, seu Christi, aut Dei: Iacobum autem esse loquutum de operibus consequentibus fidem, quæ iam sunt aliquo modo opera iustitiæ fidei, & Dei. Ita habet Augustin. lib. 83. Quæstion. q. 76. vbi de Iacobo sic scribit. *Cum bona opera commemorat Abrahæ, quæ eius fidem comitata sunt, satis ostendit, Paulum Apostolum non ita per Abraham docere iustificari hominem sine operibus, vt si quis crediderit, non ad eum pertineat bene operari sed ad hoc potius, vt nemo meritis priorum operum bonorum arbitretur se peruenisse ad donum iustificationis, quæ est in fide.* Quod statim probat ex intentione Pauli, & concludit. *Vnde Paulus dicit, posse hominem iustificari sine operibus præcedentibus per fidem.* De Iacobo vero iterum ait, *fidem ipsius Abrahæ opera bona consequuta esse demonstrat.* Et tandem concludit, cum Paulus dicit, iustificari hominem sine operibus, & Iacobus dicit, inanem esse fidem sine operibus, non esse sibi contrarios, *quia ille dicit de operibus, quæ fidem præcedunt, iste de iis, quæ fidem sequuntur.* Et addit, hoc secundum docuisse Paulum in aliis locis.

Paucis apostolos Aug. commentatus. Eadem fere habet libr. de Fide, & operib. cap. 14. vbi propterea dicit, *opera*, vtique meritoria, *sequi iustificatum, non præcedere iustificandum*, quam sententiam in capite præcedenti explicui. Idem eodem fere modo late tractat Præfat. ad Psalm. 31. vbi ait, Iacobum commemorasse *egregium Abrahæ opus, sed ex fide.* Et *laudo* (inquit) *fructum boni operis. sed ex fide agnosco radicem.* Et infra. *Ergo fratres ex fide iustificatus est Abraham, sed fidem opera non præcesserunt, tamen sequuta sunt.* Et deinde necessitatem talium operum ex doctrina Pauli late probat. Postea vero ad aliam sententiam Pauli redit, & interrogat. *Quomodo ergo iustificabitur homo sine operibus? Respondet* (ait) *ipse Apostolus: Propterea hoc dixi tibi, ô homo, ne quasi de operibus tuis præsumere videreris, & merito tuorum operum te accepisse fidei gratiam. Noli ergo præsumere de operibus ante fidem.* Non est ergo dubium, quin Augustinus ita distinxerit opera, de quibus dicti Apostoli loquuntur. Vnde etiam planum fit, sensisse Augustinum, quod supra dicebamus circa verbum iustificandi, nimirum fuisse Paulum loquutum de toto iustificationis dono, fidem in eo includendo, Iacobum vero de iustificatione prout supponit fidem, quia non posset aliter ille loqui de operibus præcedentibus fidem, neque hic de subsequentibus.

Apostolis re solutio applicata pauc. Quod autem illa distinctio operum, ab Augustino data, sit iuxta Apostolorum intentionem, in Iacobo est per se euidentissimum, in Paulo vero etiam est clarum, tum quia in aliis locis requirit opera ad iustificationem, vt Augustinus late probat, tum etiam quia vbi de operibus in illo sensu loquitur, illa distinguit à fide, & legem operum à lege fidei, tum denique quia solus ille sensus est accommodatus ad id, quod Paulus intendit contra humanam præsumptionem, vt Augustinus late prosequitur.

26. *Dubium.* Potest tamen aliquis interrogare (quod ad maiorem declarationem huius discriminis inseruiet) quando dicuntur aliqua opera consequi fidem, an intelligendum id sit de consecutione durationis, vel causalitatis. Nam Augustinus semper videtur loqui in priori sensu. Dicit enim illa opera antecedere fidem, quæ fiunt ab homine, antequam habeat fidem: vnde consequentia dicentur omnia, quæ facit homo, postquam habet fidem. At in hoc sensu non videtur

videtur sufficienter exponi Paulus, cum dicitur, solum excludere opera antecedentia fidem, aliàs sequitur, posse hominem iustificari per opera suis viribus facta, dummodo illa faciat postquam habet fidem, quod est absurdum. Et sequela patet, quia tunc non iustificatur ex operibus, cum non iustificetur ex operibus antecedentibus fidem. Respondeo distinctionem illam de operibus consequentibus, vel antecedentibus fidem, intelligendam esse de consecutione causali potius, quam successionis, seu durationis; neque hanc requiri, nisi quatenus ad illam est necessaria. Non possunt enim opera procedere à fide, nisi fidem supponant iam existentem in operante, & ideo opera subsequentia fidem causaliter, etiam in ordine existendi sunt posteriora, quamuis non sit per se necessarium, vt sint duratione posteriora: nam in rigore posset sufficere ordo naturæ: quamuis loquendo præcise de fide, & actu eius secundum substantiam illius, moraliter loquendo, & secundum ordinarium modum humanum prius tempore quilibet homo credat, quam ex fide aliquid operetur. Hoc ergo modo dicimus, Iacobum loquutum esse de operibus consequentibus fidem causaliter, id est, de operibus factis per gratiam, fide excitante, & dirigente, siue tempore, siue natura tantum præcedat, hoc enim nihil ad præsens refert. Et hoc satis explicauit Iacobus dicens de Abraham, quod fides cooperabatur operibus illius. Vnde cum Paulus loquitur de operibus antecedentibus totam iustificationem, atque ipsam etiam fidem, necesse est, vt loquatur de operibus, quæ non consequuntur ex fide.

Soluitur.

Iacobus loquutus de operibus consequentibus fidem causaliter: de antecedentibus Paulus.

27. Ad obiectionem autem factam posset quis respondere, licet homo iam habens fidem possit facere aliquod opus bonum, quod non sit ex reali influxu fidei, nihilominus tale opus semper habere aliquam maiorem æstimationem moralem, quatenus fit ab homine fideli, & hac ratione posse aliquo modo conducere ad iustificationem, quæ non propterea erit ex operibus, sed ex fide, à qua talis actus illam qualemcunque efficaciam habet. Sicut dicunt aliqui, actum moralem pure acquisitum in homine grato esse meritorium de condigno, & nihilominus illud meritum non esse ex operibus, prout Paulus de illis loquitur, sed esse ex gratia. Sic videntur sentire, qui dicunt actus virtutum acquisitarum in homine iusto iustificare, id est, mereri augmentum iustitiæ, etiam si ex fide non procedant, sed ex mera ratione naturali, & libero arbitrio, quia iam supponunt fidem etiam viuam. Eodem modo opinantur, qui sentiunt, opera bona pure moralia peccatoris fidelis, licet non ex fide, sed ex solo dictamine rationis naturalis, & motiuo pure naturali fiant, iustificare aliquo modo, id est, disponere saltem remote ad infusionem iustitię, quia non sunt opera antecedentia fidem, sed sequentia. Sed has opiniones falsas existimo, vt de hac posteriori iam in superioribus tractaui, & de priori dicam in materia de Merito lib. 12. Dico ergo, actus illos etiamsi contingenter, & casu supponãt fidem in talibus personis, per se, & ex modo, quo fiunt, non supponere illam, & ideo inter actus antecedentes fidem computari, & ideo nunquam hominem iustificari apud Deum ex talibus operibus quouis iustificationis modo ex supra declaratis, alioqui iam homo suis viribus haberet aliquid, vnde posset gloriari in se, & non in auxilio gratiæ. Et hoc mihi videtur voluisse conuincere Paulus exemplo Abrahæ, nam, vt notaui, ideo illud induxit, licet sit de secunda iustificatione, vt ostenderet, etiam illam esse non posse ex operibus, quæ à fide non procedant, seu (quod idem est) quæ vel ex intrinseca ratione sua, vel ex modo, quo fiunt, fidem non supponant.

Solutio quadam obiectionis.

Actus à fideli factus contingenter fidem supponens inter antecedentes computandus.

28. Circa tertium de particula, *ex*, Vega supra in Opuscul. de Iustificat. opinatus est, illam particulam in diuerso sensu acceptam esse à dictis Apostolis, nam Paulus vsurpat illam ad significandam causalitatem meritoriam, & illam excludendam, ita vt idem sit, non esse ex operibus, quod non esse ex meritis: à Iacobo autem vsurpatam esse ad significandam solam cooperationem, ita vt opera non concurrant ad cooperationem per modum meriti, sed alio modo, scilicet, per modum dispositionis, vel impetrationis. In qua doctrina supponit, & vtrumque Apostolum loqui de prima iustificatione, & de operibus etiam ab auxilio gratiæ perfectis: vtrumque autem falsum est, vt vidimus. Et præterea de Iacobo negari non potest, quin loquatur de iustificatione ex operibus, tanquam ex meritis, nam hoc modo iustificatus fuit Abraham ex opere illo, quod Iacobus commemorat. Et ita Concilium Tridentinum supra ad probandum augmentum sanctificationis ex proprio merito Iacobum allegat. Vnde alij dixerunt, illam particulam in vtroque Apostolo significare causalitatem meriti de condigno, quod Iacobus admittit in secunda iustificatione, & Paulus excludit à prima. Ita Vega lib. 6. in Trident. cap. 8. & loquitur consequenter, supposita prima expositione, & sequitur Claudi. Guilliald. in epist. ad Rom. 4. Sed hæc expositio non potest sustineri, supponendo vt probabilius, Iacobum non tantum de secunda iustificatione propria, sed de prima loqui, id est, de prima gratiæ infusione, nam illa non est ex merito de condigno. Paulus etiam cum negat, ex operibus fieri iustificationem, non excludit tantum meritum de condigno, sed absolute omnem rationem meriti, tum quia sicut negat, iustificari hominem ex meritis, ita affirmat, iustificari ex fide ad Galat. 2. ad Philip. 3. at in affirmatione illa non potest particula, *ex*, denotare meritum de condigno, cum Paulus loquatur de prima iustificatione vel solum, vel præcipue: ergo neque in negatione, debuit enim sine æquiuocatione loqui, tum etiam quia hoc est necessarium ad intentionem Pauli, aliàs non satis confunderet Iudæos, nec Pelagianos, vt lib. 3. diximus.

Vega exponit præpositionem, ex.

Refutatur.

Expositio alia non placet.

29. Quapropter dicendum est, particulam illam ab vtroque Apostolo sumi abstracte, & generaliter, vt significat, opus esse causam moralem alicuius doni, vel beneficij, quod ratione operis, & intuitu illius confertur, siue illud sit perfectum meritum, siue imperfectum. Solum est differentia, quod sententia Pauli est negatiua, & ex ea parte vniuersalis, ideoque cum dicit, *non ex operibus*, excludit omnem rationem meriti, respectu cuiuscunque iustificationis, quod potuit iure optimo facere, quia loquitur de operibus, quæ præcedunt fidem. Sententia autem Iacobi est affirmatiua, quod homo potest, & debet iustificari ex operibus, vtique à gratia procedentibus, & ideo non oportet ad veritatem illius sententiæ, quod omnis iustificatio ex operibus fidei, semper fiat omnibus modis, quibus fieri potest, neque semper eodem modo, sed nunc vno, nunc alio modo, iuxta modum fidei, à qua procedunt, nam si sint à fide viua, erit iustificatio ex operibus, vt meritorijs de condigno; si vero sint à fide nondum informata charitate, erit iustificatio ex operibus non quidem meritorijs de condigno, nec tantum cooperantibus, vt dicebat Vega, sed etiam meritorijs de congruo vel proxime, vel remote, iuxta operum qualitatem, vt in lib. 12. videbimus. Tota ergo ratio concordiæ in diuersitate operum, de quibus Apostoli loquuntur, consistit. Et ex illa satis constat Iacobum confirmare doctrinam catholicam de necessitate operum vltra fidem, Paulum vero non excludere illis verbis dispositiones ad iustitiam procedentes ab spiritu fidei, quas innumeris alijs locis requirit.

Assertio 3.

)?(

CAPVT XXIII.

Vtrum in opere iustificationis aliquis ordo, seu successio temporis necessaria sit.

1. *Doctrina capitis insinuatur.* EXplicuimus hactenus omnia, quæ ad impij iustificationem vel necessaria sunt, vel ordinarie cōcurrere solent, superest ad huius materiæ complementum, vt ordinem, quem illa omnia inter se seruant, aperiamus. Hæc enim quæstio & inter scholasticos celebris est, & ad modum iustificationis magis explicandum, conducit. Duplex autem ordo in negotio iustificationis spectari potest, temporis videlicet, & naturæ; de priori in hoc capite dicemus, de altero in sequenti. Supponenda vero sunt ea, quæ ad iustificationem concurrunt, vt sciamus, inter quæ ordinem constituamus. In quo Diuus Thomas dicta quæstione 113. ab art. 2. vsque ad 6. quinque numerat, inter quæ actum fidei ponit. In articulo autem sexto, omisso actu fidei (fortasse quia ante propriam iustificationem esse solet) numerat quatuor, scilicet infusionem gratię, motum vnum liberi arbitrij in Deum, & alium in peccatum, & remissionem peccati. Sed D. *D. Thom. exponitur.* Thomas ibi loquitur tantum de his, quæ per se concurrere debent in eo momento, in quo fit iustificatio. Et præterea in primo membro per infusionem gratiæ non intelligit productionem gratiæ habitualis, sed motionem illam, qua in eo momento Deus efficaciter mouet animam, illam ad se conuertendo, vt ipse diserte explicat, tum ibi, tum euidentius alijs locis, quæ supra cap. 14. tractauimus. Vnde consequenter sub quarto membro, scilicet, remissione peccatorum, productionem gratiæ habitualis comprehendit, vt ex solut. ad 2. eiusdem articuli & ex art. 1. eiusdem quæstionis sumitur, nam hac ratione dicit, remissionem peccati esse quasi terminum vltimum, ad quem tendit, & à quo sumit speciem iustificatio.

2. *De tota supernaturali mutatione iustificationem præcedente est sermo.* Nos autem in præsenti non solum de prima iustificatione, vt est terminus mutationis instantaneæ, quia homo ex peccatore fit iustus, sed de tota mutatione supernaturali, quæ ad illam antecedit, ab eius initio vsque ad spiritualem regenerationem tractamus. Iam enim sæpe adnotauimus, solere iustificationis nomen, etiam in hac significatione vsurpari, & quoniam totam illam hactenus descripsimus, ideo de tota illa loqui necesse est. *In tria distinguitur iustificatio.* Et in ea tria tantum distinguimus, scil. dispositionem actualem hominis, habituum infusionem, & peccatorum remissionem. Et sub primo membro tam præuiam Dei motionem, seu vocationē ad talem dispositionem, quam vtrunque actum motionis in Deum, & aduersus peccatum, quibus illa constat, comprehendimus. Infusionem autem gratiæ, & remissionem peccati distinguimus, quia sunt partiales mutationes distinctæ, licet inter se necessario connexæ, vt supra dixi, & illas inter se conferre oportet. Ex quib. quatuor puncta tractanda, seu quatuor comparationes considerandæ occurrunt. *Comparantur quatuor modis prædicta tria membra.* Primo enim oportet inter se conferre actus, ex quibus dispositio ad infusionem habitus perficitur. Secundo comparandi sunt actus ad habituum infusionem. Tertia comparatio erit inter infusionem habitualis gratiæ, & remissionem peccati. Quarto quia etiam habitus infusi plures sunt, aliquid de illis inter se collatis dicere necessarium erit.

3. *Assertio 1.* Circa primum punctum duo breuiter dicenda sunt. Primum est, ordinarie, & quasi ex communi lege præparationem peccatoris ad iustitiam per Dei vocationem, & actus ipsius hominis cum successione temporis fieri, atque in ea hunc ordinem seruari, quod mutatio incipit à diuina vocatione, seu inspiratione, & paulatim procedit ab imperfecto ad perfectum, donec consummetur vltima dispositio. Ita sumitur ex D. Thoma 1. 2. quæst. 112. artic. 2. ad 2. & q. 113. art. 7. & 10. & quæst. 28. de Verit. art. 2. ad 10. & est clara doctrina Concilij Tridentini sessione 6. cap. 5. 6. & 7. Ratio vero est, quia non potest homo inchoare suam sanctificationem, nisi Deus incipiat, vt supra libr. 3. late ostensum est; motio autem diuina secundum ordinarium cursum accommodatur conditioni hominis, quæ est indigere tempore ad recogitandum, & deliberandum, præsertim in rebus arduis, & difficilioribus, & ideo vt homo respondeat diuinæ vocationi, indiget præmeditatione, atque adeo temporis successione. Vnde fit, vt hic ordo, & successio maior sit in transmutatione infidelis ab infidelitate vsque ad iustitiam, quam in iustificatione fidelis peccatoris: nam in priori prius oportet audire res fidei, & eas recte cōcipere, & ipsarum credibilitatem penetrare, quod certe ordinario modo, non subito fit. Deinde concepta fide, non statim habetur contritio de peccatis, imo sæpe necesse est, ipsa fide vti ad petendum, & recogitandum, vt ad iustitiam perueniatur. In peccatore autem fideli ordinarie incipi potest à cogitatione Dei per culpam offensi, quæ peccatorum recogitationem vel contineat, vel pariat. Ad quam cogitationem, licet possit statim sequi voluntatis motus, sæpius non sequitur in eodem instanti, sed post aliquod tempus pro hominis libertate. Et similiter talis esse potest cogitatio, quæ simul excitet motum voluntatis in Deum, & contra peccatum, interdum vero potest prius tempore excitare ad vnum ex illis motibus, & inde ad alium. Vnde ex hac parte eadem est ratio successionis in iustificatione impij fidelis, vel infidelis; ex ea vero, qua in illo iam supponitur fides, breuior est illa successio, & facilior iustificatio.

Secundo vero dicendum est, posse Deum totam hominis iustificationem à prima vocatione vsque ad infusionem gratiæ, & remissionem peccati in vno instanti consummare. 4. *Assertio 2.* Ita docet Diuus Thomas dicto articulo 10. vbi hunc modum iustificationis miraculorum vocat, & censet fuisse Paulum hoc modo iustificatum. Ratio vero est, quia ex parte ipsius iustitiæ, seu dispositionum ad illam nulla est repugnantia, quia tam diuina motio, quam hominis consensio fit per actus immanentes, qui de se postulant fieri in instanti, quia sunt qualitates habentes totum suum esse simul. Aliunde vero potest Deus sua infinita virtute supplere imperfectionem hominis conferendo lumen, quo subito perfecte concipiat, ac deliberet, & illum ita efficaciter mouendo, vt statim cōsentiat; ergo ex parte dispositionum nō repugnat iustificationem fieri in momento, sine ordine, aut successione temporali. Neque in hoc puncto occurrit specialis difficultas. An vero omnis, vel aliqua iustificatio miraculosa dicenda sit in superiori libro cap. vlt. tractatum est.

Circa secundum punctum certum inprimis est, dispositiones remotas tempore præcedere iustificationem, quantum ad habituū infusionem, quia forma non introducitur, nisi in subiecto perfecte disposito. 5. *Assertio 3.* Solum ergo occurrebat hic difficultas de vltima dispositione, an in eodem instanti, in quo consummatur, infundatur habitualis iustitia? *Difficultas.* Nam fuit opinio quorundam Theologorum, qui dixerunt, homini contrito non infundi iustitiam, vel remitti peccatum in eodem instanti, in quo habet actum, qui est contritio, sed requiri, vt prius per aliquam moram temporis, in illo actu perseueret. *Opin. quorundam.* Sed contra hanc sententiam disputaui late disp. 4. de Pœnit. sect. 5. & ideo hic breuiter assero, inter dispositionem vltimam, & infusionem gratiæ nullam temporis moram intercedere. *Decisio.* Hoc aperte significauit Concilium Trident. quando dixit: *Hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur, &c.* & sess. 14. cap. 4. dicens, contritionem producere hominē ad iustitiam si sit perfecta, si aūt sit imperfecta, informari charitate medio sacramento. Quia, vt sup. dixi, respectu illius est vlt. dispositio,

ritio, quamuis extra sacramentum sit remota, & ideo possit tẽpore antecedere. Quod vero ad rationem cõtritionis, vel dispositionis vltimæ non sit necessaria temporis duratio, præcipue certum est ex testimonijs Scripturæ, & Patrum, quæ supra allegaui, ex quibus constat, Deum promittere gratiam suam sub conditione *si homo conuertatur ad ipsum ex toto corde*: ergo, impleta conditione, statim sine mora impletur promissio Dei, est enim fidelissimus in implendo, quod promittit. Ratio vero est, tum quia de ratione dispositionis vltimæ est, vt illam statim forma comitetur, tum etiam quia infusio iustitiæ habitualis de se postulat fieri in instanti, & ideo consummata dispositione nihil est, quod expectetur: tum præterea, quia facienti, quod in se est per diuinum auxilium, Deus non denegat gratiam suam, quia iam non stat per hominem, quominus illam recipiat, per Deum autem stare non potest. Neque hic nouum aliquid addendum occurrit, quod in loco allegato tractatum non sit.

6. *Opinio Baij Tanquam erronea reijcitur.* Circa tertium punctum tractari posset opinio illius Theologi Louaniensis Michaelis Baij, qui asseruit, peccatori contrito statim infundi iustitiam, non tamen statim remitti peccata, & ita inter illa duo moram temporis intercedere donec sacramentum recipiatur. Qui solum fundabatur in necessitate baptismi, vel pœnitentiæ ad iustificationem. Veruntamen non est nobis necesse contra hanc opinionem, vel potius errorem iterum disputare, nam ex dictis de formali effectu iustitiæ inhærentis, satis refutata est, ostendimus enim, remissionẽ peccati mortalis, de quo tractamus, esse effectum formalem ipsius iustitiæ, ac proinde secundum legem ordinariam, ac ex natura rei non posse simul esse. Ex quo principio necessario sequitur, inter infusionem habitualis gratiæ, & remissionem peccati non esse ordinem durationis, sed simul in eodem instanti conferri. Quod etiam satis aperte docuit Concilium Tridentinum dicens, posita dispositione, vtique vltima, iustificationem sequi, *quæ non est sola peccatorum remissio, sed renouatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum*. Vbi aperte sentit, in iustificatione illa duo indiuisibiliter, & inseparabiliter simul conferri. Quia in eodem instanti fit homo ex iniusto iustus, nec potest simul gratus, & in peccato esse. Et ad argumentum de necessitate sacramenti idem Concilium tacite respondet, sufficere votum sacramenti vbi opportunitas illius deest. Et ad hominem conuincitur, quia non est minus necessarium sacramentum ad gratiam primam, quam ad remissionem peccati; ergo sicut sufficit sacramentum in voto ad infusionem gratiæ, ita etiam ad remissionem culpæ. Et plura de hoc puncto videri possunt in 3. tom. de Sacram. disp. 27. sect. 2. & in 4. tom. disp. 4. sect. 7.

7. *D. Thomæ quæstio definitur.* Atque ex dictis definita manet quæstio à D. Thoma tractata dicta quæstio. 113. art. 7. an iustificatio fiat in instanti? Nam loquendo de possibili manifestum est, posse fieri in instanti, tam quoad infusionem iustitiæ, quam quoad inspirationem, & dispositionem ad illam, quia tam actus, quam habitus sunt qualitates de se permanentes, & simul esse, & fieri possunt. Loquendo vero de facto dicendum est, infusionem gratiæ habitualis fieri in instanti terminatiuo (vt sic dicam) dispositionum præcedentium, & in eodem instanti, in quo consummatur proxima dispositio, siue ad illam dispositionem vltimam paulatim, & successiue perueniatur, sicut ordinarie fieri diximus: siue tota iustificatio subito extraordinario modo fiat. Hæc posterior pars per se nota est, nam in casu ipso supponitur. Prior vero pars explicari potest ad instar generationis naturalis, nam in termino alterationis, qui est primum non esse eius, & primum esse dispositionis in gradu perfecto, in vno, & eodem instanti forma substantialis introducitur: sic enim in præsenti post vnam, vel plures dispositiones imperfectas, datur instans, in quo perfecta dispositio primo efficitur, seu consummatur; in eo ergo simul, & indiuisibiliter gratia inducitur.

Sed quæret aliquis, an infusio habitus possit aliquando fieri in tempore? Aliqui omnino negant, tum quia existimant, repugnare rei permanenti, ita produci, tum etiam quia oporteret, peccatum desinere per vltimum sui esse, quod etiam putant fieri non posse. Vnde infert Gregor. in 1. dist. 38. quæst. 1. art. 3. & in 2. distin. 3. si quis in instanti committat peccatum mortale, non posse immediate post iustificari, sed necessario debere permanere in peccato per aliquod tempus, saltem indefinitum: & è conuerso si quis in instanti iustificetur, non posse immediate post peccare, sed pro aliquo tempore saltem indefinito necessario in gratia durare. 8. *Dubium, & pars negatiua. Gregor. opinio.*

Hanc vero totam doctrinam falsam existimo, tum quia est contra vera Philosophiæ principia, tum quia etiam in Theologia non paruum absurdum est, ponere illam necessariam continuationem in actu libero, & limitare Dei potentiam, & misericordiam, ne possit hominem immediate post subito transferre ad statum gratiæ sine vlla continuatione peccati. Imo probabile est, Angelos malos per vnum tantum instans creationis, & existentiæ, ac coexistentiæ ad nostrum tempus permansisse in statu gratiæ, & statim translatos esse ad statum peccati; ergo multo magis potest Deus è conuerso hominem in vno instanti peccantem immediate post ad statum gratiæ transferre. Adde nullam esse repugnantiam naturalem, quod res permanens aliquando desinat per vltimum sui esse, si hoc permittat, aut requirat inceptio alterius rei, ad quam sequitur alteris desitio, sicut desinit quies ad inceptionem motus. Sed de hac re iterum in materia de Merito sermo occurret. 9. *Refutatur.*

Nunc ergo breuiter dico, illud esse loqui de intrinseca duratione gratiæ, aliud vero de coexistentia extrinseca ad mensuram nostri temporis. Nam priori modo gratia necessario infunditur intrinseco instanti, quia eius duratio est permanens, & necessario tota simul fit, dummodo fiat in determinata perfectione, quia si fiat cum continuo augmento, clarum est, etiam secundum intrinsecam durationem posse fieri successiue. At vero per coexistentiam ad nostrum tempus potest gratia fieri per vltimum non esse, etiam indeterminato, quia secundum eandem indiuisibilem durationem potest esse tam in tempore toto, quam in qualibet parte, vel instanti illius, & ideo res permanens potest incipere coexistendo tempori, etiam si non coexistat instanti proxime præcedenti. Et contritio quando desinit, potest non existere in vltimo instanti, quod sit primum non esse alicuius temporis, quamuis coextiterit toti tempori præcedenti. Non est ergo, vnde repugnet, aut gratiam hoc modo produci, aut peccatum per vltimum sui esse desinere. 10. *Assertio 4. resolutioq; dubij.*

Circa quartum punctum de comparatione habituum infusorum inter se, assero inprimis, quando infunditur gratia in essentia animæ, infundi omnes habitus virtutum, & donorum, qui in subiecto non præexistebant. Hoc est manifestum ex supra dictis. Et probatur clare ex Concilio Trident. sess. 6. capit. 7. Dico autem: *Qui non præexistebant*, quia cum fidelis iustificatur, non accipit denouo habitus fidei, vel spei, quia iam illos habebat, & non multiplicantur in eodem subiecto. 11. *Assertio 5.*

Dubium vero est, an è contrario habitus fidei, & spei aliquando infundantur prius tempore, q̃ habitus gratiæ? Aliqui enim Theologi negant, inter quos videtur esse S. Thom. 1. 2. q. 62. art. 4. vbi dicit, virtutes Theologales quoad habitus simul infundi, licet non quoad actus, & 3. p. q. 85. ar. 6. ait, in virtutibus nõ esse ordinẽ temporis quoad habitus, sed naturæ ratione actuum. Quod ẽt insinuat Magist. in 3. dist. 23. in fine, & clarius ibi Bonauentur. dub. 6. circa finem, & in 4. d. 14. 12. *Dubitatio. Opinio 1.*

d.14.p.1 art.2.q.3.& ibi Richard.art.10.q 1.expresſius Gabr.in 3.d.36.artic.2.in tertia parte illius, vbi ait, fidem, & ſpem, licet non ſint neceſſario connexæ cum charitate in conſeruari, nihilominus in fieri eſſe connexas, id eſt, nũquam ſine charitate infundi. Et ſumpſit ex Scoto in eadem diſt. q.vnic.art.4.& fundatur in hoc, quod Deus eſt liberalis, ac perfectus in ſuis operibus, & ideò quando ſanat, integram confert ſanitatem. Conſentit Almain.tract.2. Moral.cap.2. Maxime vero pro hac ſententia pugnat Vega lib. 7. in Trident. capite 28. vbi etiam per baptiſmum ait nunquam infundi fidem, vel ſpem ſine charitate. Et ad hoc inducit textum Concilij dicentis, quod cum homo iuſtificatur, *ſimul hæc infuſa accipit, fidem, ſpem, & charitatem.* Et congruentiæ adduci poſſunt. Prima quia peccator eſt indignus tali habitu, quamdiu non ſe diſponit ad iuſtitiam. Secunda ex Scoto ſupra, quia Deus non dat dimidiatam ſalutem, ſed perfectam. Tertia, quia licet peccator efficiat actum doni, timoris, v.g. vel fortitudinis infuſæ, non recipit ſtatim illos habitus.

13. *Opinio 2. partim probatur.* Alij vero diſtinguunt inter iuſtificationem per baptiſmum realiter ſuſceptum, vel fidem antea conceptam. Et poſteriori modo negant infundi habitus cum præcedenti ſententia. Si vero accedat baptiſmus, dicunt per illum infundi habitum fidei, vel ſpei homini recipienti illum cum vera fide, etiam ſi gratiam, & alias virtutes non recipiat, quia non eſt ad illas diſpoſitus. Ita tenet Soto 2. libr. de Natur. & grat. cap.8. Et hanc poſteriorem partem huius ſententiæ, tacita priori, docuit Caietanus 1. 2.q.62.artic. 4.& ſequitur ibi Valent. diſput.5.quæſt.5.punct.2.in fine, & alij ſtatim citandi, qui latius loqui videntur. Hanc ergo partẽ ego maxime probo, tum quia videtur tradita in cap. *Maiores*, de Baptiſm. vbi etiam ſupponitur, hanc fuiſſe antiquam Theologorum ſententiam: *Cap. Maiores.* tum etiam quia baptiſmus dat ſuum effectum non ponenti obicem, ſed ille homo non ponit obicem fidei, vel ſpei, licet illud ponat charitati; ergo recipit illos habitus ſicut recipit characterem, quia illi non ponit obicem: tum etiã quia ille homo eſt vere Chriſtianus, & membrum Eccleſiæ; ergo eſt fidelis per habitum fidei.

14. *Corollarium.* Hinc vero infero, etiam ante baptiſmum dari habitum fidei catechumeno credenti, etiam ſi non ſit vere pœnitens. Hæc videtur eſſe aperta ſententia Diui Thomæ 2. 2. q. 6.art. 2. ad 3.vbi Caietan. ita illam explicat, & extra baptiſmum idem ait de hæretico, qui ad fidem conuertitur, nondum tamen conteritur, & ſequitur Bañez, & Aragon.quæſtione 7.articulo 4.& idem ſentit Medin.1.2.quæſt.62.ar.4. Fundamentum huius ſententiæ eſt, quia hoc eſt magis conſentaneum naturis rerum, & diuinæ prouidentiæ, & aliunde nec Scripturæ, nec Concilio Tridentino repugnat. Et quia hæc poſterior pars ad recte opinandum alteri ſupponenda eſt, ideo ab illa inchoandum eſt. Et in Scriptura, vel in antiquis Concilijs, aut Patribus certum eſt, nihil inueniri, vnde neceſſaria hæc connexio inter habitus fidei, & ſpei cum habitu charitatis, & gratiæ in productione magis, quam in conſeruatione oſtendi poſſit. Solum ergo inducitur Concilium *Tridentinum non officit.* Tridentinum, quia in dicto capite ſeptimo, ſeſſione 6. dixit, in iuſtificatione cum remiſſione peccatorum, *hæc tria ſimul infuſa hominem recipere, fidem ſpem, & charitatem.* Vbi ponderandum eſt, Concilium prius in cap.6. dixiſſe hominem diſponi ad iuſtificationem per tres actus fidei, ſpei, & charitatis, qui ſucceſſiue ordinarie fiunt, poſtea vero cum de infuſione iuſtitiæ loquitur, addidiſſe illam particulam *ſimul*, quantum ad trium virtutum Theologalium infuſionem. Sed hoc parum vrget, quia particula *ſimul*, non ſemper ad temporis durationem refertur, ſed interdum ſignificat tantum vniuerſalitatem, ſeu collectionem, vt Pſal. 13. & 52. *Omnes declinauerunt, ſimul inutiles facti ſunt.* Et ad Roman. 6. *Si complantati facti ſumus ſimilitudini mortis eius, ſimul & reſurrectionis erimus.* Et in capite Firmiter, de Summa Trinitate. *Deus ſimul vtramq; condidit creaturam corporalem, & ſpiritualem.* Et Eccleſiaſt. *Cap Firmiter.* 18. *Qui viuit in æternum, creauit omnia ſimul.* Vbi non eſt neceſſarius ſenſus, quod omnia ſint in inſtanti creata, ſed quod omnia ſine exceptione fuerint à Deo creata. Priora vero loca euidentiora ſunt. Deinde mens, & intentio Concilij non erat tractare, an vnus ex illis habitibus prius infundatur, quam alius, ſed ſolum quod iuſtificatio non fiat ſine omnibus illis: ergo hoc ſolum ſignificauit per illam particulam *ſimul.* *Intentio Conc. Trid.* Vnde aliqui cenſent, illa verba vel omnino, vel principaliter intelligi de actibus, quod, licet abſolute verum non ſit, nihilominus propter ſolam particulam, *ſimul*, non repugnaret. Præterea illa verba, etiam ſunt vera in iuſtificatione fidelis peccatoris, quando ex iniuſto fit iuſtus, quia etiam accipit remiſſionem peccatorum, & Concilium dicit, eum, qui recipit peccatorum remiſſionem in iuſtificatione, ſimul illa tria accipere, & tamen non recipit fidem in inſtanti iuſtificationis, ſed in illo incipere illa tria ſimul, id eſt, non vnum ſine alio; ergo hoc ſolum intendit Concilium. Præterea ratio à Cõcilio ſubiuncta id declarat, ait enim: *Nam fides, niſi ad eam ſpes accedat, & charitas, nec vnit perfecte cum Chriſto, neq; corporis eius viuum membrum efficit.* Hæc autem ratio non probat, fidem non infundi prius, ſed non iuſtificare, donec ad illam accedat charitas; ergo hoc tantum intendit Concilium per particulam *ſimul*, loquitur enim de vera iuſtificatione, & docet in ea non remitti peccata ſine his tribus virtutibus, & ita ſunt ſimul neceſſaria, vt à Deo infuſa, ſiue in eodem inſtanti infundantur etiam in eſſe habitus, ſiue cõpleantur quoad numerũ, quando aliqua earum præexiſtit, ſiue etiam conſummentur in eſſe virtutis, vt ſtatim dicemus.

15. Hac ergo parte ſuppoſita, probatur altera de maiori congruentia tam ex parte Dei, quam ipſius rei. *Ratio ex parte Dei.* Primò quia Deus paratus eſt ad infundenda ſua dona ei, qui ſe ſufficienter diſponit, ſi aliunde non ſit impedimentum, vel repugnantia, ſed qui credit vere, & ex corde, eſt ſufficienter diſpoſitus ad habitum fidei, & ex vi peccati non ponit obicem, quia in peccatore põt eſſe habitus fidei, vt eſt de fide certum, neq; etiam eſt aliunde repugnantia, quia habitus fidei nõ eſt ita cõnexus cum habitu gratiæ, vt ab illo pendeat, vt eſt certum de dependentia in conſeruari; ergo idem erit in fieri. *Fides non pendet à gratia habituali.* In quo magna eſt differentia inter habitum fidei, & ſpei, & alia dona, vel virtutes infuſas, nam alia conſequuntur gratiam, vt proprietates formam, habitus autem fidei, & ſpei ſecundum ſe potius præparant, & diſponunt ad gratiam: ergo, poſita diſpoſitione, ſtatim infunduntur à Deo. *Discrimen inter fidem, ſpem, & alia.* Probatur hæc conſequentia, quia in hac prima infuſione non attenditur meritum peccatoris, ſed tantum proportio diſpoſitionis, quæ in ipſa etiam infuſione gratiæ cum proportione ſeruatur. Item quia ſi actus fidei eſſet effectiuus, ſtatim efficeret ſuum habitum independenter ab infuſione charitatis; ergo veriſimile eſt, etiam Deum ſtatim illum infundere, nam in huiuſmodi formis ſupplet defectum agentis, poſita ſufficienti diſpoſitione. Denique eſt moralis coniectura, *Cur fides relinquatur in peccatore.* quod fides relinquitur in peccatore, quamuis ſit illa indignus, quia eſt fundamentum, & radix iuſtitiæ, vt poſſit per illam redire ad Deum, & impetrare gratiam; ergo eadem ratione infundetur peccatori credenti. Quod maxime conſiderare licet in hæretico baptizato, nam ſi recedat ab hæreſi, & incipiat vere credere, quamuis non ſtatim habeat contritionem omnium peccatorum, obtinebit habitum fidei, vt veriſimilius videtur, quia ſtatim erit catholicus, & Eccleſiæ vnitus. Nec poteſt dici, denominari fidelis, & catholicus, & membrũ Eccleſiæ à ſolo actu præterito, aliàs idẽ dici poſſet de peccatore iniuſto, licet hæreticus nunquam fuerit: & ſic eneruatur altera

fidei assertio; ergo negandum non est, illi infundi habitum fidei ante habitum charitatis. Cur ergo non idem dicemus de quocunque credente?

16. *Satisfit oppositis argumentis.* Neque argumenta in contrarium facta obstat, nam de Concilio iam diximus. Prima item congruentia nulla est, quia hic non attenditur indignitas peccatoris, sed sufficiens dispositio, & proportio inter actum, & habitum. Ad secundam verum est, Deum dare integram sanitatem non ponenti obicem, vel se sufficienter disponenti. Vnde minor, Vegam totum suum fundamentum constituere in liberalitate Dei, cum multo maior sit liberalitas, dare vnicuique vel perfectam, vel inchoatam iustitiam, iuxta suam dispositionem, neque hoc est contra perfectionem operum Dei, quia vtrumque opus est in sua ratione perfectum, & proportionatum dispositioni subiecti. Quæ responsio est D. Thomæ 2. 2. quæst. 6. art. 2. ad 1. vbi simile ponit argumentum, & respondet, fidem informem esse perfectam in ratione fidei, licet non sit in ratione virtutis, & ideo posse à Deo solam infundi. Et in solut. ad 3. expressius dicit, eum, qui accipit à Deo fidem sine charitate, non perfecte sanari, sed secundum quid, quia ex parte eius non remouetur culpæ impedimentum. Quod etiam in actibus necessario dicendum est, nam etiam actus fidei infunditur à Deo, & est quædam inchoatio sanitatis, quæ propter defectum hominis non perficitur. Ad tertiam congruentiam iam est assignata differentia inter fidem, & spem, & alia dona, ac virtutes. Denique ad D. Thomam in 1. 2. cum non sit sibi contrarius, recte respondet Caietanus, cum dixit Diuus Thomas, fidem, spem, & charitatem simul infundi, intelligi, in esse virtutis, non in esse habitus: vel melius, intelligi, quantum est ex se, & ex parte Dei, propter indispositionem autem subiecti posse vnam prius alia infundi. Et multi ex alijs Theologis videntur in hoc posteriori sensu loquuti, præsertim Bonauent. & Richard. Nam Scotus, & Gabriel explicationem non patiuntur.

CAPVT XXIV.

Vtrum in opere iustificationis aliquis ordo naturæ intercedat?

1. *Quibus in locis de materia huius capitis agatur.* Materia huius quæstionis tractatur à Theologis disputantibus de pœnitentia in 4. d. 14. & 15. & seqq. & illam attingit D. Thomas hoc loco q. 113. art. 8. vbi moderni expositores multa dicunt, sed quia ex fundamentis à nobis propositis facilis est resolutio, illam breuiter expediam, discurrendo per illa quatuor capita, quæ in præcedenti sectione numeraui. Suppono autem, comparationem esse faciendam inter ea, quæ simul tempore concurrunt, & necessaria sunt in instanti iustificationis, nam ea, quæ tempore præcedunt, iam habent aliud genus prioritatis, & habebunt etiam prioritatem naturæ, quatenus rationem causæ participauerint.

2. *Thomas gratiæ dispositionem duplicem motum ... tra... & curs.* Prima ergo comparatio fit à Diuo Thoma inter actus liberi arbitrij, qui ad proximam dispositionem iustificationis concurrunt, & numerat duos tantum, scilicet motum in Deum, & motum aduersus peccatum commissum per detestationem eius, omittitque actum fidei, & spei fortasse propter rationem tactam, quia isti actus de se, & ordinarie tempore præcedunt iustificationem. Et quando concurrunt simul, de actu fidei manifestum est esse natura priorem, quia est fundamentum reliquorum, & quia cognitio præcedit amorem. In actu vero spei non est tam intrinsecus ordo, tamen ordinarie etiam præcedit secundum ordinem naturæ, quia disponit voluntatem ad amandum Deum propter se, à quo sperat omnia bona, quod etiam Concilium Tridentinum significauit.

3. Igitur inter illos duos actus, per quos consummatur dispositio ad gratiam, ait Diuus Thomas, motum in Deum esse priorem natura, quod etiam significauit Concilium Tridentinum prius ponens dilectionem Dei, & postea detestationem peccati. Ratio vero est, quia amor natura sua est prior, quam odium, ideo enim aliquid odio habemus, quia priuat bono, quod diligimus, motus autem in Deum est per amorem, contra peccatum vero est per odium, & detestationem; ergo ille motus prior est. Item per veram contritionem detestamur peccatum propter Deum summe dilectum; ergo prior est dilectio, quia est causa detestationis. Denique in omni motu tendentia in terminum ad quem, natura sua est prior, saltem intentione agentis, quam recessus à termino à quo; sed in iustificatione motus in Deum est quasi tendentia in terminum ad quem, detestatio autem peccati est recessus à termino à quo; ergo ille est prior natura. In quo ordine prioritatis est maior proprietas inter motus animæ, quam inter motus physicos. Nam in motu physico eadem est prorsus via, qua tenditur ad terminum, ad quem, & qua receditur à proprio termino à quo alteri immediate opposito; at vero anima (vt notauit D. Thomas dicta quæstio. 113. artic. 3. & 8.) non solum per vnum motum accedit ad terminum ad quem, & recedit à contrario termino, sed etiam per alium motum recedit à termino à quo, detestando, aut odio habendo, & ideo inter illos actus est, per se loquendo, proprijssimus ordo naturæ, & causalitatis. *Deum est prior natura, quam detestatio peccati.*

4. *1. Obiectio.* Sed obijci potest ex dictis, quia ad iustificationem impij non est semper necessaria hæc actuum distinctio, nam potest fidelis peccator iustificari vnico motu in Deum, diligêdo illum super omnia, nam ibi virtute continetur detestatio peccati. Et è conuerso potest sine præuio amore statim odisse peccatum, solum quia offensa Dei est, & bonitati eius contrarium: in quo actu aliquo modo includitur virtualis amor. Nam qui odit malum alicuius personæ censetur illam diligere. *Secunda.* Deinde potest è contrario obijci, quia sicut amor est ratio detestandi peccatum, ita detestatio peccati disponit volũtatem ad amandum Deum; ergo etiam detestatio sub ea ratione erit prior dilectione. *Tertia.* Denique interrogari potest, cum propter hos actus requiratur, propositum seruandi mandata, cur D. Thomas non explicuerit, quem ordinem ad reliquos actus seruet?

5. *Solutio 1.* Ad primum respondeo D. Thomam loqui de actibus per se requisitis ad iustificationem impij extra sacramentum, qui sunt amor Dei super omnia, & detestatio peccati ex illo amore. Hi autem sunt actus distincti, licet possint in eodem instanti elici propter connexionem, quam inter se habent, si in intellectu sufficiens cogitatio præexistat. Et secundum hanc rationem motus in Deum est per se prior natura, quia est vera causa. Quando vero contingit vnum actum istorum fieri sine alio, quod non repugnat, vt supra dictum est, tunc cessat ille ordo proprie, & formaliter, retinetur autem virtualiter.

6. *Dissoluitur 2.* Ad secundum dicunt aliqui, hunc ordinem considerari in his actibus, quatenus sunt à Deo mouente, quia per vnum mouet ad alium, non vero quatenus recipiuntur in subiecto, quia, vt sic neuter præparat subiectum ad alium. Sed non placet distinctio, quia in his actibus immanentibus subiectum non solum recipit, sed etiam elicit hos actus, & ideo etiam ex parte subiecti est prior ille actus, qui constituit subiectum aptum ad eliciendum alium actum, & hoc modo motus in Deum est prior, quia constituit voluntatem quasi in actu primo ad eliciendam detestationem peccati. Et ideo respondeo negando, detestationem peccati, vt est contra diuinam amicitiam, esse priorem in genere causæ dispositiuæ præparantis voluntatem ad actum amoris eliciendum in illo instanti, sed potius esse consequentem, & constituentem quodammodo illum actum in statu perfecto, in quo vim suam, & efficaciam explicat, ex quo quasi per re-

flexionem quandam relinquitur habilior voluntas, vt in tempore subsequenti facilius in actu amandi persistat, vel alios similes, aut feruentiores actus eliciat. Vnde aliæ detestationes propter alia motiua minus perfecta possunt præparare voluntatem, saltem remouendo impedimenta, sed illæ sunt dispositiones imperfectæ, & remotæ, quæ possunt tempore antecedere, & ideo hic non considerantur, vt dixi.

7. *Diluitur 3.* Ad tertium verum quidem est, illum actum esse per se necessarium. Forte tamen D. Thomas illum comprehendit sub motu contra peccatum, quia propositum in futurum est quasi odium peccati in futuro tempore possibilis, & ideo sub motu contra peccatum comprehendi potest tam detestatio peccati commissi, quam propositum non comittendi similia de cætero. Atque ita etiam hic actus est posterior dilectione, quia per se loquendo ex dilectione Dei procedit voluntas seruandi mandata eius, iuxta illud Ioannis 14. *Qui diligit me, mandata mea seruabit.* Et fortasse regulariter est etiam posterior detestatione peccati commissi, vt illum numerat Concilium Tridentinum. Verius tamen est, detestationem, & propositum non habere necessarium ordinem, sed posse omnino simul fieri, vt dixi disp. 4. de Pœnitent. sect. 3. dub. vlt.

8. *Duplex consideratio.* Secunda comparatio est inter actum, qui est vltima dispositio ad gratiam, & gratiam ipsam habitualem. Circa quam præmittenda est duplex consideratio illius actus fere ab omnibus Theologis tradita. Primo enim considerari potest, vt informis, id est secundum solam substantiam suam, & quatenus disponit ad gratiam; secundo vt formatus per gratiam ipsam, quæ, cum in eodem instanti infundatur, simul informat, & dignificat tam personã, quam supernaturales actiones, quas in ea inuenit. Loquendo igitur de hoc actu priori ratione spectato, dicendum est, esse priorem natura infusione gratiæ, & nullo modo posteriorem natura. *Assertio 1. de prioritate naturæ.* Prior pars communiter fere ab omnibus recipitur, & est certa iuxta doctrinam Concilij Trid. Nam illa dispositio est causa gratiæ, vt supra ostensum est, nihil autem aliud est esse priorẽ natura, q̃ esse causam. Dicunt vero aliqui constituẽdam esse differentiam inter infusionem, & receptionem, nam ille actus est prior natura receptione gratiæ, non tamen infusione. *Distinctio vana.* Sed vana est distinctio, vt in superioribus notaui, tum quia inter infusionem, & receptionem nulla dispositio mediat, quia sicut passum non recipit formam, nisi dispositum, ita agens non inducit illam, nisi in passo disposito, tum maxime quia ratio facta de vtraque procedit. Nam homo per contritionem, non solum se præparat ad recipiendam gratiam, sed ẽt mouet Deum ad illam infundendam, nam propterea dicit Conciliũ illã impetrare. Idemq́; plane colligitur ex locutionibus Scripturæ, in quibus gratia, etiam vt infundenda, pœnitentibus promittitur, vt patet ex illo: *Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos.* Ioel. 2. cum similibus. Altera vero pars probanda est contraria ratione, quia habitus gratiæ non est causa illius dispositionis, nisi forte finalis, quæ hãc prioritatem non requirit, nisi in ordine intentionis, non vero in ordine executionis, de quo tractamus. In eo autem ordine habitus neque est causa dispositionis ad illum primum actum, vt per se notum est, neq; etiam illius est causa efficiens, vt in superioribus latè ostendimus. Vnde ibi dicta pro hoc puncto videnda sunt.

9. *Assertio 2.* Secundo dicendum est, illum actum, vt formatum, esse posteriorem natura, quam sit infusio, & receptio gratiæ habitualis. Ita notauit Caietanus dicto art. 8. & 3 p. q. 89. art. 1. vbi etiam disp. 4. sect. vlt. multa de hoc puncto diximus. Et ratio est clara, quia sub ea ratione gratia est causa talis actus; quia format illum: ergo est prior natura. Item non informat actum, nisi informando subiectum; non potest autem illud informare, nisi in illo recipiatur, nec potest recipi, nisi infundatur; ergo antequam actus formetur præcedit tam infusio, quam receptio gratiæ.

Sed circa hoc non immerito interrogari potest, an contritio, vt formata, sit prior remissio peccati, vel etiam posterior? 10. *Dubium. Opinio 1.* Aliqui censent esse priorem, & quasi mediam inter infusionem gratiæ, & remissionem peccati. Ita sentiunt Alexander Alens. 3. part. quæstio. 73 memb. 3. & Bonauent. in 4. distinct. 17. 1. part. distinctionis artic. 2. quæst. 2. Fundari possunt, vel quia gratia est per se sufficiens ad formandam contritionem, seu dilectionem: vel quia per illum actum, vt formatum, excludit peccatum. Nihilominus longe verius censeo, actum non esse plene formatum, donec intelligatur remissum peccatum, ac subinde illum actum, vt formatum, esse posteriorem remissione peccati, & nullo modo priorem. *Nostra sententia & resolutio.* Hanc opinionem refert Richard. dicta dist. 17. ar. 1. q. 4. & censet probabilem, quamuis ipse problema efficiat, nunc vero communis recipitur. Et probatur optima ratione, quia dum non intelligitur peccatum remissum, intelligitur homo inimicus; ergo actus eius nondum intelligitur plene formatus. Item actus, vt est dispositio ad gratiam, est etiam dispositio ad remissionem peccati, vt sic autem est informis, vt autem formatus est, nullo modo est causa remissionis peccati, sed potius effectus, nam, vt sic, supponit personam dignam simpliciter, ac proinde reconciliatam Deo; ergo vt formatus, nullo modo est prior.

11. *Ratio 3.* Denique inter infusionem gratiæ, & remissionem peccati nihil mediat, vt statim ostendam, & docet expresse Diuus Thomas in 4. d. 17. quæst. 1. ar. 4. quæstiunc. 2. Et reddit rationem, quia hic est primus & principalis gratiæ sanctificantis effectus, vtique formalis, qui veluti adæquate in renouatione animæ, & expulsione peccati consistit, & ideo donec totus hic effectus intelligatur esse completus, non intelligitur formari actus, nam huiusmodi formatio est (vt ita dicam) magis extrinseca, & pertinens ad secundarium effectum. Vnde si per possibile, vel impossibile intelligeremus, Deum infundere habitum gratiæ, & non remittere peccatum, actus non esset formatus, nec meritorius vitæ æternæ, vt infra ostendemus; ergo remissio peccati simpliciter prior, est, quam contritio, vt formata. Nec contra hoc occurrit difficultas alicuius momenti, nam motiua pro priori sententia insinuata soluta sunt.

Solent præterea nonnulli scholastici interrogare, 12. *Aliud dubium resoluitur.* an gratia, vel charitas prius natura informet actum, quam habitum, verbi gratia, pœnitentiæ, & an informare possit actum non elicitum ab habitu? & similia, quæ leuia, & parui momenti sunt. Et ideo breuiter dico in vtroq; puncto proposito, etiam si dispositio vltima ad iustitiam non fit ab habitu, in primo instanti iustificationis formari, quia in eo est in subiecto grato, & nihil aliud est formari, vt sensit Rich. in 4. d. 14. ar. 6. q. 1. Vnde fit, vt in eo casu prius natura informetur actus pœnitentię, v. g. quam habitus pœnitentiæ, quia gratia informando subiectum, informat actum, quem in eo inuenit, habitus autem virtutis posterius natura subsequitur, tanquam à gratia resultans. At vero respectu actuum, qui eliciuntur ab habitibus, prius natura informabitur habitus, quam actus, quia tunc gratia immediatius coniungitur habitui, quam actui, quem per illum elicit, & ita potest habere locum, quod idem Richard. supra dicit art. 5. q. 2. *Vtrum gratia prius informet subiectum, quam habitum pœnitentiæ.* In quæstione vero prima tractat aliam dubitationem, an, sc. gratia, seu charitas prius natura formet subiectum, quam habitum virtutis pœnitentiæ? & idem quæri posset de actu, & de alijs habitibus. Ad quam quæstionem, sub varijs distinctionib. respondet, quæ mihi superfluæ videntur, imo & ipsa quæstio, quia cum gratia non informet alios habitus, neq; charitas alias virtutes, vel actus, nisi informando, & dignificando subiectum, illudq; ad finem vltimum supernaturalem ordinando, non est dubium, quin

quin subiectum, seu persona prius natura formetur, quam cætera, quæ in illa existunt, vel ab illa fiunt. Neq; in his, vel similibus quæstionibus amplius im-
Solutio. morari necessarium, aut vtile est.

13. *Assertio 3.* Tertia comparatio est inter gratiam sanctificantem habitualem, & remissionem peccati, quæ illarum prior sit ordine naturæ? In qua breuiter dicendum est, gratiæ infusionem, & informationem esse simpliciter priorem natura remissione peccati, hanc vero remissionem aliquo modo posse dici priorem in genere causæ materialis. Ita sentit D. Thomas in dicto ar. 8. & clarius, ac latius in q. 28. de Verit. art. 7. & in 4. dist. 17. quæst. 1. artic. 4. quæstiunc. 1. vbi etiam Bonau. Scot. & alii Scriptores idem sentiunt, quamuis in modo loquendi interdum inter se differre videantur, de quo non est nobis contendendum, nam iuxta principia à nobis posita res est clara. Explicat autem hoc D. Thomas exemplo infusionis luminis, & expulsionis tenebrarum, quia infusio luminis est simpliciter prior in genere causæ efficientis, vel formalis, expulsio autem tenebrarum intelligitur prior, vt dispositio præuia. Hoc vero exemplum, licet possit conferre secundum modum concipiendi, re tamen vera non est omninò simile, quia in illo non est duplex mutatio, nec distinctio in re inter infusionem luminis, & expulsionem tenebrarum, vt in superioribus declaraui, & ideo realis ordo naturæ ibi esse nō potest, sed ad summum ordo rationis secundum nostrum concipiendi modum.

Vnde similius exemplum erit in mutatione inter
14. *Exemplo similiori explicatur.* contraria, vt est à frigido in calidum, ibi enim introductio caloris diuersa est ab expulsione frigiditatis, & ideo potest inter eas esse realis ordo naturæ. Atque ita in genere causæ formalis calor dicitur esse prior, priuatio autem frigiditatis præcedere dicitur in genere causæ materialis, tanquam disponens subiectum ad introductionem caloris. Ita ergo in præsenti philosophandum est, nam gratia, & peccatum sunt, tanquam duo contraria, & introductio vnius, & expulsio alterius sunt duæ partiales mutationes inter se connexæ, vt supra ostensum est. Sic ergo facile probatur prior pars, nam gratia formaliter expellit peccatum, ergo est causa formalis intrinseca expulsionis peccati, ergo simpliciter est prior natura: nam quia causa formalis est simpliciter prior, ideo gratia etiam dicenda est prior simpliciter. Ratio vero alterius partis est, quia peccatum de se impedit gratiam, ergo expulsio eius intelligitur præparare subiectum ad introductionem gratiæ, &, vt sic, esse prior. Deniq; vtrumq; declaratur ex parte Dei, simul enim remittit peccatum, & infundit gratiam, tamen cum quadam connexione illorum effectuum inter se: nam gratiam infundit, vt per eam expellat peccatum, & expellit peccatum, ne impediat infusionem gratiæ, & ita facile potest intelligi inter illa duo ille duplex ordo sub diuersis respectibus, seu generibus causarum Fateor tamen, prioritatem ex parte gratiæ semper esse realem, & in re ipsa fundatam, alteram vero magis secundum considerationem nostram apparere: nam remissio peccati magis est secundarius effectus gratiæ informantis, quam dispositio præparans subiectum ad introductionem eius.

Solum potest hic interrogari, an inter gratiæ infu-
15. *Dubitatio ex doctrina S.Thom.* sionem, & peccati remissionem intercedat motus liberi arbitrii? Ratio dubitandi est, quia D. Thom, in dicto artic. 8. videtur ita loqui, nam in primo signo naturæ ponit infusionem gratiæ, & in secundo, & tertio duos motus liberi arbitrii, & in quarto remissionem peccati. In quo ordine explicando, & Caietanus, & alii magnam difficultatem sentiunt, quia supponunt, infusionem gratiæ apud D. Thomam esse actionem illam, per quem Deus infundit gratiam san-
Reijcitur quadam responsio. ctificantem in anima: Vnde quidam dicunt, illam infusionem, vt est actio Dei, esse in illo primo signo, vt vero est receptio ex parte subiecti, esse in quarto signo, & vt sic non habere ordinem cum remissione peccati. Sed hoc, & non soluit difficultatem, & sine dubio falsum est. Primum patet, quia inter actionem, & passionem eiusdem formæ non mediat dispositio aliqua sicut paulo antea dixi, tum etiam quia motus liberi arbitrii, non solum ad receptionem, sed etiam ad infusionem gratiæ disponunt, vt etiam probaui. Secundum patet, quia gratia non est causa formalis expulsionis peccati, vt progrediatur à Deo, nam, vt sic, magis se tenet ex parte efficientis, sed est formalis causa quatenus recipitur in subiecto, & illud format, ergo, vt sic, etiam est prior natura expulsione peccati.

Dico ergo, per *infusionem gratiæ*, intelligere D. Thomam motionem, & actionem per quam Deus inspirat, & efficit in nobis dispositionem ad gratiam, vt aperte declarat in solut. ad 2. Hæc autem actio realiter distincta est à propria actione, per quam infunditur gratia habitualis (quicquid Caietanus ibi dicat) quia & habent terminos realiter distinctos, & in diuersis subiectis recipiuntur, scilicet, in essentia, & in potentia animæ. Inter infusionem ergo gratiæ, sic sumptam, & remissionem peccati mediant motus liberi arbitrii, vt per se clarum est, nō tamē possunt intercedere inter intrinsecam infusionem gratiæ habitualis, & remissionem peccati, vt ex D. Thoma in alio loco paulo antea retuli. Et probatur, tum quia eadem dispositio est ad gratiam, & remissionem peccati, tum quia ex infusione gratiæ habitualis immediate, & connaturaliter sequitur expulsio peccati, ad quam sufficit ipsa gratia, supposita priori dispositione. Et ideo gratia, & peccatum comparantur, vt terminus à quo, & ad quem, inter quos est immediatus transitus, non est ergo necessarium, alium ordinem confingere. 16. *Vera resolutio doctrinæ D.Thom.*

Quarta comparatio potest esse inter ipsos habitus gratiæ, quæ fere à Theologis omittitur, quia in re non habet difficultatem. Nam in primis si comparemus fidem, & spem ad reliquos habitus iustitiæ, duobus modis possunt dici priores natura illis. Primo secundū prioritatem, quam vocant secundum subsistendi consequentiam, quia fides, & spes possunt esse, & fieri sine aliis habitibus, alii vero non sine ipsis, & ita habent reliqui aliquā dependentiam à fide, & spe, quam istæ ab eis non habent, quæ sufficit ad prioritatē naturæ illorum duorū habituū respectu gratiæ, & charitatis, saltem in esse habituum informium, seu quoad esse substantiale illorum. Et secundum hanc vltimam considerationem etiam fides est prior natura spe, vt per se notum est. Alius modus prioritatis est secundum causalitatem, quia fides cooperatur ad inductionem spei, & vtraq; ad introductionem charitatis. Nam licet hic ordo præcipue consideretur in actibus, tamen quia illi actus ex natura sua postulant fieri ab habitibus, etiā in habitibus redundat, & ideo licet hic ordo causalitatis maxime cernatur, quando illi actus tempore præcedunt, & postea in ipso instanti iustificationis ad introductionem aliorū habituū cooperantur, nihilominus etiam quando simul infunduntur, manet in eis fundamentum illius prioritatis, vt supra etiam attigi, & est valde probabile propter rationem dictam. 17. *Duplex comparatio inter fidem, & spē, cæterosq; habitus gratiæ.* *Secunda.*

De cæteris autem donis, & virtutibus, quæ simul cum gratia, & non aliter infunduntur, dicendum est, gratiam prius natura infundi, & primam veluti proprietatem eius esse charitatem, ad quam cætera cōsequuntur, inter quæ nullus peculiaris ordo naturæ intercedit. Priores partes satis patent ex supra dictis de his habitibus: vltima vero facile persuadetur, quia nulla ratio causæ, aut ordinis naturæ inter cæteros habitus intercedit. Non negamus tamen inter hos habitus esse ordinem perfectionis, qui etiam ordo naturæ dici solet, sed nunc non consideratur, quia non pertinet ad ordinem causalitatis, & dependentiæ, vel præsuppositionis in executione, seu in esse exi- 18. *Gratia cum alijs à fide, & spe comparatur.*

stentiæ, de quo tractamus. Dices; cur ergo charitas dicitur esse prior virtutibus moralibus, vel donis, solum enim in perfectione illa excedit? Respondeo, non dici priorem natura formaliter, ac præcise ratione maioris perfectionis, sed quia ratione obiecti sui de se est causa ordinans, & mouens omnes alios habitus gratiæ ad suum finem, & ita omnes aliæ virtutes ex natura sua supponunt illum ordinem ad vltimum finem, quem charitas præbet. Et hæc dehuiusmodi comparatione sufficere videntur. Nam alia quæstio, quæ hic solet moueri, an in ipsa infusione gratiæ prius sit Deum amare hominem, quam illi gratiam infundere? sufficienter disputata est supra li. 7. tractando de effectu formali gratiæ sanctificantis. Euasione tusfactu.

Finis huius libri octaui.



INDEX CAPITVM LIBRI NONI.

De augmento, ac perfectione iustitiæ, seu gratiæ, eiusque certitudine.

LIBER



LIBER NONVS

DE AVGMENTO, AC PERFECTIONE IVSTITIAE, SEV GRATIAE, EIVSQVE CERTITVDINE.

1. *De duobus ad salutem post primã gratiam necessariis agendum. Primum.*



POST primam iustificationem duo supersunt homini ad salutem necessaria, quæ ad perfectam iustitiæ cognitionem, & huius materiæ complementum tractare oportet. Vnum est, vt homo iustificatus de virtute in virtutem tendat, suaq; membra arma iustitiæ in sanctificationem per obseruationem mandatorum præbeat, atque in ipsa iustitia per Christi gratiam accepta crescere, magisque, ac magis iustificari non cesset: nam scriptum est, *Qui iustus est, iustificetur adhuc*, Aliud est, vt gratiam in iustificatione acceptam ita conseruare studeat, vt in ea vsque ad mortem perseueret, sicut scriptum est: *Qui perseuerauerit vsque in finem, hic saluus erit.* Et quamuis hoc posterius absolute loquendo, magis necessarium sit, quam prius, quia sine perseuerantia nemo saluari potest, sine augmento autem iustitiæ aliquem saluari non repugnat, & similiter conseruatio gratiæ prior sit, quam augmentatio, quia ad istam illa supponitur. Nihilominus dicemus prius de augmento, postea de conseruatione, tum quia non quæcunque gratiæ conseruatio, sed illa, quæ durat vsque ad mortem ad præsentem considerationem præcipue pertinet, & comparatione illius prior, & vniuersalior est secunda iustificatio, seu aliqua gratiæ accretio, ac perfectio, quam perseuerantia in illa, vt per se notum est: tum etiam quia augmentum iustitiæ, quod obseruatione mandatorum, & exercitio bonorum operum comparatur, via est, qua ad perseuerantiam tendatur, & medium ad illam comparandam moraliter necessarium. Tum quia necessitas obseruandi mandata fere semper, & omnibus occurrit, tum etiam quia tentationes non desunt, quæ exercitio virtutum superandæ sunt: propter quod monet Sapiens: *Ne verearis vsque ad mortem iustificari.* Dicemus ergo in hoc libro de augmento iustitiæ, in sequenti vero de perseuerantia in illa.

Secundum. *De primo in hoc opere agendum.*

2. Possunt autem in huius vitæ iustitia tres gradus, seu modi perfectionis inueniri. Primus duo complectitur, quæ inter se connexa sunt, vnum est exercitium charitatis, & reliquarum virtutum, actus illarum perficiendo, ac frequentando, aliud est intrinseca perfectio, & intensio gratiæ, ac virtutum, quæ per illos actus acquiritur, & in hac perfectione maior sanctitas, & proprium iustitiæ augmentum consistit. *Tres gradus seu modi perfectionis iustitiæ huius vitæ. Primus.*

Secundus. Secundus modus perfectionis in peccatorum carentia, vel diminutione positus est. Quæ perfectio non comparatur solum, perfectam remissionem de peccatis commissis obtinendo, sed etiam futura, vel prorsus cauendo, vel saltem minuendo. Nam primum quoad mortalia necessarium est, & supponi necessario debet, vt primus modus perfectionis iustitiæ locum habeat. Secundum vtilissimum, & suo modo necessarium est quoad venialia, quæ feruorem charitatis multum impediunt. Vnde licet hæc perfectio priuatiua videatur, nihilominus ad puritatem, ac munditiam spiritualem iustitiæ, ac sanctitatis necessaria est, & magna pars perfectionis iustitiæ moraliter reputatur. *Tertius.* Tertia perfectio magis extrinseca est, supponit vero duas præcedentes perfectiones in excellenti gradu, consistitque in quodam statu perfectionis, qui secum securitatem quandam, & moralem certitudinem propriæ iustitiæ generare valeat. De omnibus ergo his perfectionum modis suo ordine dicemus: Nam licet de augmento iustitiæ soleat disputari in tractatu de charitate, re vera ad hunc locum spectat, quia illud augmentum per se primo conuenit gratiæ, & commune est omnibus virtutibus infusis, & ad alias perfectiones iustitiæ supponitur, ideoque de illo primo loco dicemus.

CAPVT I.

Vtrum gratia in sanctis hominibus per bona eorum opera in hac vita augeri possit, & consequenter, an in diuersis personis eodem tempore, vel in eadem pro diuersis temporibus gratia possit esse inæqualis?

HÆC omnia, quæ in titulo capitis proposui, inter se connexa sunt, nam si gratia augeri potest, ac proinde esse maior, & minor tam in diuersis iustis pro eodem tempore, quam in eodem in diuersis temporibus magis, vel minus perfecta esse poterit, quia illa maior, vel minor perfectio esse non potest, nisi in subiecto, quia gratia non nisi in illo habet perfectionem suam, eadem autem ratio est de gratia in diuersis subiectis, vel in eodem pro diuersis temporibus, & ideo recte illa inter se consequuntur. Vnde fit, vt similiter è conuerso sequatur, si in diuersis personis non potest esse gratia inæqualis in perfectione, neq; etiam in vno, & eodem homine pro diuersis temporibus esse posse, quia est eadem ratio, & proportio. Nam si gratia in diuersis hominibus non potest esse inæqualis, siue id proueniat ex parte ipsius gratiæ, siue ex parte subiecti, habebit eandem repugnantiam in eodem homine pro temporibus diuersis. Ex quo etiam sequetur, gratiam absolute non posse augeri, quia augmentum non fit, nisi in eadem persona secundum temporis successionem, sunt ergo illa tria connexa. 1. *Tituli expositio.*

Propter quod statim hic occurrit antiquus error Iouiniani, qui dixit omnes beatos futuros esse in gloria æquales, vt refert Hieronym. lib. 2. contra ipsum, & Augustin. libris de Bono coniug. & de Sancta Virginit. quos contra ipsum scripsit, & in confessione fidei, quam facit serm. 191. de Tempore, qui est tertius de Trinit. in fine. Ex hoc enim errore aperte sequitur, omnes iustos esse in gratia æquales, cum per gratiam ad gloriam acceptentur. Vnde fit gratiam in eo- 2. *Error Iouiniani, ex quo sequitur iustos omnes esse in gratia æquales.*

in eodem homine non augeri, ac proinde simpliciter nunquam augeri; Quia statim ac homo iustificatur, acceptatur (iuxta illum errorem) ad totam gloriam, quam habiturus est in beatitudine, nam si statim moreretur, æqualem gloriam cum aliis beatis acciperet, & ipsemet, licet multo tempore viuat, & bene semper operetur, ac postea moriatur, non recipiet maiorem gloram, quam si post primum instans iustificationis suæ moreretur, ergo nunquam habet maiorem gratiam, ac proinde iuxta illum errorem gratia nunquam augetur. Fundamentum illius erroris fuit, quia dicebat omnia opera bona esse æqualia sicut, & omnia peccata, vt iidem Patres referunt, nam inde referebat, omnes iustos esse æqualis sanctitatis, & meriti. Vt autem hæc consecutio aliquam verisimilitudinem haberet, oportuit ipsum etiam sentire, vnum opus esse æquale multis, & multitudinem operum ad maiorem sanctitatem, vel ad meritum maioris præmii non conferre. Nam, vel sensum non habuit, vel negare non potuit, quin vnus homo plura bona opera faciat, quam alius, & vnus iustus in iustitia perseuerans plura meritoria opera faciat in longo tempore, quam in breui, Oportuit ergo, vt diceret, multitudinem operum non augere meritum eo ipso, quod singula opera æqualia sunt, quod est nouum illius erroris absurdum. Veruntamen contra hunc errorem quod præmium substantiale, & gloria sanctorum non sit futura æqualis, probatur à Theologis in materia de Beatitudine, & de Visione Dei, & contra illum sufficienter egimus li. 2. de Attributis Dei negatiuis c. 20. Quod vero peccata non sint æqualia, in materia de Peccatis ostenditur, eademq; ratio est de bonis operibus, & de meritoriis infra in libr. 12. ostendetur, vbi euidentius fiet, multitudinem operum etiam æqualium gratiæ, & essentialis gloriæ præmium augere.

Erroris fundamentum.

Refutatur.

3. Hunc errorem quoad assertionem æqualitatis iustitiæ in omnibus hominibus iustis suscitauit Lutherus, & ad illum consequenter dixit, non posse iustum in iustitia crescere, quia sicut in diuersis hominibus iustitia non recipit magis, vel minus, ita neque in eodem. Fundamentum eius fuit supra tractatum, quia iustificatio, nec fit per inhærentem iustitiam, nec per opera, quibus ad illam recipiendam homo disponatur, sed per iustitiam Christi per fidem apprehensam, & imputatam. Nam iustitia Christi semper est eadem, & nulla est ratio apprehendendi illam magis, vel minus, cum ratio huius apprehensionis fidei, & applicationis sit eadem. Nam quod vnus fortasse possit maiori conatu, aut intensione id apprehendere, aut credere, sibi imputari iustitiam Christi, id nihil refert ad maiorem imputationem, cum hæc non fiat propter actus fidei, vt opus hominis est, sed propter eius obiectum cum promissione diuina propter merita Christi facta, quæ merita eadem sunt, & ex parte Christi æque omnibus credentibus offeruntur. Referunt fere in hunc modum istum errorem, & refutant illum Bellarmin. libr. 3. de Iustificat. cap 1. & vltim. Vega libr. 10. in Tridentin. per totum. Payuali. 6. Orthodoxar. explicat. Tiletan. in Apolog. pro decretis Concilii Tridentini sess. 6. cap. 10. & alii.

Prædictum errorem suscitauit Lutherus.

Fundamentum Lutheri.

4. Nihilominus alii nouiores hæretici sequentes Kemnitium, & Bucerum, non obstante assertione, quam sequuntur, de imputatiua iustitia per solã particularem fidem, vel fiduciam, admittunt gradus inæquales talis iustitiæ in diuersis hominibus, & consequenter augmentum iustitiæ in eodem homine. Loquunturq; cum proportione de prima, ac de secunda iustificatione, nimirum, quod sicut iustificatur homo, quia credit se esse iustum, ita magis iustificatur quando credit sibi magis imputari iustitiam Christi. Cur autem, aut quomodo possit homo certo credere sibi magis, ac magis imputari iustitiam Christi, non inuenio ab his hæreticis explicatum. Omnino enim contendunt, non fieri propter opera hominis, quæ censent esse mala, & peccaminosa, ac proinde esse indigna omni iustitia, ne dum iustitiæ augmento. Oportet autem vt declarent in quo niti possit illa fides de maiori augmento imputata iustitiæ. Nam licet interdum dicant, niti in sola misericordia Dei, hoc non potest satisfacere, Nam inquirimus, vnde possit homo certo credere, vel confidere se absolute credere, Deum vti secum illa misericordia magis sibi imputandi iustitiam Christi, quam alteri vel nunc magis, quam antea: cum hæc differentia, nec ex promissionibus diuinis, nec ex meritis Christi absolute spectatis, neque ex operibus hominis colligi valeat. Respondere solent, illam fidem non esse ex operibus, non tamen esse sine operibus, nam Deus illum tantum acceptat ad maiorem imputationem iustitiæ Christi, quem videt opera facientem, licet tunc etiam id faciat ex sola sua misericordia, non ex operibus. Sed hoc attingit quæstionem de merito operum libro. 12. tranctandam, nunc vero supponendo illud meritum, satis refutatur illa euasio. Et præterea qui sic loquuntur saltem negare non possunt, bona opera esse conditiones necessarias ad illud etiam augmentum iustitiæ, quod ipsi fingunt. Vnde coguntur consequenter concedere, exigere Deum iustitiæ opera, vt conditiones necessarias ad augendam in nobis iustitiam, putant enim omnia opera nostra esse mala, & ideo negant, nos iustificare. Quo fundamento posito absurdissimum est dicere, opera nostra quouis modo esse necessaria ad augmentum iustitiæ, in quo magis consequenter Lutherus loquutus est. Veruntamen etiam illud fundamentum hæreticum, & per se absurdissimum est, vt in superioribus ostendimus, & aliqua in sequenti libro addemus.

Aliorum hæretic. opinatio.

Impugnatur.

Euasio.

Præcluditur.

5. Omissis ergo hæreticorum deliriis, doctrina Catholica ad hoc punctum pertinens tribus assertionibus comprehendi potest. Prima est, gratiam, & iustitiam inhærentem esse posse, imo, & de facto esse inæqualem in diuersis hominibus iustis. Hæc veritas sufficienter probatur ex alia assertione fidei, quod in patria erit inæqualitas beatitudinis essentialis, quia gloria gratiæ respondet. Peculiariter autem probari potest ex illis locis Scripturæ, in quibus vnus dicitur melior alio, vel non habere æqualem, vt Ecclesiasti. 44. Iob. 1. 1. Reg. 9. Matth. 11. Pauli ad Ephes. 4. *Vnicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi*, vbi aperte docet Paulus, gratiam non omnibus conferri æqualem, sed maiorem, vel minorem secundum mensuram donationis Christi, id est, secundum voluntatem, ac occultissimam rationem prouidentiæ eius. Respondere autem potest aliquis, loqui Paulum ibi de gratiis gratis datis, & diuersis Ecclesiæ ministeriis, & gradibus, non tamen loqui de inæqualibus donis gratiæ gratũ facientis. Nam statim subdit. *Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos, alios vero Prophetas &c.* Sed absq; vlla dubitatione etiam dona gratiæ gratum facientis comprehendit, tum quia vniuerse de gratia loquitur, tum quia verba. Ps. 67. quę allegat, & de Christo exponit: *Ascendens in altum captiuam duxit captiuitatem, & dedit dona hominibus*, maxime de gratiæ gratum facientis donis, & præcipue de abundantia Spiritus Sancti visibiliter data in Ecclesiæ initio, à Patribus intelligitur: tum deniq; quia licet commemoret varios gradus, & dignitates ministrorum Ecclesiæ, ostendens non esse contraria eiusdem Ecclesiæ vnitati, sed maxime consentanea illi, eo ipso indicat illis dari etiam diuersam gratiæ auxiliantis & consequenter etiam sanctificantis mensuram, quia vnicuique datur gratia suo muneri accommodata, quantum est ex sapientissima Christi institutione, vt bene ibi Caietanus notauit. Deniq; Hieron. & Ambros. ibi specialiter de gratia sanctificante exponunt, vt statim declarabo, alii vero Patres generatim de donis gratiæ inæqualibus intelligunt, & sanctificantem gratiam non excludunt.

Assertio. 1. Iustitia inhærens, & potest esse, & de facto est in diuersis iustis inæqualis.

Reiicitur.

Secundo

6. Secundo colligitur hæc veritas ex aliis principiis fidei. Primum est illud traditum in Concilio Tridentino sess. 6. cap. 6. iustitiam ita infundi vnicuique iuxta mensuram voluntatis Spiritus Sancti, vt etiam infundatur singulis *secundum propriam vniuscuiusq; dispositionem, & cooperationem.* Quod de omni iustificatione, etiam quæ fit per sacramenta, verum esse in suis locis ostensum est. Hinc autem euidenter sequitur, in ipsomet momento, in quo plures iustificantur, posse illorum gratias esse inæquales, quia non omnes cum æquali dispositione iustificantur, vt per se euidens est, & sumitur ex verbis Christi Luc. 7. *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum, cui autem minus dimittitur, minus diligit.* Et hoc est, quod dixit Hieronym. circa verba allegata ad Eph. 4. vnicuiq; dare Deum gratiam secundum mensuram à se præscriptam, & nihilominus vnumquenq; recipere illam iuxta capacitatem vasis, in quo gratiam suscipit, & in eodem sensu dixit ibi Ambr. *Non tamen sine æquitatis mensura, quia vnicuiq; pro viribus tribuit, vt tantum hauriat, quantum sitit.* Quod certe de gratiis gratis datis dici non potuit, sed de sanctificante gratia, quæ est aqua viua sitim animæ extinguens, intelligẽdum vero est, hanc sitim, seu dispositionem ita esse pro viribus vniuscuiusq;, vt vires ipsas gratia tribuat, licet cooperatio hominis libera sit, vt in superioribus tractatum est. Et huic principio aliud addi potest, scilicet, merita hominum post primam iustificationem esse inæqualia, vt significatur Matth. 11. in terris inæquales fructus ferentibus, & 1. Cor. 15. cum dicitur alios superædificare aurum, alios argentum &c. & res ipsa per se euidens est, ostendemus autem infra, gratiam augeri per merita, ergo in diuersis fiet inæqualis per inæqualia merita, & inde fit, vt etiam in morte possit esse inæqualis, quia potest vitæ progressus esse inæqualis vsq; ad mortem, vt significatur Matt. 25. in parabola talentorum, & aliis similibus.

[margin:] ...bhatur ...ndē ex ...ris fidei ...ncipiis. ...rincip. Concil. ...dent.

[margin:] ...undum.

7. Aliud principium est, quia in nouo testamento maior gratia, & spiritus abundantia communicatur Ecclesiæ, quam antea daretur hominibus, vt in libr. vlt. de Leg. declarando differentiam veteris, & nouæ legis, late diximus, & facile intelligitur ex illo ad Roman. 5. *Abundantiam gratiæ, & donationis, & iustitiæ accipientes in vita regnabunt:* & capitul. 8 *Lex enim spiritus vitæ in Christo IESV liberauit me à lege peccati, & mortis: nam quod impossibile erat legi, in quo infirmabatur per carnem, Deus filium suum mittens &c.* Quæ quidem differentia licet in actualibus gratiæ auxiliis magna ex parte consistat, præcipue vero in abundantia ipsius gratiæ sanctificantis, De qua loquitur Paulus ad Tit. tertio, cum dicit: *Secundum suam misericordiam saluos nos fecit per lauacrum regenerationis, & renouationis Spiritus Sancti, quem effudit in nos abunde per Iesum Christum Saluatorem nostrum, vt iustificati gratia ipsius hæredes simus &c.* Vnde non est dubium, quin iustificati per baptismum maiorem gratiam recipiant, quam prius circumcisione daretur. Præterea in lege noua etiam est certum, dari maiorem gratiam paruulo recipienti baptismi, & confirmationis sacramentum simul, quam recipienti solum baptismum, & ita ex illis duobus vnum esse sanctiorem alio: & Spiritus Sanctus magis dicitur esse in vno, quam in alio, vt in Apostolis post diem Pentecostes magis, quam in aliis. Vnde optime Augustin. Epistol. 57. circa medium dicit: *Qui vbique est, non in omnibus habitat, & in quibus habitat, non æqualiter habitat* Et infra: *Et vnde in omnibus Sanctis alij aliis sanctiores, nisi abundantius habentes habitatorem Deum.*

[margin:] ...rtium.

8. Ratio vero ex modo huius inæqualitatis, & augmenti, ac subinde ex dicendis in sequentibus capitibus, in quibus id declarandum est, pendet. Nunc autem supponimus, sermonem esse de inæqualitate in augmento intensiuo habitus gratiæ. Et sic ad rationem reddendam supponendum est, gratiam habitualem esse capacem augmenti, & intensionis, quod secundum principia fidei probamus ab effectu, quia de facto augetur. Secundum principia vero Philosophiæ probatur, quia hæc gratia est qualitas quædam, vt supra probatum est, ergo ex suo communi genere non repugnat illi hoc augmentum, quia hæc est proprietas qualitatis, nec etiam ex differentia eius, vel subalterna, scilicet, quod sit qualitas supernaturalis, vel specifica, scilicet, quod sit gratia, illi repugnat, tum quia nulla ratio talis repugnantiæ assignari potest, tum etiam quia in actibus gratiæ, etiam in dilectione Dei potest esse hæc varietas, nam vnus intensius diligit Deum, quam alius, vt per se notum est, quia liberum est homini magis, vel minus ad hos actus conari, quando autem potentia magis conatur, actus fit intensior, cum diuinum auxilium nõ desit, etiam in habitibus charitatis potest idem inueniri, ergo etiam in gratia habituali: tum denique, quia gratia est participatio diuinæ naturæ inadæquata, & imperfecta; ergo eo ipso potest esse multiplex, & magis, ac minus perfecta, & non in essentia, vt supra libro sexto visum est, ergo in intensione. Supposita autem possibilitate rei, seu capacitate ex parte gratiæ de facto reddenda est ratio, primo quidem, ac præcipue ex voluntate Dei, vt Paulus docuit, qui hoc ita decreuit ad ostensionem gratiæ suæ, vt latius in materia de Prædestinatione traditur. Secundo vero ex causis talis gratiæ, quæ interdum efficaciores applicantur, vt in Sacramentis patet, interdum vero, quia proxima causa libera est, & ex illius libero vsu differentia oritur, quia magis, vel minus conatur, vt Concilium Tridentinum dixit, vel quia magis, aut minus operatur, vt mox declarabimus.

[margin:] Probatur tandem ratione suppo- nendo habi- tualem gra- tiam capace. esse augmen- ti.

Secunda assertio Catholica est, in vno, & eodem posse gratiam, & iustitiam augeri. Ita definitur in Tridentino sess. 6. cap. 10. & canon. 24. & 32. & sequitur aperte ex præcedenti, vt in principio capitis dixi, quia eadem est ratio de eadem persona pro diuersis temporibus, quæ de diuersis personis pro eodem. Et satis expresse habetur in Scripturis, quia sicut in eis dicitur vnus homo iustior alio, ita dicitur idem homo iustior fieri temporis decursu. Ideo enim monet Sapiens Ecclesiast. 18. *Ne verearis vsque ad mortem iustificari,* id est iustior fieri, hæc est enim propria illius verbi significatio in locis similibus, vt in principio li. 7. ostendi, & patet ex simili loco Apocaly. vlt. *Qui iustus est, iustificetur adhuc, & sanctus sanctificetur adhuc.* Non potest enim sanctus sanctificari, nisi per augmentum sanctitatis, nec verbum, *Sanctificetur,* aliquam fugam per alterius significationis fictionem admittit. Et clarissime Prouer. 4. *Iustorum semita quasi lux splendens procedit, & crescit vsq; ad perfectum diem.* Vnde in Psalm. 83. *Beatus,* dicitur *vir, cuius est auxilium abs te, ascensiones in corde suo disposuit, in valle lachrymarum, in loco, quem posuit Etenim benedictionem dabit legis lator, ibunt de virtute in virtutem &c.* Vbi Basil. *Virtutem enim augent quotidie, qui vitam pietatis exercitio deditam amplexi sunt.* Et infra. *A virtute ad virtutem transeuntes singulis diebus diuitias suas auctiores reddunt.* Et Augustinus de ascensionibus sic scribit: *Facit illi gradus, quibus ascendat* (vtique gratia iusto) *vbi illi facit gradus? in corde. Quanto ergo plus amaueris tanto plus ascendes.* Et Gregor. homil. 15. in Ezechiel. illud *de virtute in virtutem,* exponit de gradibus augmenti: *Quando* (inquit) *vnaquæque virtus quasi quibusdã gradibus augetur, & sic per incrementa meritorum ad summa perducitur.* Et homil. 19. de ascensu, ait. *Peccator quisquam dum se in lacrymis humiliter affligit in corde, per ascensum virtutum proficit.* Hinc etiam Paulus orabat, *Vt charitas vestra magis, ac magis abundet.* & ad Ephes. quarto. monet, *Veritatem facientes in charitate crescamus,* quem August. lib. 21. de Ciuit. cap. 15. imitatur, dicens: *Hic pignore accepto* (vtiq; gratiæ) *illud, cuius est hoc pignus, suo tempore consequemur. Nunc autem ambulemus in spe, & proficientes de die in diem, spiritu facta carnis mortificemus.* Dum autem proficimus iam iustificati, *ipsa iustitia in nobis crescit,* vt ait Augustin. sermo. 16. de 9.

[margin:] Assertio 2. Gratia, & iustitia in vno, & eodem augeri potest, probaturq; auctoritate.

Probatur ratione. de Verb. Apost. Denique ratio huius assertionis eadem est, quæ præcedentis, & in sequentibus amplius explicabitur.

10. *Assertio 3. Augmentū gratiæ, & iustitiæ fit tum per bona opera, tū per sacramenta, de fide est vtraque pars assertionis. 2. pars expeditur prius.* Dico 3. Hoc gratiæ, & iustitiæ augmentum in iustis per bona opera ipsorum, vel per signa aliqua ad hunc effectum à Deo instituta, regulariter fit. Hæc assertio quoad vtramque partem est de fide, duobus enim modis, vt distinguūt Theologi, potest fieri augmentum, scilicet, ex opere operantis, & ex opere operato, prior attingitur in prima parte assertionis, posterior in secunda. Pertinet autem hic posterior ad effectus sacramentorum nouæ legis, & ideo de illa parte nihil amplius est in præsenti dicendum, sed catholica veritas supponenda est, quæ docet, sacramenta à Christo instituta, quando ab homine iam iustificato recipiuntur, illius gratiam augere, quia semper, & omnibus non ponentibus obicem gratiam conferunt, vt definit Concilium Tridenti. sess. 7. canon. 6. 7. & 8. sed iustus illa recipit sine obice, ergo gratiam illi conferunt, & non primam, quia iam illam habet, ergo augmentum eius. Et quamuis hoc augmentum non fiat sine aliqua hominis cooperatione, tum quia ipsa voluntaria receptio sacramenti est opus hominis, tum etiam quia dispositio aliqua ex parte eius debet præcedere, & hac ratione posset hoc genus augmenti ad primam conclusionis partem reduci, nihilominus tamen, quia ibi datur speciale augmentum vltra totum meritum hominis ex vi solius diuinæ institutionis, ideo non potest proprie dici fieri per bona opera hominis, vnde tale augmentum etiam in paruulo nihil operante inueniri potest, vt in paruulo baptizato cum confirmatur, vel si Eucharistia illi detur. Et ideo recte dicitur, hoc augmentum per signa à Deo instituta conferri. Vnde etiam constat, esse proprium præsentis temporis nouæ legis, & non esse ex intrinseca natura, & causalitate gratiæ, sed ex positiua Dei ordinatione, vt in propria materia de Sacramentis tractatum est, & ideo de hoc genere augmenti gratiæ nihil fere amplius in hac materia dicemus, sed solum de primo, qui est ab intrinseco, & quasi per virtutem vitalem ipsius gratiæ perficitur.

11. *1. Pars iam probatur 1.* Prior igitur pars etiam est definita ab eodem Concilio Tridentin. sess. 6. capitul. 10. & canon. 24. & 32. & colligitur euidenter ex locis citatis pro præcedenti assertione. Nam ideo postulatur ab homine hoc augmentum, & vt magis, ac magis se iustificet, & vt in charitate crescat, & ascensiones in corde suo disponat, quia hoc per opera eius libera fieri debet, vt etiam sancti allegati exposuerunt. Et in hunc modum idem conuincitur ex illo ad Roman. 6. Vbi Paulus hominibus etiam iam iustificatis dicit. *Sicut exhibuistis membra vestra seruire immunditiæ, & iniquitati ad iniquitatem, ita nunc exhibete membra vestra seruire iustitiæ in sanctificationem.* Non quidem primam, quia illam supponit, ergo in secundam, id est, in sanctificationis augmentum. Vnde subdit: *Liberati à peccato serui autem facti Deo, habetis fructum vestrum in sanctificationem.* De quo fructu ait ad Colos. 1. *Vt ambuletis digne Deo in omni opere bono fructificantes, & crescentes &c.* vt enim dixit Augustinus lib. 2. de Peccator. merit. cap. 13. *Ambulatio ista non corporis pedibus, sed mentis affectibus, & vitæ moribus geritur, vt possint esse perfecti iustitiæ possessores, qui recto itinere fidei de die in diem sua renouatione proficientes, iam perfecti facti sunt eiusdem iustitiæ viatores,* Et infra explicando hoc augmentum, & tractando de merito, plura in huius veritatis confirmationem afferemus.

12. *Theologica cōgruentia.* Ratio philosophica conclusionis ea tantum esse posset, quod iustitia in habitibus inhærentibus nobis consistit, habitus autem per actus augeri solent. Sed hic potest inueniri hæc ratio minus efficax, quia habitus infusi non possunt effectiue augeri à suis actibus, sicut augentur habitus acquisiti. Et ideo addenda est congruentia Theologica, quod vbi causa secunda sufficienter disponit materiam, & non potest inducere formam, ad Deum spectat supplere causæ secundæ defectum, vt in animæ rationalis creatione cernitur. Et ex propriis possumus sumere argumentum, quia in prima sanctificatione si homo se sufficienter disponat cum Dei auxilio, quia per suum actum non potest homo inducere habitum, Deus illum infundit, ergo simili modo, vel à fortiori, si homo iam iustificatus per opera ipsius iustitiæ, recte se gerat, & disponat, Deus augmentum habituum conferet. *Item ratio Theologica.* Et confirmatur primo, quia in ipsa prima iustificatione Deus confert maiorem gratiam homini melius se disponenti, vt supra visum est, ergo etiam auget gratiam eius, qui per gratiā melius operatur. *Confirmatur.* Denique ratio moralis diuinæ prouidentiæ hoc postulat, vt iusti ad bene operandum animentur, & excitentur spe fructus, & maioris sanctificationis. Ratio etiam amicitiæ postulat, vt affectibus, & assiduis obsequiis crescat.

Atque hæ quidem rationes ostendunt vtilitatem bonorum operum ad hoc augmentum, necessitatem autem ostendit ipsemet rerum euentus diuinæ prouidentiæ consentaneus. 13. *Ab euentu probatur.* Scimus enim, Deum paratum esse ad sanctificandos, & perficiendos homines, ostendimus autem, imo experimur, non omnes æqualiter sanctificare, neque omnium gratiam augere, ergo tota ratio huius est, quia in hoc negotio cooperationem liberam hominis interuenire voluit, & ideo lex lata est, *vt factores legis iustificentur.* Roman. 2. vt exponit Augustin. de Spirit. & liter. cap. 2. Quæ lex suo etiam modo in augmento iustitiæ per sacramenta seruatur, nam qui sacramentum recipit, vel legem implet, si sit adultus, vel in eo lex impletur, si sit paruus. Nihilominus tamen in conclusione particulam, *regulariter*, addidi, quia ex priuilegio potest Deus, & solet gratiam augere sine operibus, vel sacramentis, *Ex priuilegio sine operibus, vel sacramentis Deus gratiā augere potest.* vt fecit in Apostolis in die Pentecostes, & credibile est fecisse in Beata Virgine in eo momento, in quo filium concepit: & fortasse in aliis, quia est Dominus gratiæ suæ, & potest illam conferre quando, & quo modo voluerit. Et nihilominus etiam in illis casibus, nunquam legimus dedisse hoc augmentum, nisi proprio aliquo consensu, vel cooperatione libera, vt Apostolis orantibus, Virgini consentienti &c. licet augmentum fuerit maius, quam talibus operibus deberetur. Obiectiones hæreticorum nullæ propriæ huius loci occurrunt, sed partim tractando de vera, & inhærente iustitia, & dispositionibus ad illam tractatæ sunt, partim in libr. 11. tractando de bonis operibus, & in duodecimo tractando de merito, soluentur.

CAPVT II.

Vtrum hoc iustitiæ augmentum per intensionem habituum fiat, & consequenter quomodo fiat?

1. *Ratio dubitandi.* Ratio dubitandi esse potest, quia in his habitibus vel non est possibilis, vel non est necessaria intensio, & alioqui augmentum iustitiæ, & sanctitatis formaliter per exercitium ipsorum actuum, atq; adeo per ipsamet opera potest sufficienter fieri, ergo non est necesse, vt in intensione habituum consistat. *Prima pars rationis dubitandi probatur.* Antecedens, quoad singulas partes probatur. Prima de possibili, quia virtutes infusæ sunt potius potentiæ, quam habitus, potentiæ autem non sunt qualitates intensibiles, vt in intellectu, & voluntate, & aliis similibus patet. Vnde fit, vt gratia, quæ ad has virtutes sicut essentia ad suas potentias comparatur, non magis sit intensionis capax, quam substantialis forma: tum etiam, quia gratia cum suis habitibus remitti non potest, vt Theologi docent, ergo nec per intensionem augeri: est enim eadem ratio, eadem-

eademque latitudo, seu eadem via, per quam ascenditur, & descenditur. Secunda pars, scilicet, quod saltem non sit necessaria illa intensio probatur, tū quia interdum homo fit sanctior sine intensione habitus, vt quando multiplicat actus virtutis remissos, per quos habitus virtutis non augetur, nā tunc ille propter plures virtutis actus à se factos melior, & studiosior censetur: tum etiam quia homo multiplicando peccata est apud Deum iniustior, licet non magis careat habituali iustitia apud Deum, neq; positiue crescat in habituali apud Deum ipsum, quia vel nulla talis est propria, quia suppono talia esse peccata, vt non generent odium Dei, nec aliud simile vitium Deo directe contrarium, & licet inducatur, fieri potest, vt per multiplicata peccata æqualia nō augeatur, sicut etiam fieri potest, vt habitus vitiorum non intendantur, & nihilominus homo fit nequior per solam multiplicationem actuum, ergo similiter &c.

3. Pars probatur.

2. Atq; hinc infertur tertia pars, quia si intensio habitus necessaria non est ad talem effectum, profecto opera ipsa formaliter illum conferunt, & directe hoc probari potest, tum quia ipsa opera sunt quædam iustitia apud Deum, & ita in Scriptura vocantur, Psal. 118. *Feci iudicium, & iustitiam*, ergo per se iustificant, ac subinde multiplicata magis, ac magis iustificabunt. Tum etiam quia Scripturæ hoc tribuunt ipsis actibus iuxta illud Rom. 2. *Factores legis iustificabuntur*, ergo optime potest illis tribui formaliter. Et similiter cum Concil. Trid. dicit, opera iusta esse causam augmenti iustitiæ, optime potest intelligi de causa formali, sicut calor intensior dicitur causare magis calidum; ergo ad augmentum sanctitatis non oportet aliam causalitatem his operibus tribuere.

Tria certa supponūtur & probantur.

3. In hoc puncto nullum Theologum inuenio, qui dixerit, gratiam, seu habitus infusos esse qualitates ita indiuisibiles, vt per intensionem augeri nequeant nec etiam inuenio, qui absolute negauerit, interuenire de facto hoc augmentum habituum, quando homo magis, ac magis per opera sanctificatur: denique non inuenio, qui negauerit, hoc augmentum quacunque ratione, aut via conferatur, sufficere ad constituendum hominem sanctiorem. Vnde tria hæc omnino vera esse, & certa suppono. Et quidem hoc vltimum conuincit exemplum paruulorum, qui post sanctificationem baptismi secundo sanctificātur per sacramentum confirmationis, nam dubitari non potest, quin intrinsece, & inhærenter sanctiores fiant, & non ratione suorum operum, ergo per augmentum internæ iustitiæ, qua sanctificati sunt; ergo illud augmentum sufficit ad maiorem sanctificationē. Et hinc etiam sufficienter probatur primum, quia illud augmentū in paruulis nō potest esse, nisi in habitib⁹ ipsis & ipsi habitus non nisi per intensionem augeri possunt, vt est per se manifestum, maxime in gratia habituali, quæ est in essentia animæ, & consequenter in virtutibus, quæ illā comitantur, & cum illa proportionem seruant, & augmentum extensiuum in se non recipiunt, vt in superioribus tactum est, & latius tractādo de singulis, suis locis dicetur. Solum ergo circa secundum videndum superest, quam certum illud in secunda sanctificatione adultorum, & an illud augmentum inhærētis iustitiæ habitualis sit prima causa formalis iustos adultos magis sanctificans? Nō enim desunt aliqui moderni, qui vtrumq; in dubium reuocent, dicentes, adultos seclusa maiori sanctificatione per sacramenta, primo fieri iustiores formaliter per ipsa opera iustitię, & ideo non esse de fide certū, quod per illa habitus augeantur, cum illud augmentum necessarium tunc non sit, vt sic operantes intrinsece, ac formaliter iustiores fiant.

Dubium.

Assertio 1. Iustitia habitualis intrinsece, & permanenter augetur per opera bona.

4. Nihilominus dico primo. Quoties iustus magis iustificatur per opera sua, iustitia habitualis intrinsece, & in se ipsa recipit augmentum permanens in homine iusto, etiam si ab operibus cesset. Hanc assertionem existimo omnino certam, & ad doctrinam fidei pertinentem. Hoc præcipue probo ex Concilio Tridentino, nam alia, quæ afferri possunt, tergiuersationem patiuntur, Concilium autem Tridentinum, quod antiquam doctrinam magis explicat, & stabilit, nullam admittit. Quod in primis probo ex verbis eius sess. sexta. cap. 10. vbi de iustis ait. *Euntes de virtute in virtutem, renouantur de die in diem*, dixerat autem renouationem iustorum esse per infusionem iustitiæ habitualis, seu, quod idem est, permanenter inhærentis, vt supra explicatum est, ergo eodem modo intelligit renouationem fieri per augmentum iustitiæ. Vnde in eodem sensu subdit: *Per obseruationem mandatorum in ipsa fide per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus, crescunt, atque magis iustificantur.* Ipsa ergo iustitia, qua homo fit iustus, postea crescit, illa autem est iustitia habitualis, vt supra ostensum est, ergo. Item de eadem iustitia dicit cano. 24. conseruari, & augeri per bona opera, sed non conseruatur formaliter per opera, vt per extrinsecam denominationem ab eis sumptam, ergo neq; ita augetur, sed intrinsece, & in se per aliquam aliam causalitatē operum à fide viua procedentium. Præterea can. 32. dicit, iustum vere mereri augmentum gratiæ per bona opera, ergo illud augmentum est aliquid distinctū ab operibus, & à formali effectu eorum: nam homo non meretur formalem effectum sui operis, sed facit illum.

Probatur ex Concili. Trident.

5. *Euasio.*

Respondent aliqui, ibi sumi meritum lato modo, prout aliquis dicitur mereri formam, aut beneficiū aliquod per qualitatem, aut perfectionem, per quam est dispositus, aut proportionatus ad talem effectum vt Ecclesia dicit de Beata Virgine ita fuisse præparatam, vt Verbum diuinum in vtero suo concipere mereretur. Sed non est admittenda expositio, tum quia in doctrina tradenda cum omni proprietate Cōcilia loquuntur: tum etiam quia Concilium addidit, *vere merentur*, quasi ad excludendam improprietatē: tum deniq;, quia ita dicit mereri iustos augmentum gratiæ, sicut augmentum gloriæ, sed hoc secundum necessario est intelligendum de proprio augmento, & de proprio merito, ergo & primum.

Præcluditur.

6. *Corroboratur.*

Tandem possumus hoc modo confirmare hanc veritatem, quia non minus intrinsece, ac permanenter in sanctitate perficiuntur iusti per bona opera sua quam per sacramentorum susceptionem, sed per sacramēta recepta à iustis augetur iustitia, quoad intrinsecū, & per manens augmentū ipsius habitualis iustitiæ, vt paulo antea dictum, & probatum est; ergo idem est dicendum de priori augmēto per opera. Consequentia clara est, & Minor similiter, quia proprium augmentum gratiæ, quod sacramentum facit, non potest in operibus hominis consistere, cum sit vltra opera, sed ex opere operantis, neque ipsum sacramentum est opus hominis recipientis illud, sed Dei. Vnde illud augmentum, & in operante, & in non operante fieri potest, vt in paruulo, & in adulto interdum dormiente, vel distracto, & nihil actu operante, & tamen semper est eiusdem rationis, sicut est ab eadem causa. Maior autem, seu æquiparatio vtriusque augmenti, adeo est clara apud Theologos, vt probationem non requirat, nam gratia sanctificans, siue primo, siue secundo ex opere operantis obtenta, vel per sacramentum ex opere operato, eiusdē rationis est, vt in 4. d. 1. & 3. p. q. 62. art. 2. communiter Theologi tradunt, & ibi in 3. tomo tertiæ partis nos explicuimus, & probauimus. Quia Concilia, cum loquuntur de gratia, & iustificatione, quæ per sacramēta confertur, non loquuntur æquiuoce, sed vniuoce, de gratia, inquam, qua homines, vel ante sacramenta iustificari solebant, vel nunc iustificantur per sacramentum in voto antequam re ipsa suscipiant, & eadem ratio est de augmento. Imo à fortiori videtur probari, nam augmentum iustitiæ, quod per sacramenta datur ex opere operato, est ex quadam Christi liberalitate, & abundantia ad supplendam hominū fra-

fragilitatem, & bonorum operum inopiam, vel paucitatem; ergo tale est illud augmentum, quale futurũ esset per opera perfecta, si fierent: tale(inquã) quoad suam intrinsecam permanentem, & habitualem perfectionem, ergo huiusmodi etiam est augmẽtum iustitiæ, quod iusti per sancta opera consequuntur. *Theologica cõgruent.* Denique ratio Philosophica, & Theologica congruentia eadem in præsenti est, quæ in superiori capite tacta fuit, nimirum, quod huiusmodi augmentum non habet repugnantiam, & est magis consentaneum ipsi gratiæ, & iustitiæ. Quia sicut hæc habet natura sua constituere iustum per veram, & intrinsecam denominationem, ita, & magis iustum per similem informationem: nam sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis, ergo semper illi datur intrinsecum augmentũ, vt possit hoc modo magis iustificare. *Confirmatur.* Confirmatur, ac declaratur, quia hoc modo lumen gloriæ, & visio beata est inæqualis perfectionis intrinsecæ in diuersis beatis; ergo etiam gratia recipit in diuersis iustis eandem inæqualitatem, quam non potest habere, nisi per prædictum augmentum, ergo idem habet in eodem iusto, quando per opera magis iustificatur.

7. *Assertio. 2. Augmentũ gratiæ fit per intensionem physicam ipsarũ qualitatum.* Hinc dico secundo, hoc augmentum gratiæ fieri per intensionem physicam ipsarum qualitatum. Hæc assertio habet certitudinem theologicam, addendo priori assertioni physicum principium, quod qualitates, & habitus recipiunt intrinsecum augmentum, & perfectionem per intensionem: & ita in hac etiam assertione conueniunt Theologi, quos in c.3. referam. Nec disputamus modo, an hæc intensio fit per additionem, vel per radicationem, vel vtroq; modo? nam hoc non spectat ad doctrinam theologicam, sed ita potest vnusquisq; de intensione istarum qualitatum opinari, sicut aliarum. Item nõ disputo nunc, an gratia augeatur per omnes, & singulos actus bonos, vel tantum per aliquos speciales? hoc enim postea videbimus. Suppono tamen quoties magis sanctificat, magis in se ipsa augeri, vt in sequenti assertione declarabo, & hanc internam perfectionem dari per intensionem veram, & realem ipsorum habituũ, quia realis perfectio in eis non potest aliter fieri. Exemplum etiam de Visione beata, & lumine gloriæ hanc assertionem confirmat.

8. *Assertio. 3. Iustitia inhærens non augetur formaliter per opera, quæ producit, sed alio morali modo.* Dico tertio. Vera sanctitas, & iustitia inhærens non augetur formaliter per opera ab illa procedẽtia, sed alio morali modo: Prior pars negans in primis probanda est, supponendo illam formalem sanctificationem per opera non esse necessariam, vt homo sanctior, & iustior fiat, quia ostensum est, augmentũ habitus ad hoc sufficere, vt in augmẽto iustitiæ, quod per Sacramenta confertur, ostensum est. Et ratio est clara, quia habitus est forma sanctificans, ergo habitus perfectior magis etiam sanctificabit, quia aucta forma, eius formalis effectus augetur, vt in calore, & cæteris qualitatibus, quæ intendi possunt, manifestum est. *Prima ratio pro assertione.* Hinc ergo à contrario argumentamur, & probamus conclusionem, nam prima sanctificatio non fit per primum actum formaliter, vt in superioribus ostensum est; ergo neque secunda sanctificatio, seu augmentum iustitiæ fit formaliter per secundum actum, & consequenter neque per tertium, vel quoslibet subsequentes. Probatur consequentia, quia effectus formalis non augetur, nisi aucta forma, quæ primitus dare potuit illum formalem effectum, habitus autem non augetur formaliter per actus, vt per se notum est, ergo neq; effectus formalis eius. *Obiectio.* Dices, primum actum non potuisse sanctificare formaliter, quia impediebatur à peccato, secundum autem non impediri, sed potius coniungi habitui, & ex vtroque simul coalescere vnam formam perfectius sanctificantem, etiam si fingamus, habitum non augeri per actũ, vt de actibus remissis aliqui opinantur. *Solutio.* Respondeo, falsum esse, quod in euasione sumitur, tum quia etiã in iustificatione, quæ non est à peccato, tanquam à termino a quo, sed tantum à negatione iustitiæ præexistente, vel præintellecta, vt fuit in Angelis, & primo homine, actus primus non potuit esse forma iustificans, sed tantum dispositio, vt supra etiam dictũ est, tum etiam quia si actus primus esset de se forma iustificans, non posset à peccato impediri, sed illud formaliter expelleret saltem secundum connaturalẽ ordinem. Quapropter licet actus secundus coniungatur habitui, non potest cum illo constituere vnam formam magis sanctificantem, quia sunt formæ diuersarum rationum, & actus nunquam habet modum permanentem, neque alias conditiones ad formaliter sanctificandum requisitas.

Secundo probatur assertio, quia secunda sanctificatio debet esse proportionata primæ, ergo sicut prima fit per formam permanentem, & habitualẽ, ita & secunda. 9. *2. ratio.* Antecedens patet, quia sicut homo ita fit iustus, vt quandiu iustus durat, habeat inhærentem iustitiam, à qua intrinsece denominetur iustus, & non tantum extrinsece ab aliquo actu transeunte, ita etiã cum magis iustus efficitur, debet fieri per formam intrinsecam permanentem in ipso, quæ ipsum intrinsece afficiat, ac denominet iustiorem, etiam si ab operatione cesset, nimirum formaliter illi conferendo maiorem participationem diuinæ naturæ, & maiorem vim intrinsecam ad connaturaliter operandum in supernaturali ordine, ergo si actus fierent à præexistente iustitia, & non relinquerent in homine hãc internam perfectionem, & corroborationem virtutis, non facerent illum formaliter sanctiorem, aut iustiorem, quia ipsi actus per se, ac formaliter non conferũt hanc internam virtutem, aut maiorem diuinæ naturæ participationem. Et confirmatur, quia si cessante actu homo est vere sanctior, & iustior, Deus etiã magis habitat in illo, iuxta doctrinam Augustini epi. 57. ad Dardanum, vbi autem Deus magis habitat, magis operatur, quia non dicitur habitare, nisi ratione alicuius peculiaris effectus, hæc autem inhabitatio est permanens, & ideo dicitur habitare in iustis, etiam si in eis aliquid non operetur, inspirando, & adiuuãdo; ergo vbi magis habitat, debet etiam maiorẽ effectum habitualem, ac permanentem operari. *Confirmatur primo.* Nam sicut in duobus paruulis non potest intelligi, quod Deus magis in vno, quam in alio habitet, nisi perfectiorem gratiam habitualem in altero efficiat, ita nec in duobus adultis nihil actu operantibus potest inæqualiter inhabitare, nisi maiorem gratiam in vno efficiat, quam in alio. Nec enim satis esse possunt opera præcedentia, nam ratione illorum præcise, ac formaliter non dicitur Deus in homine habitare, præcipue quando illa iam non sunt. 10.

Confirmatur secundo ex Trident. Tandem apud me hanc doctrinam valde confirmant definitiones Concilii Tridentini supra ponderatæ tam de prima iustificatione, quam de augmento iustitiæ. Et præsertim vrgeo argumentum ex illa definitione sumptum, quod actus merentur gratiæ augmentum, nam si merentur, profecto formaliter illud non conferunt, nam præmium meriti est aliquid distinctum ab opere meritorio, & à formali effectu eius. Quis enim dicat, mereri me per actum dilectionis, vt constituar diligens Deum? Nam quod ego mereor apud Deum ab ipso conferendum spero vltra meritum, at quod per actum diligendi constituar diligens non spero à Deo vltra ipsum actum, nam dando actum facit me diligentem. Vnde sicut in superioribus ex eo, quod Concilium dicit, contritionem esse dispositionem ad iustificationem, ac remissionem peccati, recte supra inferebamus, non iustificare, nec excludere peccatum formaliter, ita vel maiori, vel æquali ratione ex eo, quod docet, per opera augeri iustitiam meritorie, inferimus non augeri formaliter.

Sed instant, quia ad institutum Concilii non pertinebat definire iustitiam augeri per intensionẽ habituum, vel per additionem alicuius intrinsece perfectio- 11. *Instantia.*

fectionis permanentis, quia solum intendebat damnare hæreticos huius temporis dicentes, homines non iustificari suis operibus, sed opera esse tantum signa, vel fructus iustitiæ, & ad hoc damnandum necessarium non erat, definire illum modum incrementi iustitiæ per augmentum habituum, sed satis erat absolute docere, hominem operibus suis crescere in sanctitate. Respondeo in primis, nos non asserere Concilium hoc formaliter, & expresse definiuisse, alias contraria sententia esset hæretica, quod non asserimus. Sed dicimus, ea dogmata Concilium tradidisse, quæ sine hoc de interno incremento habituum, & formali sanctificatione secunda per inhærentem habitualem perfectionem recte subsistere nō possint. Item dicimus ad refellendas hęreses contra iustitiam veram, & inhærentem, ac permanentem, & contra iustitiam, & meritum, necessarium fuisse Concilio talibus vti verbis, quæ virtute hanc veritatem contineant de iustificatione formali per habitus etiam quoad incrementum sanctitatis, & hoc modo credimus doctrinam de hoc incremento habitualis sanctitatis à nobis datam, certitudinem accipere ex doctrina Concilii. Atq; hoc ex solutionibus argumentorum magis confirmabitur.

Dissoluitur.

12. Statim vero insurgit interrogatio, si actus per se, ac formaliter non reddunt hominem sanctiorem, sed augendo habitum, quomodo hoc augmentum conferant? Sed hoc dubium aliqua ex parte in superiori lib. c. 4. definitum est, ibi enim ostendimus, actus supernaturales non augere habitus physice, & inde concluditur augere illos moraliter Modi autem morales possunt esse plures, scilicet, vel merendo, vel impetrando tale augmentum, seu per opera se ad illud disponendo. Primus modus verissimus, & certissimus est, traditurque à Concilio Tridentino loco citato, sed de illo lib. 12. est disputandum. De aliis vero modis est varietas opinionum, nam quidam censent, dictum modum meriti de condigno esse vnicum, sufficientem, ac necessarium, alii vero putant, primum modum sine secundo non sufficere, saltem pro statu viæ, quia actus remissi merentur de condigno, & tamen non augent habitum ex defectu dispositionis. Sed hoc fundamentum falsum est, vt c. 3. dicam. Vnde dico, vbi intercedit meritum de condigno, illud sufficere, & in se includere efficacem impetrationem, & sufficientem dispositionem. Nam si in prima iustificatione melior conuersio disponit ad perfectiorem iustificationem, & illam efficaciter impetrat multo magis nouum meritum de condigno sufficienter disponet, & efficaciter impetrabit iustitiæ incrementum. Sed hoc latius in dicto capite probandum est.

Dubium. *Deciditur.* *Modi morales, quibus habitus moraliter intenduntur.*

13. Addo vero illum modum meriti de condigno non esse semper necessarium, quamuis enim in homine iustificato augmentum iustitiæ nunquam fiat sine tali merito, in homine peccatore quoad habitus fidei, vel spei inueniri posse videtur. In homine enim iusto ideo non fit augmentum iustitiæ sine merito de condigno, quia habitus infusus non augetur, nisi per actus supernaturales, & infusos, nam actus naturales proportionati non sunt, omnes autem actus supernaturales in homine iusto meritorii sunt de cōdigno vt infra videbimus, & ideo in homine iusto nō potest esse actus proportionatus ad augendam iustitiam, quin sit de condigno meritorius. At vero in homine fideli, & peccatore videtur posse inueniri augmentū fidei, vel spei per actus earum non meritorios de condigno, sed ad summum de congruo, seu disponendo, & consequenter impetrando tale augmentum. Diximus enim supra, per actus fidei tempore antecedētes contritionem infundi habitum fidei, quia licet talis actus non sit de condigno meritorius, est impetratorius, & sufficienter disponit ad suum habitum. Ergo maiori ratione si peccator fidelis per habitum fidei intensiorem actum fidei eliciat, vt cum Dei auxilio sine vlla dubitatione potest, per illum se sufficienter disponet, vt efficaciter impetret fidei augmentum, licet illud de condigno non mereatur, sed ad summū de congruo. Probatur consequentia, tum quia est eadem proportio, tum etiam quia sicut in naturalibus actus intensior effectiue intendit habitum, ita in supernaturalibus actus intensior disponit, & cū per se efficere non possit, ad Deum spectat supplere, & in homine, iuxta dispositionem eius operari: tum etiam quia si à principio ille homo intensius credidisset, quā alius, intensiorem etiam habitum Deus illi infudisset, quia distribuit iuxta dispositionem recipientis, ergo idem erit, si postea dispositio crescat.

Meritum de condigno non semper necessarium ad augmentum gratiæ est

14. Superest, vt ad rationem dubitandi in principio positam respondeamus. Habebat autem tres partes, prima est de possibilitate huius augmenti, quam iam satis ostendimus. Et ad primam probationem in contrarium respondetur, virtutes infusas, licet aliquid efficacitatis potentiarum habeant, simpliciter, ac vere esse habitus superadditos potentiis, quas eleuant ad actus sui ordinis connaturaliter operandos, & quia in ipsis actibus potest inueniri inæqualitas, etiam habitum posse in se recipere maiorem, vel minorem perfectionem, qua potentiam eleuet ad actus magis, vel minus perfectos, & ideo posse esse habitus operatiuos magis, vel minus intensos. Vnde etiam fit, vt gratia eiusdem conditionis sit, quia est accidentalis participatio diuinæ naturæ, quæ magis, vel minus participari potest. Altera probatio petit dubium de diminutione gratiæ, & an remitti possit, sed quia remissio solet esse via ad corruptionem, de hoc puncto dicemus in lib. 11. Nunc breuiter respondeo, argumentum probare, in gratia ipsa non deesse latitudinem graduum, ratione cuius possit successiue amitti, ac prius minui, quam omnino pereat, nihilominus tamen ex defectu causarum corrumpentium nullam inueniri, quæ illam secundum legem ordinariam minuat, vt in citato loco latius declarabimus, & ostendemus.

Respōdetur ad primam rationem dubitandi.

15. Secunda pars obiectionis erat contra necessitatem huius augmenti, seu intensionis. Ad quam dicimus, ad perfectum modum internæ, ac permanentis sanctificationis maioris necessarium esse hoc augmentū, vt ostensum est. Et ad priorem improbationem sumptam ex actibus remissis negatur assumptum, nam in capite sequenti ostendemus, per illos iustitiam habitualem intrinsece augeri. Addo etiam iuxta opinionem negantem tale augmentum, negandum cōsequenter esse, talia opera tunc magis sanctificare hominem, cum fiunt, esto faciant illum dignum maiorem sanctitatem suo tempore recipiendi, & ad illam reddat acceptum, de quo plura statim. Ad alteram improbationem de peccatis respondeo, in peccato esse duo, vnum est conuersio ad commutabile bonū, quæ ad aliquod speciale vitium pertinet, & auersio ab incommutabili bono charitati Dei contraria. Ratione prioris conuersionis peccatum inducit in homine positiuum habitum prauum, qui vitium proprie nominatur, ratione posterioris non inducit aliquid positiuum, sed maculam, quæ proprie cōstituit hominem peccatorem, & Dei inimicum. Dico ergo, hominem peccando non constitui vitiosum proprie loquendo sine aliquo habitu positiuo, qui, vt dixi, proprie vitium appellatur. Vnde si quis semel peccat, ita vt habitum non acquirat, non posse dici vitiosum licet peccator vere sit, quandiu Deo non reconciliatur. Vnde etiam assero, etiam si homo acquisierit habitum vitiosum peccando, nisi frequentibus actibus illum habitum augeat, & consuetudine acquirat facilitatem, & pronitatem ad peccandum, non posse dici, factum esse vitiosiorem, sed solum sæpius tale vitium exercuisse, & dignum esse maiori supplicio. Quia vero ex tali consuetudine semper acquiritur facilitas aliqua peccandi, ideo fit homo per talem actum magis vitiosus. Sicut etiam censeo, hominem

Ad 2. *In peccato datur conuersio, & auersio.* *Peccator nō constituitur vitiosus sine positiuo habitu vitii.*

bene moraliter operantem infra latitudinem virtutum acquisitarum non fieri iustiorem, vel virtuosiorem, nisi per actuum frequentiam acquirat aliquam perfectionem habitualem, quæ vel ad intensiores, & meliores actus, vel ad æquales maiori facilitate præstandos virtutem præbeat. Nam studiosus dicitur, qui faciliter, & delectabiliter honeste operatur, vnde non fit studiosior, nisi in hac ipsa habituali dispositione crescat, sed ratione actuum dici poterit extensiue iustiorem, vel fortiorem in operibus fuisse, & esse maiori laude, vel præmio dignum. Idem ergo est cum proportione in vitiis. At vero macula peccati per quam constituitur homo peccator apud Deum in habitu, non est quid positiuum, sed voluntaria priuatio habitualis iustitiæ, & hæc vere manet in homine transacto peccato, & multiplicando peccata, etiam illa augetur eo modo, quo habitualis, & totalis priuatio augeri potest, vel quia plura peccata plures maculas inducunt, vt dicit D. Thomas. 1. 2. qu. 86. art. 1. ad 3. vel quia eadem macula propter respectum ad plura peccata, fit moralis priuatio maioris, & perfectioris iustitiæ, quã homo habere posset, & deberet, si in illis actibus recte se gereret. Sanctitas vero, aut iustitia diuina altiori modo confert homini & esse gratum Deo per intrinsecam formam supernaturalem, & esse aptum intrinsece ad opera supernaturalis iustitiæ per virtutes infusas, & ideo nisi in his donis interius crescat, non erit proprie, & intrinsece sanctior, aut iustior, licet opera multiplicet, propter quæ maiorem laudem, aut præmium mereatur.

Macula peccati quid?

16. Ad argumenta autem in tertio membro posita, quæ hanc partem directe impugnant, respondeo, ad primum solum fundari in æquiuocatione vocis, nam opus iustitiæ dicitur quædam iustitia, non tanquam dans facultatem iuste operãdi, sed quia seruat æqualitatem, seu mediocritatem, quam virtus postulat, iustitia autem sic sumpta non iustificat formaliter, sed exercet iustitiam, si proprie sit opus iustitiæ, vel disponit ad illam, si eam præcedat, iustus autem absolute dicitur, non quia iustitiam actu operatur, sed quia recte est dispositus ad iuste operandum, & cum eadem proportione dicitur iustior, hoc autẽ non habet formaliter ab actu, sed potest habere ab illo dispositiue vel aliquo modo effectiue, vt supra declaratum est. Ad secundum ex verbis Pauli: *Factores legis iustificabuntur*, respondeo dupliciter posse accipi verbũ *iustificabuntur*, scilicet vel de prima, vel de secunda iustificatione. Priori modo intellexit Augustinus libro de Spirit. & liter. cap. 26. & ait, sic esse intelligendum, *vt sciamus, eos non aliter esse obseruatores legis, nisi iustificentur, vt non iustificatio factoribus accedat, sed factores legis iustificatio præcedat.* Posteriori modo intelligitur frequentius, & sic accipiendum est de factoribus legis non suis viribus, sed ex fide, & auxilio gratiæ, & si referatur ad primam iustificationem, intelligitur dispositiue, si ad secundam, meritorie, & ita etiam videtur intellexisse August. li. 83. Quæstion. q. 76. & aliis locis, vnde inde non probatur, homines fieri iustiores formaliter suis operibus. De Concilio autem Tridentino satis dictum est.

Ad 3.

Quo pacto opus iustitiæ, dicatur iustitia.

CAPVT III.

Vtrum gratia viæ per omnia, & singula bona opera iustorum augeatur?

1. HÆC quæstio valde connexa est cum tractatu de Merito, eo quod augmentum ipsum gratiæ est vnum ex præcipuis præmiis meriti iustorum: nihilominus tamen non potest omnino prætermitti, quia eius resolutio propria est huius loci, & ad cætera, quæ de hoc augmento tractanda supersunt necessaria. Curabimus autem, quæ sunt vtriusque loci propria ita distinguere, vt nec materias confundamus, nec eadem inutiliter repetamus. Supponimus ergo primo, sermonem esse de bonis operibus ex fide, & auxilio diuinæ gratiæ procedentibus, quæ per antonomasiam vocantur à Patribus, & Theologis opera bona, seu opera pietatis. Nam inferiora opera bona ordinis naturalis per se, ac præcise sumpta, etiamsi ab homine iusto fiant, gratiam, vel charitatẽ, seu iustitiam non augent, tum quia non sunt meritoria de condigno, vt nunc suppono, tum etiam quia cum nullo modo supernaturalia sint, non sunt proportionata ad augendam gratiam, quæ forma supernaturalis est. Limito autem sermonem ad solam gratiam, vt à charitate distinguitur, nam de charitate, & aliis virtutibus infusis dicam capite sequenti. Item limito quæstionem ad gratiam viæ, vt in titulo proposui, quia nunc de iustitia tantum viatorum tractamus, an vero post viam, seu in termino extrinseco eius, vel in ingressu beatitudinis aliquod augmentum intensiuum gratiæ consummatæ fiat, vel ex liberalitate Dei, vel propter opera huius vitæ? alia quæstio est, quæ in materia de Beatitudine tractatur, aliquid vero in discursu huius capitis attingemus, & plura in materia de Merito in li. 12.

Status quæstionis.

Prima sup. Positio per bona opera naturalis ordinis iusti non augeri.

2. Secundo suppono, nunquam augeri gratiam per opera, nisi absolute, & simpliciter sint meritoria de condigno apud Deum. Itaq; si aliquod huiusmodi opus inuenitur in homine iusto, quod non sit meritorium de condigno apud Deum, per illud sine vlla dubitatione non augebitur gratia. Ratio est, quia augmentum iustitiæ, seu gratiæ nunquam fit, nisi ex merito proprio hominis iusti apud Deum (loquimur enim, vt in principio supposui, de lege ordinaria, non de priuilegiis specialibus, & ex opere operantis, non de operato) ergo si opus non sit meritorium de cõdigno, non augebit gratiam. Consequentia clara est. Antecedens autem patet, quia iustus non crescit in gratia, nisi ex operibus, vt testificatur Iaco. c. 2. & exponit Concil. Trid. dicto c. 10. sed illa opera sunt hominis iusti, vt supponitur, & debent esse proportionata tali augmento, vt illud obtineant, ergo si talia sint, etiam merebuntur illud de condigno, ergo è cõtrario si non merentur tale augmentum, nec conferent illud. Et hoc satis significauit Concilium Tride. dicta sess. 6. nam cum c. 10. docuisset, iustos crescere in gratia per bona opera, nulla facta mentione meriti, quia nondum doctrinam de illo tradiderat, nihilominus in can. 34. definit, mereri iustos hoc augmentum per bona opera, vtiq; per illa, per quæ illud obtinent. Itaq; certum sit, iustorum gratiam non augeri, nisi per opera meritoria de condigno. Non est autẽ æque certum an conuertens propositio sit æque vera, scilicet, augeri gratiam per omnia opera iustorum meritoria de condigno, nam aliqui eam negant, quod est vnum ex præcipuis punctis in hoc capite disputandis.

2. Suppositio. Gratia non augeri nisi per opera meritoria de condigno.

3. Tertio suppono, actus à iusto elicitos ex habitu charitatis, si sint intensiores, quam habitus gratiæ, augmentum illius statim consequi, atq; ita gratiã augere. Hoc est certum, & extra controuersiam, vt videbimus, & ratio est, quia illi actus circa dubiũ sunt maxime meritorii de condigno, ergo merentur hoc augmentum, & alioqui sunt maxime proportionati de se ad illud præstandum, & quantum in ipsis est, disponunt subiectum ad illud recipiendum, ergo per tales actus statim gratia augetur. De cæteris autem actibus tractanda est quæstio, potestq; ad duo mẽbra reduci. Vnum est de actibus elicitis à charitatis habitu, & non sunt intensiores illo, quos breuitatis causa remissos vocabimus, siue sint æquales, siue inferiores. Aliud est de actibus cæterarum virtutum à charitate distinctarum, & de vtroq; membro dicendum est, sed claritatis gratia prius de actibus remissis charitatis dicemus, postea ad cætera opera facile doctrinam applicabimus.

3. Suppositio. Post actus charitatis intensos habitu statim illum augmentari. De quibus actibus sit principaliter tractanda quæstio.

Fuit

4. Fuit ergo aliquorum opinio per actus remiſſos charitatis non conſequi iuſtum gratiæ augmentum. Duobus autem modis hæc opinio fundatur, & aſſeritur. Vnde poteſt in duas opiniones diſtingui. Prior eſt, quod per tales actus non augetur gratia, quia ſimpliciter non merentur de condigno tale augmentum. Ita ſentit Altiſiodor. libr. 3. Sum. tract. 16. cap. vnic. q. 3. & 5. Fauet D. Thomas in 1. d. 17. q. 2. ar. 3. ad 2. & 5. & Durand. ibi q. 8. n. 7. Videtur tamen loqui de ſolis actibus minus intenſis, nam de æqualibus id non dicit, nec ratio eius in illis locum habet, vt videbimus, & Bonauent. in 2. d. 40. art. 2. q. 3. vbi in corpore loquitur de merito maioris gloriæ, dicitque maiorem charitatem, vel meliorem voluntatem mereri augmentum gloriæ eſſentialis, reliqua verò dicit ſolum conferre ad maiorem gloriam, vel diſponendo, vel impedimenta remouendo, & in ſolut. ad 3. generaliter dicit, per nouum actum æqualem priori tantum mereri hominem, ſicut per primum, non tamen nouum, ſed idem quod prius, nouo titulo. Et hanc ſententiam ex modernis defendit Dominicus Bannez. 2. 2. q. 24. art. 2. & in Relectione ſpeciali de augmento charitatis, vbi quoad modum loquendi aliquo modo limitauit ſententiam, ſed res eadem eſt, vt infra dicam.

1. Opinio negans gratiam augeri per actus remiſſos charitatis.

Prædictæ opinioni congruentia.

Fundamentum huius ſententiæ apud Durandum eſt tantum moralis congruentia, quia non meretur accipere augmentum donorum, qui tepide vtitur acceptis: ſed qui recipit intenſum habitum, & remiſsè operatur, non vtitur habitu debito modo, cum actus non proportionetur habitui: ergo. Quæ congruentia, qualiſcunque illa ſit, non procedit de actibus æqualibus habitui, ſed de remiſſioribus, nam æquales ſeruant proportionem, & ſatis debito modo operatur, qui ſecundum totam latitudinem ſui habitus æqualiter operatur.

Eiuſdem phyſica ratio.

Alii vtuntur fundamento magis phyſico, quam theologico, quia vt actus mereatur augmentum habitus, debet eſſe talis, vt ſit proportionatus ad augendum illum, ſed in ordine naturali actus remiſſus nō eſt proportionatus ad augendum habitum intenſum, vt ex Philoſophia ſupponunt: ergo neque in ordine ſupernaturali actus remiſſus eſt proportionatus ad merendum augmentum habitus. Neque refert, quod actus ſupernaturales non augeant phyſicè habitus ſuos, quia ſaltem debent ſeruare ad meritum eam proportionem, quam habere deberent, ſi eſſent cauſæ phyſicæ talis augmenti. His addi ſolent alia argumenta ab inconuenienti ſumpta, quæ poſtea proponemus.

5. Altera opinio eſt, iuſtum per actus remiſſos mereri quidem de condigno augmentum gratiæ, nihilominus tamen gratiam viæ vel nunquam augeri per tales actus, vel ſaltem non per illos ſolos ſine adminiculo alicuius actus intenſioris habitu. Itaque defenſores huius ſententiæ in duobus conueniunt. Primum eſt, hos actus mereri hoc augmentum. Secundum eſt, per illos ſolos non dari. In modo autem explicandi, quando tale augmentum detur, inuenio diuerſitatem, quam ad quatuor modos dicendi reduco.

2. Opinio Per tales actus mereri gratiam, nō tamen augeri abſq; alio adminiculo.

Primus modus explicãdi hanc opinionem.

Primus eſt, quod illud augmentum re vera nunquam datur vel in via, vel in patria quoad nouos gradus gratiæ, vel gloriæ, ſed ſolum quoad rationem præmij, quia eadem gloria datur etiam propter noua merita, & ita creſcit in ratione præmij, quia pluribus titulis datur, & ita eſt præmium magis honorificum, vt ſic dicam. Hæc fuit opinio Bannez in Relect. & loquitur clarius de gloria, eſt autem eadem ratio de gratia. Niſi quoad gratiam velit negare meritum eius per actus remiſſos, ſicut prius fecerat.

6. Secundus modus dicendi eſt, hoc augmentum actuum remiſſorum, quod non ſtatim datur, dari poſtea in via, ſi homo ſe diſponat per actum intenſiorem. Quod ſi homo nunquam ſe diſponit in via, amittere illud augmentum, neque illud in patria obtinere. Hæc opinio ſolet tribui Conrado in 1. 2. q. 114. ar. 8. qui eam indicat, & refert Capreolum in 1. d. 17. q. 2. artic. 3. Citatur etiam Capreol. in 4. diſtinctione 14. quæſtione 2. artic. 3. in principio. Sed in hoc vltimo loco non ponit Capreolus vltimam partem negatiuam, nimirum, tale augmentum non dari in termino viæ, quando homo in via non ſe diſpoſuit, ſed tantum ponit alias duas propoſitiones, vnam negantem dari ſtatim illud augmentum, aliam affirmatiuam, dari etiam in via, ſi homo ſe diſponat. Et hoc modo eandem ſententiam docet expreſsè D. Tomas 1. 2. quæſt. 114. art. 8. & 2. 2. quæſt. 24. art. 6. in corp. & ad 1. Caietanus vero in dicto art. 8. videtur exponere verba D. Thomæ excluſiue, cum enim D. Thomas dicat, *mereri hominem per tales actus augmentum gratiæ non ſtatim, ſed ſuo tempore reddendum, cum ſcilicet aliquis fuerit ſufficienter diſpoſitus ad gratiæ augmentum* addit Caietanus, *Quod tunc ſolum eſt, quando aliquis ita vtitur acceptâ gratiâ ſecundum proportionem virium ſuarum, vt in nullo gratiæ Dei deſit per negligentiam.* Vnde ſi homo hoc non faciat, dum hic viuit, videtur Caietanus ſentire, quod ſit perpetuo cariturus illo augmento. Re tamen verâ non eſt hæc eius ſententia, vt magis eam explicat 2. 2. quæſt. 24. art. 6. circa ad 1. vbi merito impugnat Durandum dicentem, iuſtum per actus remiſſos mereri augmentum gloriæ, & non gratiæ, id enim repugnat, quia meritum augmenti vitæ æternæ claudit in ſe meritum augmenti gratiæ, ſaltem dandi cum ipſa vita æterna, quia non poteſt eſſe maior vita æterna, quam ſit ipſa gratia aucta, & conſummata in termino. Vnde ſi per actus ipſos remiſſos meretur homo augmentum viſionis beatæ, meretur augmentum luminis gloriæ, & conſequenter meretur etiam verum augmentum gratiæ, quod neceſſarium erit dari, ſaltem cum data fuerit viſio, & lumen in tali gradu perfectum.

2. modus explicandi.

Vnde eſt tertius modus ſub diſtinctione dicens, illud augmentum dari vel in via, ſi homo ſe diſpoſuerit, vel in termino viæ, ſi in via homo non ſe diſpoſuerit. 7. Et hunc modum ſequuntur aliqui moderni Thomiſtæ, & ſine dubio videtur fuiſſe Caietani, & poteſt attribui D. Thomæ, tum quia ita affirmat vnum, vt non excludat aliud, tum etiam quia affirmat, mereri hominem per actus remiſſos augmentum gloriæ: at hoc infallibiliter conſequetur homo, ſi in gratia moriatur, etiam ſi nullum aliud bonum operetur, ergo & augmentum gratiæ obtinebit. Et ita ſicut ſecundus ex his modis eſt longe probabilior, quam primus, ita & hic tertius omnino præferendus eſt, ſuppoſito illo principio, quod per hos actus remiſſos non ſtatim augeatur gratia, quamuis verum augmentum mereatur. Vnde omnes alii auctores, qui in hoc principio cum D. Thomâ conueniunt, & modum non explicant, iuxta hunc tertium modum videntur explicandi, vt Palud. in 4. d. 16. q. 1. Richard. in 1. d. 17. art. 2. qu. 3. & in 2. d. 27. art. 2. quæſt. 2. qui fatetur, poſſe hoc augmentum dari aliquando in via. Differt tamen ab aliis, quia vt detur, non requirit actum intenſiorem, ſed putat ſufficere multiplicationem actuum remiſſorũ, quæ actui intenſiori æquiualeat. An vero detur in patria ei, qui in via illud non obtinuit? non declarat, ſed dum non negat, affirmat, propter dicta, nam æquiparat illud cum merito gloriæ, quod eiſdem actibus remiſsis tribuitur.

Tertius modus ſubdiſtinguens.

Eſt tamen quartus modus dicendi conueniens in illo principio, quod actus remiſsi mereantur hoc augmentum, & quod non detur ſtatim. 8. Et addens, nũquam amplius in via dari, quicquid homo poſtea conetur, ſemper tamen dari in ingreſſu patriæ. Hæc fuit ſententia Scoti in 4. d. 21. q. 1. in fine totius corporis, & diſt. 22. qu. 1. §. *Ad hoc dico*, in vtroque enim loco negat hoc augmentum dari ſtatim, in priori tamen ſolum declarat, dari in inſtanti mortis, videtur tamẽ intelligendum, ſi in eo inſtanti homo ſit diſpoſitus ad ingreſſum gloriæ. ita vt nihil purgandum habeat. Nam Scotus ait, dari hoc augmentum gratiæ, vt coniunctum

Quartus modus explicandi.

iunctum alicui gradui gloriæ, ad quam (inquit) *dispo-nit gratia*; ergo non est necesse dari tale augmentum in purgatorio, sed tantum in ingressu gloriæ. Et ex Thomistis aperte hanc sententiam nouissime tenuit Aluarez libro 7. de Auxil. disputat. 60. conclusione 5. vbi dicit, augmentum gratiæ debitum actibus remissis dari in primo instanti glorificationis, vbi licet non ponat exclusiuam, in probationibus conclusionis eam concludere conatur, & ex secunda eius conclusione euidenter sequebatur, Ait enim, quod licet actus intensior habitu gratiæ per omnes gradus suæ intensionis mereatur augmentum habitus, nihilominus per talem actum intensiorem habitu gratiæ non augeri gratiam, nisi iuxta excessum actus, & vsq; ad æqualitatem eius, atq; ita semper manere aliquod augmentum habitus ratione talis actus postea dandum, ergo si actus intensior non sufficit, vt statim detur totum augmentum gratiæ illi debitum, multo minus poterit sufficere, vt detur augmentum debitũ præcedentibus actibus remissis. Ac proinde totum augmentum habitus vltra intensiorem actum in via elicitum, quibuscunque actibus correspondeat, reseruatur in gloriam. Et certe videtur hic modus loquendi magis consequenter loqui ad fundamentum totius sententiæ, negant enim omnes defensores eius dari statim augmentum debitum actibus remissis, quia homo non est dispositus, sed actus feruentior postea factus de se nunquam disponit ad maiorẽ intensionem habitus, quam sit ipsius act⁹, quamq; ipse meretur, & ad illam simul disponit, ergo nunquam ille actus disponit ad maius augmentum ratione actuum remissorum recipiendum. Datur ergo in initio beatitudinis, nam tunc est tempus recipiendi præmium adæquatum omnium meritorum, quod in via datum non est, non enim potest irremuneratum relinqui.

Proxime superior modus explicãdi magis cõgruens toti opinioni primæ.

9. *Eum Aluarez S. Thomæ ascribit.*

Conatur autem hic auctor suam sententiam ascribere D. Thomæ. Et solum allegat verba supra citata ex 1. 2 q. 114. art. 8. ad 3. vbi D. Thomas dicit, hoc augmentum actuum remissorum cum aliquis fuerit sufficienter dispositus ad gratiæ augmentum, esse cõferendum: quod ipse exposuit, id est, cum se disposuerit, per feruentiorem actum, quod cum nõ possit fieri in via, vt probatum est, ipse ait, fieri in alia vita, vbi (inquit) disponetur quis à Deo per actũ ita intensum, vt adæquet totam quantitatẽ meriti, quod præcessit in via, vt sic tandem seruetur proportio inter gratiã in esse meriti, & in esse habitus. Neq; hinc sequitur (ait) q; mereatur homo in alia vita, sed sicut disponitur iustus ad visionem beatificam per lumen gloriæ, ita per actum intensum charitatis disponitur ad intensionem habitus sine nouo merito.

10. *Non est tamen verus nec D. Tho. ascribendus.*

Sed tam res ipsa, quam expositio verborum D. Thomæ videtur mihi difficilis Res quidem, quia hoc augmentum gratiæ dari dicitur in primo instãti glorificationis, vt ille auctor in quinta conclusione fatetur: at in illo instanti non potest dari augmentũ habitus gratiæ, vel charitatis per dispositionem propriam recipientis, ergo falsum est dicere, tunc dari, quãdo homo ipse se disponit per actum æqualem intensione omnibus meritis. Probatur minor, quia talis actus amoris in instanti glorificationis non est nisi actus fruitionis, seu dilectionis beatæ, ille autem actus non est dispositio ad augmentum gratiæ, sed simpliciter, & omnimodo supponit gratiam perfecte consummatam in sua intensione, & simili modo supponit intensionem habitus charitatis, ergo in illo instanti nullus est actus in beato, qui sit dispositio ad intensionem habitus. Maior certa est, quia in illo instanti beatus habet amorem beatificum, vel non potest simul habere alium actum amoris Dei supernaturalis, vel saltem non est necesse, vt illum semper habeat, multoque minus est necessarium, vt habeat alium æque perfectum, & tam intensum, quantum omnibus meritis simul sumptis correspondere potest, hoc enim ad summum desiderari potest in illo amore, qui ad præmium ipsum pertinet, qualis est beatificus: alium ergo postulare, voluntarium, & fictitium est.

11. *Ex actu amoris in instanti glorificationis [...] sequitur augmentum gratiæ.*

Probatur ergo minor, quia talis amor supponit visionem beatam, tum quia est amor necessarius, tũ etiam quia non est in beato alia supernaturalis cognitio, in qua talis amor fundetur. At visio beata supponit lumen gloriæ tam intensum, quam potest omnibus meritis simul sumptis correspondere. At intensum lumen supponit gratiam proportionaliter intensam, tum quia comparatur ad illam sicut potentia ad essentiam, tum etiam quia visio supponit hominem perfecte sanctum, & deificatum intrinsece cum proportione ad talem visionem: tum denique quia si ex parte visionis beatus recipit præmium adæquatum omnibus suis meritis sine præuia dispositione, quæ pro illo instanti in beato intelligi queat, cur non recipiet, etiam adæquatum præmium ex parte gratiæ sine tali dispositione, cum gratia natura sua sit prior, quam visio. Quod si gratia isto modo augetur, & consummatur prius natura, & statim infunditur adæquatum lumen gloriæ, statim etiam consummatur augmentum habitus charitatis sine alia dispositione, quasi per emanationem à gratia. Ac deinde habitus charitatis sic intensus necessario prorumpit in actum sic intensum, ergo non disponitur beatus ad intensionem habitus per actum intensum, sed potius intenditur habitus, vt actus procedat intensus. Est hoc consentaneum illi statui, vbi non proceditur ab imperfecto ad perfectum, sed actus ipse charitatis perfectissimo modo, & maxime connaturali fit, & ideo non præintelligitur ibi actus intensior factus ab habitu remisso cum auxilio, vt per illum augeatur habitus, sicut fit in via, sed potius intensio habitus datur in præmium præcedentium meritorum, vt eliciendo actum perfectum, & perfecto modo, consummetur præmium. Et potest addi confirmatio ad hominem, ait enim ille auctor, disponi iustum ad visionem beatificam per lumen gloriæ, vtiq; quia per hoc lumen datur vis, & potestas eliciendi visionem, & pari ratione per tantum lumen disponitur ad tantam visionem, ergo eadem proportione per tantam charitatem habitualem disponitur ad tam intensum amorem, quia etiam per habitum charitatis tam intensum datur vis, & potestas ad tantam actus intensionem, quia sicut visio non fit nisi modo maxime connaturali, & à principio intrinseco, & adæquato, ita neque actus amoris, ergo non potest è contrario intensio illius actus disponere ad intensionem habitus, ne sint sibi inuicem causæ in eodem genere, vt omittam alia, quibus supra probaui, non posse actum disponere ad habitum, à quo elicitur, & quod ille Auctor contra Bannez fatetur, actũ intensiorem habitu in via, qui est ratio intendendi illum, non posse procedere ab illo habitu secundum gradum intensionis, in quo habitum excedit, ergo è contrario cum in gloria actus intensus beatifici amoris eliciatur ab habitu cum maxima perfectione, & connaturalitate, non minus in primo instanti beatitudinis, quam per totam æternitatem, non potest actus intensior esse dispositio ad intensionem habitus, neq; vllo modo ratio, vel causa illius, sed tantum effectus productus ab habitu.

Confirmatio ad hominem.

12. *Quare non sit D. Thomæ ascribendus quartus ille modus.*

Hinc facile ostenditur altera pars de sensu D. Thomæ. Et in primis in 2. 2. quæ. 24. arti. 6. ad 1. absolute dixit, augeri habitum non statim, *sed quando voluntas conatur ad huiusmodi augmentum.* Quæ verba de se indefinita sunt ad viam, & patriam, proprie tamen verificantur in via, in sensu causali, in quo aperte Diuus Thomas loquitur, scilicet, vt ratione talis maioris conatus, & intensioris actus, habitus augeatur, in quo sensu non habet id locum in charitate beatifica, vt ostensum est. Et hunc sensum causalem explicauit magis D. Thomas in alio loco ex 1. 2. dicens, *cum fuerit*

aliquis

aliquis sufficienter dispositus, quod de statu gloriæ intelligi non potest, vt ostendi, si sit sermo de dispositione per actum, vt plane videtur D. Thomas loqui. Aliter vero posset homo in primo instanti mortis, vel in quo purgatio consummatur, dici dispositus ad recipiendum illud augmentum, quia ratione status est capax illius augmenti sibi debiti ex merito, & iam non habet impedimentum, cum purus ab omni reatu supponatur. Quocirca supposito illo principio, in quo omnes isti auctores conueniunt, scilicet augmētum gratiæ respondens actibus remissis non dari, multo magis consequenter loquitur Scotus dicens, non dari in via, sed in vltimum terminum eius reseruari. Et tunc simpliciter dari vt præmium præcedentium meritorum, nulla alia expectata dispositione positiua ex parte hominis, seu animæ, præter statum gratiæ vsque ad terminum viæ, qui est extrinsecus, respectu ipsius viæ, & intrinsecus quoad initium gloriæ, supposita tantū illa dispositione negatiua, quod nihil purgandum super sit, ita vt sub illa via, et status purgatorij includatur, quia vel necessarius non fuit, vel in illo momento fuit etiam consummatus.

13\. Omissis vero illis punctis, in quibus isti modi opinandi differunt, quos solum tetigimus, quia illorum cognitio ad veram resolutionem intentam conducet, necessarium est proponere fundamenta, propter quæ conueniunt in negando augmento gratiæ per meritum actuū remissorum sine alia dispositione, vel dilatione. Prima ergo ratio directa, & (vt ita dicam) ostēsiua directe, solum est, quia Deus in augendis habitibus infusis seruat proportionem ad augmentum acquisitorum, sed habitus acquisiti non augentur, nisi per actus intensiores iuxta veriorem, magisque receptam sententiam; ergo. Quod si assignetur discrimen, quod in acquisitis intensio fit per physicam efficientiam actuum, non vero in infusis: instant, quia cum actus infusi non habeant vim effectricem intensionis habitus, tunc solum Deus supplet illum defectum, quando actus seruat eam proportionem ad habitum, quæ necessaria esset, etiamsi actus esset effectiuus intensionis habitus: ergo priusquam Deus intendat talem habitum, expectat intensiorem actum, saltem vt dispositionem secūdum proportionem physicam necessariam, ac debitam. Et confirmatur hoc congruentia theologica, & morali, quia Deus non infundit habitum gratiæ, nisi iuxta dispositionem operantis, & ita infundit gratiam magis, vel minus intensam, prout dispositio magis, vel minus intensa fuerit, neque vnquam intensio gratiæ excedit intensionem dispositionis, vt sumitur etiam ex Concilio Tridentino sessione 6. cap. 7. ergo idem credendum est seruare Deum in augmento gratiæ præstando. Nam in vtroque eadem proportio physica, & eadem congruentia moralis inuenitur. Postulat enim recta prouidentiæ ratio, vt melius operanti melior forma, seu maior gratia tribuatur. Secundo adducuntur congruentiæ ab inconuenienti, quia si per actus remissos datur augmentum gratiæ, propter singulos gradus vniuscuiusque actus dabitur aliquod augmentum gratiæ, quia non est maior ratio de vno, quam de alio, & ita omnes actus erunt meritorij augmenti habitus secūdum totam latitudinem suorum graduum. Ex quo vlterius sequitur obtinere hominem per singulos actus remissos tot gradus intensionis gratiæ habitualis, quot sunt in singulis actibus: consequens est absurdum, quia aliàs in immensum cresceret gratia per paucos actus, si illi multiplicentur per annum, & semper fiāt duplo maiores, vt nimirum, hodie vt vnum, cras vt duo, altera die vt quatuor, altera vt octo, & sic per discursum anni, sic in fine anni perueniret gratia ad immensam quandam intēsionem, vt est vulgaris supputatio: illud autem est valde absurdum: ergo non est admittendum principium, ex quo illud sequitur. Secundum huic simile est, quia sequitur, iustum remisse operantem

Proponuntur fundamenta prædicta 2. opinionis, ac adeo communia eius quatuor explicandi modis.
1. fundam. ex ratione.
Instantia.
Eius confirmatio.
2. fundam. ex triplici incommodo.
Vnum incommodū.
Alterum incommodum.

fieri sanctiorem alio exactissime, & feruentissime operante, & patiente etiam durissima tormenta vsque ad martyrium, solum propter temporis vitæ dilationem, verbi gratia, quia ille per annos quinquaginta, iste per vnum tantum annum post primam vtriusque iustificationem in gratia vixerunt. Sequela euidens est, quia multitudo actuum potest superare intensionem, si actus remissi sunt meritorij secundum omnes gradus suos: consequens autem reputatur absurdum, tum quia datur hominibus occasio remisse operandi, tum quia aliàs nō posset homo diligentia compensare vitæ breuitatem, quod videtur à modo loquendi Scripturæ alienum. Tertium inconueniens additur, quia aliàs in cōtinuatione eiusdem actus esset infinitum meritum. Quartum est, quia aliàs omnia merita per peccatum mortificata reuiuiscerent quoad actualem, & præsentaneum effectum, & ita semper peccator resurgeret in maiori gratia, quod etiam falsum, & absurdum existimatur.

3. incommodum.
4. incommodum.

Nihilominus est tertia principalis sententia, quæ cum præcedenti conuenit in hoc, quod actus remissi sunt meritorij de condigno noui augmenti gratiæ veri, & proprij, id est, non solum vt antiqua gratia nouo titulo detur, sed etiam vt noua gratiæ perfectio, & intensio conferatur. Dissentit vero in alio puncto de tempore, in quo augmentum datur, aitque statim sine vlla dilatione dari. Hanc sententiam tenet Maior in 4. dist. 22. q. 1. Gab. in 1. dist. 17. quæst. 4. artic. 3. dub. 2. & in 4. distinct. 14. q. 3. ar. 3. dub. 3. & Almain. tract. 2. Moral. capit. 11. & 22. Et quoad gratiam tenuit eandem sententiam Victor. in Relect. de Augment. charit. & Vega lib. 7. in Tridentinum cap. 26. & quamuis ibi non satis affirmando loquatur, soluendo enim quoddam argumentum videtur hanc partem permittere potius, quam concedere, nihilominus in lib. 15. capite 9. absolute docet, *Per omnia opera bona proficere iustos in gratia, vt probabilius* (inquit) *est inter scholasticos*. Consentit Soto in 4. dist. 14. q. 2. art. 2. Sed addit, *augere gratiam in genere gratiæ*. Et infra declarans illud additum, ait, fortasse gratiam, vt est quædam qualitas, non recipere illud augmentum vsque ad ingressum gloriæ. Idem habet libr. 2. de Natur. & grat. cap. 17. in fine, & late hanc sententiam defendit Curiel. 1. 2. q. 14. art. 8. disput. 3. frustra vero in explicando Diuo Thoma laborat, ne ab eius sententia discedere videatur. Acriter etiam pugnat pro eadem sententia Vazq. 1. 2. disput. 220. cap. 5. qui adducit Tiletan. in Apolog. pro Concilio Tridentino sess. 6. cap. 10. Et nouissime tenet Lorca disput. 51. de Grat. dub. vlt. Videat ergo lector, quo titulo Aluar. supra referens hanc sententiam, & pro illa solum Maiorem, & Gabrielem allegans, addere non dubitauerit, hanc sententiam nullam prorsus habere probabilitatem, solum quia eam sufficienter (vt ipse ait) impugnat Bañez. Sed quanti momenti sit illa impugnatio ex argumentis pro illa sententia adductis, & eorum solutione constabit. Nullus autem prudens dubitare potest, quin auctores citati magnam possint probabilitatem huic opinioni generare: quod vero rationem spectando longe probabilior sit, in sequentibus assertionibus ostendemus. 14.

3. opinio. Partim cōveri sentiens cum hac, partim dissentiens.

Dico ergo primo. Iustus per actus remissos meretur augmentum gratiæ de condigno. In hac assertione conueniunt fere omnes Theologi, D. Thom. Capreolus, Conrad. Caietan. Victor. Soto, Medina, Scot. Gabr. Maior. Almain. & cæteri allegati. Qua propter prima opinio licet olim habuerit aliquos defensores, hodie revera probabilis nō est. Probatio autem huius veritatis pendet ex principijs generalibus de merito in lib. 12. tractandis, & ideo hic tantum illam probabimus ex suppositione. Nam inprimis statuimus, posse iustum per opera sua consequi augmentum gratiæ suæ. Id enim definitum de fide est in Trident. sessione 6. cap. 10. & canon. 24. & in 32. additur, id fieri per meritum de condigno, ideoque lon- 15.

Assertio 1.
Iustus per actus remissos meretur augmentum gratiæ de condigno
Definitio Tridentini inseruiens assertioni probandæ.

giorem probationem illuc remittimus. Hinc secundo supponimus, bonis operibus iustorum promissum esse iustitiæ incrementum. Ita sumitur ex Concilio Trident. & sequitur ex priori suppositione, nam meritum de condigno supponit diuinam promissionem, in qua suo modo fundetur, vt inferius ostendemus, sed opera iustorum merentur augmentum iustitiæ; ergo est illis promissum. Item iustus bene operans potest, & debet firmiter sperare augmentum iustitiæ, si recte operetur, firma vero spes fundatur in promissione. Denique augmentum gloriæ promissum est bonis operibus, vt infra lib. 12. videbimus, sed gloria non augetur sine gratia, quia per gratiam acceptamur ad gloriam, tum etiam quia gloria vel est ipsa gratia consummata, vel est visio, & amor, quæ correspondēt gratiæ, tanquam operationes essentiæ, & ideo cum illa seruant proportionem; ergo in promissione augmenti gloriæ, promissio augmenti gratiæ includitur.

16 *Prædicta definitio Trident. explicatur.*

Tertio supponimus, hanc definitionem intelligendam esse de augmēto reali, & vero ipsius gratiæ, & nō de solo titulo. Tale enim esse censeo illud augmentum, quod solum in hoc ponitur, quod eadem gratia pluribus titulis, & propter varia merita conferatur. Ad quam euasionem excludendam puto sufficere verba Concilij cum testimonijs Scripturæ, quæ allegat. Nam in dicto cap. 10. dicit: *Euntes de virtute in virtutem, renouantur de die in diem.* Nunquid *renouari*, est pluribus titulis eandem gratiam in eodem perfectionis gradu tenere? Certe non ita exponunt Patres, quos supra retulimus, verba Psalm. 83. vel Pauli 2. ad Corinth. 4. quæ Concilium tacite allegat. Hanc vero renouationem declarat Concilium fieri per augmentum gratiæ. *Exhibendo* (inquit) *ea arma iustitiæ in sanctificationem per obseruationem mandatorum Dei, & Ecclesiæ in ipsa iustitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus eius crescunt.* Ergo tale est hoc augmētum, vt renouet hominem de die in diem; est ergo verum, & internum, non per solam quasi extrinsecam denominationem ex nouo titulo.

Trident.

Psal. 83. 2. Cor. 4.

17 *Vrgetur adhuc explicatio.*

Vnde addit Concilium: *Crescunt, atque magis iustificantur*, & allegat testimonia Scripturæ Apocalypſ. vlt. Eccles. 18. vbi monentur iusti amplius semper iustificari. Et Iacob. 2. quod ex operibus iustificatur homo. In quibus locis ostendimus supra secundum verum Ecclesiæ sensum iustificari idem esse, quod in iustitia crescere, & magis iustum fieri. Ac denique addit. *Hoc iustitiæ incrementum petit Sancta Ecclesia, cum orat: Da nobis Domine fidei, spei, & charitatis augmentum.* At Ecclesia verum, & reale augmentum harum virtutum petit, non quod nouo titulo conferatur, vel conseruetur. Postea vero in can. 24. definit Concilium, iustitiam acceptam per bona opera augeri; ergo in eodem sensu loquitur de reali augmento, nam canon ille doctrinæ capitis 10. respondet. Et præterea in illo canone pondero, quod simul ait per bona opera iustitiam conseruari, & augeri. Vnde intelligimus loqui de vero augmento, sicut de vera conseruatione. Imo si solum diceretur gratia augeri, quia nouo titulo confertur, illa non esset auctio à conseruatione distincta, quia gratiam illo modo augeri nihil aliud esset, quam nouo titulo conseruari. Ac tandem in canon. 32. in eodem sensu definit, mereri iustum de condigno gratiæ augmentum. Poteſtque hæc veritas ab incommodis confirmari: nam si permittitur illa licentia interpretandi definitionem Concilij in sensu adeo improprio, etiam posset quis negare, gratiam habitualem vere, & in se augeri per actus intensiores, vel posse iustum per vlla opera meritoria, quantumuis excellentia hoc mereri, sed solum vt nouo titulo gratia eadem conferatur. Item quamuis de fide sit certum, gratiam augeri per sacramenta viuorum, posset quis dicere, id non intelligi de vero augmento, sed quia nouo titulo confertur, vel potius conseruatur. Nam si expositio habet locum sine errore in vna locutione æque doctrinali, & propria, cur non in alia. His addi possunt multa alia, quæ de hoc puncto dixi in Relect. de Reuiuiscent. meritor. sect. 1. à nu. 17. per plura sequentia, quæ hîc repetere non existimo necessarium.

Apocal. vlt. Eccles. 18. Iacob. 2.

Cofirmatur ab incommodis.

18 *Ratione ij probatur assertio.*

His ergo positis probatur assertio, quia Scriptura, Concilia, & Patres docent, mereri iustos per bona opera suæ iustitiæ incrementum; sed actus remissi charitatis sunt quædam bona opera iustorum; ergo per illa meretur iustus idem augmentum. Maiorem iam supposuimus de fide, & minor per se nota est. Dicere vero potest aliquis, collectionem esse ex puris particularibus, & ideo non esse bonam, quia potest iustus mereri augmentum iustitiæ per alia bona opera, & non per actus remissos. Hanc vero euasionem late refutaui in dicta Relectione, & præsertim ponderando verba Concilij Trident. & ex ibi dictis nunc solum obseruo, cum Concilium in can. 32. definit, iustum suis bonis operibus mereri augmentum iustitiæ, licet non addat signum distribuens, nihilominus de omnibus iustis bene operantib. loqui; tum quia definitio est doctrinalis, & vniuersalis, vnde cum dicit, *ipsum iustificatum mereri, &c.* perinde est, ac si diceret, quemlibet iustificatum; tum etiam quia aliàs sequuntur absurda, quod definitio sit incerta, & quod liberū sit vnicuique determinare illam ad hunc, vel illum iustificatum, prout libuerit. Censuit ergo Concilium quoad hoc eandem esse rationem de omni iustificato, & propterea, quod notandum est, solet in Scriptura sacra sumi argumentum in huiusmodi causa ab vno diuiduo ad omnes: sic enim Paulus ad Rom. 4. ex eo quod Abraham non ex operibus proprijs, sed ex fide placuit Deo, intulit, neminem posse illi aliter placere, & Iacob. ca. 2. ex eo, quod idem Abraham ex operibus viuæ fidei iustificatus est, quoad augmētum iustitiæ, intulit, alios etiam iustos posse, & debere eodem modo operari, & iustificari: nec in eo merito considerauit specialem qualitatem, vel perfectionem operum Abrahæ, sed solum illam generalem, quod fides vtique viua cooperabatur operibus eius, & in hac fundauit illationem ad omnes: sicque loquutum est Concilium in capit. 10. & in eodem sensu allegauit Iacobum, & consequenter in eodem definitionem tradit in canon. 32. de quolibet iusto benè operante. Tunc ergo cōstituamus hominem iustificatum, primo per baptismum, & secundo per confirmationem sine vllo merito, & postea diligere Deum per actus remissiores gratia acquisita per illa sacramenta, & ita mori. Et argumentor in hunc modum, vel ille in discursu viæ meruit augmentum gratiæ, vel non meruit, si non meruit, falsa inuenitur vniuersalis definitio Concilij: si meruit, ergo per actus remissos meruit, quia alios non habuit. Et hoc argumentum multo ante Concilium Tridentinum tetigit Scot. in 4 d. 22. q. 1. art. 2. Vbi in summa sic argumentatur. Adultus, qui post baptismum solum exercuit actus remissos, maiorem gloriam consequetur, quam infans baptizatus, quia reddet Deus præmium vnicuique secundum opera sua, ac proinde maius præmium ei, qui aliqua bona opera habuit, quam ei, qui nulla habuit, si in alijs, verbi gratia, in baptismo sint pares: ergo per illos actus remissos meruit adultus ille augmētum gloriæ, & consequenter augmentū gratiæ, quod est dispositio ad gloriam, seu forma, cui est proportionata visio beata.

Effugium præcluditur

Con. Trid. ponderatur.

Roman 4.

Iacob. 2.

Trident.

Efficax argum. pro assertione formatur.

Scotus.

19. *Obiectio.*

Obijci verò potest, quia hinc sequeretur, etiam adultum baptizatum, qui habuit aliqua bona opera moraliter merè naturalia sine actuali vsu fidei, habiturum esse maiorem gloriam, quam infantem, qui nihil operatus est, quia etiam illum iudicabit Deus secundum opera sua, & in illo verificanda est doctrina Concilij si vniuersaliter de omnibus benè operantib⁹ accipienda sit. Respōdetur, non esse simile, quia Concilium apertè loquitur in dicto can. 32. de operibus, *quæ sunt dona Dei, &, quæ ab homine iustificato per Dei gratiam*

Dissoluitur

tiam , & Iesu Christi meritum , cuius viuum membrum est, fiunt. Non sunt autem huiusmodi bona opera pure moralia ordinis naturalis, & ideo licet definitio Concilij vniuersaliter intelligenda sit de omnibus iustis bene operantibus ex gratia, non comprehendetur sub illa, qui tantum naturalia bona operatus est: & quamuis illum etiam Deus iudicaturus sit secundum opera sua, tamen de illo iudicabit non esse dignum maiori præmio essentiali, quam si nihil operatus esset: an vero aliquod præmium accidentale illis operibus respondeat? in lib. 12. dicemus. Vnde confirmatur hæc doctrina, & declaratio Concilij ex eodem in capit. 16. vbi ponit conditiones omnes necessarias ad meritum vitæ æternæ & addit: *Nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, quominus vitam æternam vere promeruisse censeatur.* At inter illas conditiones non ponit, quod actus esse debeat tantæ, vel tantæ intensionis, siue absolute, siue per comparationem ad habitum; ergo non solum non est illa conditio consentanea Concilio, sed etiam videtur repugnans illis verbis. *Nihil amplius.* Dices, etiam Concilium non ponere conditionem, quod opus debeat referri in finem supernaturalem per actum charitatis, & tamen multi Theologi etiam moderni illam requirunt, & non putant, se contradicere Concilio. Respondeo, verissimè dici, neque illam conditionem, neque vllam aliam postulari posse ex parte actus, si à Concilio non est tradita; habet tamen Concilium verba de quibus dubitari potest, an propter illam relationem sint posita, & ideo sub opinione versari potest, an alia opinio sit necessaria: verba Concilij sunt. *Illis operibus, quæ in Deo sunt facta*; hæc ergo conditio necessaria est ad meritum, illa autem particula, *in Deo*, potest significare relationem ad Deum, vt vltimum finem, vt idem sit, quod propter Deum: vel potest significare supernaturalem modum emanandi à Deo, & tendendi in ipsum, & ideo in illa conditione est locus opinionibus, vt libr. 12. videbimus. Condito autem intensionis prorsus aliena est à doctrina Concilij, vt ex verbis eius constat, ideoque dum addit exclusiuam, *nihil amplius*, ita videtur istam assertionem confirmare, vt iam non sit locus contrariæ opinioni.

Vlterius confirmatur ex Trid.

Euasio.

Precluditur.

20. Denique ratio à priori huius veritatis, præter ordinationem satis significatam in Scripturis, & doctrina Ecclesiæ, est, quia meritum ex parte operis fundandū est in intrinseca bonitate, & dignitate operis: hanc autem habet actus charitatis substantialiter, vt sic dicam, ex vi suæ entitatis, & speciei, quam habet ex tendentia ad tale obiectum; accidentaliter autem, seu quoad gradum bonitatis habet valorem suum ex circumstantijs, quarum vna est intensionis gradus in se, & absolute spectatus, quod autem comparatus ad habitum sit maioris, vel minoris intensionis, parum, vel nihil conducit ad moralem dignitatem, vel æstimationem actus, si cætera paria sint: ergo illa conditio maioris intensionis per comparationem ad habitum est impertinens. Quod multis modis declaratur, & confirmatur, primo quia aliàs sequeretur, actum vt octo non esse meritorium alicuius gratiæ in habente habitum vt octo, vel vt nouem, & esse meritorium gratiæ in habente tantum gratiam vt septem, quod plane est absurdum, cum æquè bene operentur, & aliàs habens maiorem gratiam, dignior sit, & magis amicus. Dicent forte, licet illi operentur æquale bonum, non tamen æque bene, quia habens minorem habitum & æqualē actum eliciēs, magis strenue, & diligenter vtitur habitu. Sed hoc nullius momenti est, si res attente consideretur; quia habitus infusi licet suo modo inclinent ad suos actus, illa inclinatio talis est, vt ab homine non sentiatur, & ideo ex eo, quod vnus habeat habitum intensiorem, quam alius, non prorumpit in maiorem actum propter solam intensionem habitus, neque in minorem, propter solam libertatem suam, sed excessus intensionis prouenit ex maiori vocatione, & excitatione

Ratio à priori pro assertione.

Confirmatur 1.

Quorundā responsio refellitur.

gratiæ, vel magis congrua; Vnde qui elicit actum intensiorem habitu, recipit etiam à Deo maiorē actualem gratiam, & excitantem, & adiuuantem, nam sinè illa non posset vltra habitum operari, & ideo omnib. pensatis nō minus strenue operatur, qui licet actum minus intensum suo habitu, quam qui elicit intensiorem, si alioqui vterq; actus in se æqualis est, quia vterq; ex parte libertatis suæ æque conatur, & licet alter videatur magis iuuari ab habitu intensiori, alter adiuuatur magis ab actuali gratia concomitante, & præuenitur magis, vel congruentiori modo ab excitante. Ergo nulla ratio patitur, vt vnus mereatur aliquem gradum gratiæ, & non alius Et quamuis daremus propter illam respectiuam circumstantiam aliquid plus mereri illum, qui cum minori habitu plus operatur, non tñ dici potest rationabiliter, quod alter nihil gratiæ mereatur, cum satis bene sua gratia, & viribus eius vtatur. Et hoc maxime cogit, quando elicit æqualem actum, quia tunc facit quantum ab intrinseco potest; quod solum videtur ad officium eius pertinere, nam ab extrinseco eleuari ad operādum vltra intrinsecā facultatem nemo potest obligari ex vi intensionis habitus, imo nec videtur esse in potestate alicuius, donec specialiter præueniatur. Quin potius moraliter loquendo, non petitur ab homine, vt semper secundum vltimum potentiæ operetur, & valde rigorosus exactor, & auarus præmiator esset Deus, si ad merendum ab homine exigeret, vt secundum vltimum, ac maximum potentiæ suæ operetur.

21. Alio item modo id declaratur, quia alias sequeretur, hominem mereri per aliquos actus, quia remisse operatus est prius, & non mereri per actus similes, quia prius intense operatus est, quod certe absurdum & contra prudentem rationem iustitiæ distributiuæ esse videtur. Sequela patet, nam si peccator feruentissimo actu amoris resurgat à peccato, & ideo magnam gratiam consequatur, & postea iterum, atque iterum diligat, non tamen intensius, nihil gratiæ merebitur, & tamen si remisso amore iustificatus esset, & postea efficeret actus absolute quidem æquales prioribus, sed respectiuè intēsiores, quam remissa gratia, mereretur nouos gradus eius. Et similia possunt facile cogitari. Vltimo id declaro constituendo casum, in quo Deus ordinaret homines ad beatitudinem, & meritum eius, sine habitibus infusis per actus supernaturales, & eiusdem rationes factos ex auxilijs. Hic enim prouidentiæ modus non inuoluit repugnantiam; illo autem posito omnes actus amoris Dei essent meritorij præmij essentialis, qa ad hoc meritū nō est necessaria determinata intēsio absoluta, vt nūc supponimus; neq; tunc esset aliqua respectiua per comparationem ad habitum, quia non essent habitus, vt suppositum est: ergo quilibet actus charitatis, cuiuscunque intensionis esset, haberet suum meritum: ergo & nunc etiam habet, quia non est homo factus peioris conditionis per infusionem habitus. Neque est credibile, actus, qui esset meritorius in homine iustificato sine habitu, non esse meritorium in homine, qui habet habitum. Dices, hoc recte probare de merito gloriæ, non vero de merito gratiæ, tunc enim homo non meretur aliquem gradum gratiæ, sed tantum gloriæ. Respondeo; sicut nunc non separatur sanctificatio personæ ab infusione habitus gratiæ, ita non separari meritum gloriæ à merito gratiæ, vt contra Durandum diximus, & omnes docent, quia in patria interna sanctitas, & essentialis beatitudo summam inter se proportionem seruant. Et ideo si augmentum concludit de merito alicuius noui gradus gloriæ, consequenter demonstrat meritū alicuius gradus gratiæ, qui additus alijs non poterit nō augere gratiam. At vero in casu posito tollitur de medio habitus gratiæ, & ideo tunc nō ordinaretur meritum ad illam, sed ad solam beatitudinē. Quod si in casu solum ponatur Deus nolens infundere gratiam pro statu viæ, promittens tamen illam pro statu beati-

Confirmatur 2.

Vlt confirmatur.

Effugium præcluditur.

beatitudinis merentibus illam, tunc quilibet actus esset meritorius gloriæ, & gratiæ aliquando conferendæ, quod hactenus solum asseruimus, & probauimus.

22.
Corrollarium.

Atque ex hac assertione sequitur, actum charitatis intensiorem habitu non solum mereri augmentum ratione graduum, in quibus excedit habitum, sed absolute ratione totius actus per se primo, id est, ratione omnium graduum, totiusq; entitatis suæ. Probatur ex dictis, quia si actus remissi sunt meritorij, non est ratione excessus, quia illum non habent; ergo est ratione inferiorum graduum, & cum in illis non sit maior ratio de vno, quam de alio, meritum fundabitur in omnibus, & præmium dabitur ratione omnium; ergo à fortiori actus intensior erit meritorius nõ solum ratione excessus, sed etiam cæterorum graduum, quia non possunt illi gradus esse peioris conditionis, vel minoris valoris ex eo quod habeant coniunctos gradus aliquos excessus, quia inde potius tota operatio nobilitatur. Ratio vero generalis est, quia bonitas operis, & profectio, & labor, & libertas operantis in toto actu, & in singulis eius partibus exercetur, & ex omnibus coalescit; ergo ex omnibus etiam coalescit meritum, & singulis gradibus cum proportione respondet. Atque hæc nunc de merito præmissa, & anticipata sint, tanquam ad quæstionis resolutionem necessaria, licet in libr. 12. latius explicanda sint.

23.
Assertio 2. Iustus cum meretur statim augmentum gratiæ consequitur.

Dico ergo secundo: Gradus omnes gratiæ, quos iustus per actus remissos charitatis meretur, statim sine vlla dilatione, nullave spectata dispositione, illi conferri, ac proinde iustum non solum per omnes hos actus mereri, sed etiam statim consequi suæ gratiæ augmentum. Priusquam rationem conficiam, suppono, hoc augmentum gratiæ respondens actibus remissis, esse infallibiliter conferendum, vt pro tota æternitate habeatur, si iustus, qui illud meruit, in gratia decedat. Hoc iam insinuauimus referendo varios modos dicendi secundæ opinionis, satisq; probatur ex Concilio Tridentino, & ex dictis hoc modo. Quia hoc meritum nititur in promissione diuina, quæ sicut est de gloria æterna, ita etiam est de gratia in æternum duratura, iuxta illud ad Ephes. 1. *Elegit nos in ipso, vt essemus sancti, & immaculati in conspectu eius in charitate, Qui prædestinauit nos in adoptionem filiorum, &c.* Et illud ad Roman. 8. *Quos iustificauit, hos & glorificauit.* Quod, vt sæpe diximus, & absolute, & comparate, seu cum proportione intelligendum est, nam quantum est glorificaturus, tantum iustificat, & sanctificat, & vtrumque in æternum pro meritis promittit, eiusque veritas deficere non potest. Tunc ergo argumentamur, quia vel illa promissio includit aliquam conditionem, vel nullam, sed est omnino absoluta. Si absoluta est, infallibiliter implebitur, ac proinde qui semel meruit aliquem gradum gratiæ, æternum illum recipiet; si vero promissio aliquam conditionem includit, vt vere includit, hæc nõ est alia, nisi illa, quam Concilium ponit in c. 16. & in can. 32. *Si in gratia decesserint.* Quia conditionem aliam, quam Concilium nõ apposuit, nobis non licet addere; tum quia conditiones diuinæ promissionis non possumus cognoscere, nisi ex reuelatione diuina, cum sint supernaturalis ordinis, & à libera Dei voluntate pendeant: non est autem in Scriptura, vel per Ecclesiam nobis reuelata alia conditio, vel ostendatur, vbi reuelata sit. Tum maxime quia in rigore falsa esset doctrina Concilij, si alia conditio esset necessaria. Probatur, quia Concilium dicit, iustos consequuturos esse præmium sui meriti, & omnium operum, per quæ merentur, si in gratia decesserint; at si alia conditio esset inclusa in promissione talis præmij, posset ex defectu alterius conditionis non obligare promissio, & ideo fieri, vt iustus etiam in gratia decedens priuaretur illo præmio. Cum ergo hoc sit impossibile, consequenter est certum, nullam aliam conditionem esse necessariam. Aduerto tamen, Concilium non dicere, vt si decesserit in gratia, statim consequatur vitam æternam, sed solum quod infallibiliter consequatur: nam potest aliquantulum differri, si reliquiæ peccatorum purgandæ supersint, quod non oportuit Concilium declarare, quia in canon. 30. iam illud dixerat, & in sess. 25. latius dicturus erat.

24.
Præcluditur effugium.

Dices, Concilium non apposuisse conditionem illam in augmento gratiæ, sed in vita æterna. Respondeo primo, hinc potius colligi, promissionẽ augmenti gratiæ esse absolutam, quia neque istam conditionem requirit, cum Concilium illam videatur excludere ab augmento, illam specialiter adscribendo vitæ æternæ, neque aliam possumus magis in augmento fingere, quam in ipsa vita æterna, de qua nulla alia vere affirmari potest, vt ostendi. Deinde dico, quod si augmentum gratiæ respondens merito cuiuscunque operis in hac vita non daretur, conditio illa necessario esset ad augmentum gratiæ amplianda: nam cum Concilium dicit, mereri iustum consecutionem vitæ æternæ, si in gratia decesserit, non id affirmat de sola prima gloria, vt sic dicam, sed de quocunque gradu gloriæ, quem iustus in hac vita meretur, ac subinde de quocunque augmento gloriæ, quod iustus meretur, tum quia de prima gloria adhuc sub iudice lis est, an homo iustus illam mereatur, tum maxime, quia iustus merendo augmentum gloriæ, etiam meretur illius consecutionem, & non vt absolute, & in omni casu dandũ; ergo sub illa conditione, si in gratia decesserit. Non potest autem quis consequi augmentum gloriæ, nisi etiam obtineat gratiæ augmẽtum proportionatum, vt sæpe dictum est, ergo si augmentum gratiæ non est absolute promissum, vt in hac vita dandum, necesse est, vt sit promissum saltem sub illa conditione, si in gratia decesserit; ergo omnino certum esse debet, ita mereri iustum augmentum gratiæ, vt infallibiliter illo non sit cariturus perpetuo, si in gratia decesserit.

25.
Probatur iam assertio.

Ex hoc ergo principio concludimus, tale augmentum dari in hac vita statim, ac homo illud meretur. Probatur, quia promissio diuina, quæ fit sub aliqua conditione, sola impleta conditione, statim impletur, nisi ex materia ipsa, vel re promissa constet factam esse pro alio tempore, vel statu, nisi dilatio magis expediat, vt de promissione orationi facta Augustinus dicit; sed promissio augmenti gratiæ facta est iustis hac sola conditione, si illud promereantur; ergo statim, ac illud augmentum merentur, illis confertur. Maior potest imprimis declarari inductione, quia promissio augmenti gratiæ facta sacramentis viuorum, quia facta est sub hac tantum conditione, si digne suscipiantur, statim ac sacramentum digne suscipitur, gratiæ augmentum confertur, & prima gratia, quia promissa est peccatori sub conditione sola, si se sufficienter disponat, seu conuertatur, statim ac conteritur, datur, vt est certum in materia de Pœnitentia, & idem est in similibus. Ratio autem est, quia promissio conditionata, impleta conditione transit in absolutam, & ipsa appositio conditionis est quædam virtualis designatio temporis, pro quo fit promissio, Deus autem non tardat implere, quod pro certo tempore absolute promisit, vt est res certa ex summa fidelitate, & veritate Dei; ergo nec tardat implere conditionatam promissionem impleta conditione. Quod in suo gradu, & proportione ex sensu humanarum promissionum confirmari potest. Nam qui promittit aliquid sub certa conditione, impleta conditione censetur obligatus ad statim dandum, & qui laboranti promittit mercedem, si operatus fuerit, finito labore, statim obligatur soluere mercedem, & ad exactam rationem iustitiæ per se loquendo, id censetur pertinere. Vnde est illud Leuit. 19. *Non morabitur opus mercenarij apud te vsque mane.* & illud Tobiæ 4. *Quicunque aliquid tibi operatus fuerit, statim ei mercedem restitue.* Ergo etiam promissio diuina ita est intelligenda,

Promissio conditionata impleta conditione transit in absolutam sive apud Deum sive apud homines.

genda, & omnino credendum est, Deum exactissime hanc iustitiæ perfectionem obseruare, vbi de alia cōditione ab ipso addita, vel de alio sensu promissionis ex verbo eius scripto, vel tradito non constiterit.

26. *Deus iustis promisit augmentū gratiæ merentibus illud sine alia conditione.*

Superest probanda altera propositio, seu Minor principalis argumenti, scilicet, Deum promisisse hoc gratiæ augmentum iusto sub conditione meritorij operis, sine alia conditione. Cuius propositionis affirmatiua pars supponitur vt certa: nam iustus quolibet opere meritorio de condigno meretur augmētum gloriæ, vt in præcedenti assertione ostensum est, sed omne meritum de condigno apud Deum includit, seu supponit promissionem Dei sub conditione operis saltem de facto, & secundum legem ordinariam, vt infra videbimus; ergo hoc augmentum iustitiæ promissum est iustis saltem sub ea conditione, si accepta iustitia bene operentur. Altera vero negatiua pars primo sumi potest ex Concilio Trid. dicto c. 16. modo supra indicato, quia Concilium solum in vitæ æternæ promissione addit illam conditionem, *Si in gratia decesserit*, sed in augmento gratiæ neque illam, neque aliam posuit, sed potius in can. 24. absolute definiuit, gratiam Dei augeri per bona opera; ergo non agnouit Concilium aliam cōditionem additam huic promissioni, præter conditionem boni operis. Secundo hic repeti potest argumentum proxime sumptum ab auctoritate negatiua, quia neque ex Scriptura, vel Patribus, vel Concilijs alia conditio, sub qua hæc pars mercedis operis (vt sic dicam) promissa est, probari, aut probabili discursu colligi potest; ergo nō licet nobis illam apponere, cum res supernaturalis sit, & ex voluntate Dei pendeat. Tertio argumentor interrogando quænam alia cōditio promissioni huius præmij, adiuncta sit? nulla enim designari potest, quæ vel probationem habeat, vel ex qua non sequantur absurda.

27. *Excogitata conditio reijcitur.*

Vna esse potest illamet conditio, *Si in gratia decesserit*, seu *perseuerauerit*, in hoc sensu intellecta, quod augmentum gratiæ non promittatur, nisi vt dandum in fine vitæ, sicut, & gloria, nam quia augmentum gratiæ non est præmium quasi per se primo intentum per nostrum meritum, ideo non intelligitur, vt per se promissum, sed in ordine ad vltimum præmium, id est, vt dispositio ad proportionatam gloriam, ac proinde non promittitur, nisi pro eo tempore, pro quo dandum est præmium gloriæ, & ita sub eadem conditione, *Si in gratia decesserit*. Sed hæc declaratio diuinæ promissionis, & illius conditionis est parum consentanea Concilio Trid. vt iam ostendi. Deinde in se spectata est irrationabilis illa interpretatio, nam vt homo sit à Deo dilectus vt amicus, & vt hæres vitæ æternæ constituatur, & sancte viuat, gratia in via est maxime necessaria, sed augmentum gratiæ est etiam necessarium, vt homo sit intrinsece magis dilectus à Deo, & vt sit intrinsece adoptatus ad maiorem hæreditatem, ac denique, vt sit sanctior, & ex vi internæ dispositionis sanctius viuere possit; ergo sicut gratia non promittitur tantum, vt coniuncta gloriæ, neque promissio est solum pro vita futura, sed per se, & pro hac vita promittitur, ita etiam augmentum gratiæ non promittitur bene operanti solum vt coniunctū gloriæ, nec pro vita futura tantum, sed in adiutorium, & perfectionem viæ. Et ideo in lege noua promissum est per sacramenta, & pro statu huius vitæ, imo & statim si non ponatur obex: quod de fide est, & ideo certissimum est, non habere locum illam interpretationem in omni augmento gratiæ, & promissione eius, ergo frustra, & sine fundamento cogitatur in promissione augmenti gratiæ facta bene operantibus. Denique ex illo modo dicendi sequitur, quicquid boni iusti faciant, & quamuis intense in hac vita ament Deum, non dari illis augmentum gratiæ in hac vita, quantum est ex vi meriti, & promissionis diuinæ, quod nullus Theologus hactenus dixit, estque per se incredibile, & absurdum: repugnatque Concilio dicenti, augeri gratiam per bona opera, nam sine dubio de viatoribus loquitur, & de augmento viæ. Sequela patet, quia dicitur augmentum gratiæ non esse operibus promissum, nisi pro statu gloriæ, in quo gratia est consummanda.

28. *Variæ responsiones impugnantur.*

Dicetur fortasse non omnibus operibus factam esse promissionem augmenti gratiæ pro sola via futura, sed solum actibus remissis, intensioribus autem factam esse etiam pro statu viæ. Alij vero addunt, factam ēt esse actibus remissis pro statu viæ, non tamen absolute, sed sub alia conditione, si aliquando iustus in via intensius operetur. At enim qui suo arbitrio ita multiplicant promissiones Dei, vel eandem promissionem in tot membra, & per tot conditiones partiuntur, oportet, vt vel ex Scriptura, vel ex doctrina Ecclesiæ hanc legem Dei, vel tot limitationes, aut declarationes voluntatis eius nobis ostendant, quia sola coniectura physica ad rem tanti momenti non sufficit, vt postea latius ostendemus. Prætetea quod illud humanum arbitrium ex sola proportione ad Philosophiam naturalem sumptum non sit ad rem moralem, & supernaturalem prouidentiam accommodatum, ita declaro, quia vel intensioribus actibus promissum est gratiæ augmentum solum quoad excessum, in quo actus superauit habitum, vel quoad totum præmium augmenti respondens merito totius actus, iam enim ostensum est, actum intensiorem non esse meritorium augmenti secundum solum excessum, sed secundum se totum, & quoad omnes gradus suos. Si dicatur secundum, sc. totum augmentum esse promissum actui intensiori pro statu viæ, & absolute sine alia cōditione, sequitur totū illud augmentū dari statim, ac sit talis actus intensior, quia nulla superest conditio, quæ implenda expectetur.

29. *Proportione physica inter meritum, & præmium nulla superest contrariæ opinionis euasio.*

Quod si hoc tandem concedatur, iam receditur à physica proportione, nam intendetur habitus per talem actum vltra proportionem physicam, quia actus naturales non augent habitum secundum totam latitudinem, sed secundum excessum, vt supponitur. Destructa autem illa proportione nullum relinquitur fundamentum ad negandum etiam actibus remissis esse absolute promissum suum præmium augmenti absolute, & sine respectu ad illam proportionem. Item si de tota latitudine actus intēsioris id admittatur, eadem ratione dicetur, facto actu intensiori, dari totum augmentum debitum præcedentibus actibus remissis, & nondum redditum: quia non est maior ratio de merito actus intensioris vltra excessum, quam de merito præcedentium actuum. Quia si actus intensior cōsideretur secundū proportionem physicam, ad neutrum sufficit, si vero vt moralis ad vtrunque sufficiet. Quod si id concedatur, ruūt omnia, quæ tanquam incommoda inferebantur ex eo, quod statim detur augmentum actibus remissis debitum. vt paulo post ostendemus: & frustra fingitur necessitas actus intensioris per modum dispositionis, quia physice rem considerando, non est apta dispositio ad tot gradus augmenti gratiæ, moraliter vero ipsummet ius meriti, & remotio omnis positiui impedimenti est sufficiens dispositio, vt mox dicemus.

30. *Quartus modus explicandi 2. sententiam expugnatur ab inconuenienti*

Venio ad aliud membrum, seu quartum explicandi modum, qui magis consequenter in ea sententia ponebatur, vt supra n. 8. notaui, nimirum, pro hac vita solum esse promissum augmentum gratiæ, prout respondet merito actus intensioris secundum excessum. Et tunc plane sequitur iustum, quantumuis feruenter, & strenue se gerat in actibus dilectionis pro tempore huius vitæ, nunquam in illo posse consequi augmētum debitum actibus remissis, nec totum debitum actibus intensis, sed solum illud augmentum, quo gratia fiat in hac vita æqualis intensiori actui, quem iustus exercuit. Hoc autem videtur incōueniens, & æquitati, & suauitati prouidentiæ Dei minime consentaneum. Quia cum præmiū augmenti gratiæ sit proportionatum his actibus secundum totam latitu-

latitudinem eorum, vt supra ostensum est, & alioqui sit præmium accommodatum statui viæ, & pro illo vtilissimum, videtur alienum à sapientissima ordinatione Dei, vt non reliquerit viam ad illud in præsenti statu viæ integre obtinendum.

31. *Aliud inconueniens.* Deinde si liberum nobis est dicere, Deum non augere in hac vita gratiam ex opere operantis, nisi posito actu intensiori, eadem ratione posset defendi, quod alij dixerunt, etiam in vita futura non dari augmentum respondens actibus remissis, nisi post illos in hac vita præcesserit aliquis actus intensior illis, & habitu non quia meritorij non sint, sed quia non merentur consecutionem illius augmenti, nisi sub illa conditione, nec Deus absolute illud promisit, sed sub hac conditione, si per intensiorem actum in hac vita se disposuerint. Quia si illa conditio potest exigi, vel adiungi promissioni Dei pro statu huius vitæ sine auctoritate Scripturæ, vel Ecclesiæ, cur non poterit defendi etiam pro statu vitæ futuræ? et si illa dispositio videtur congrua pro statu huius vitæ, etiam erit congruum, vt in hac vita præcedat, quia post illam adhiberi non potest, vt iam probaui. Vel è contrario si in termino viæ datur sine dispositione actus intensioris, nulla ratione habita physicæ proportionis sed solius meriti, etiam in hac vita sine illa dandum est, propter idem meritum, quia illud præmium non minus proportionatum est merito, & merenti pro statu viæ, quam pro termino eius.

32. *Contra quandam responsionem vrgetur ratio facta.* Quod si propterea dicatur, augmentum respondens actibus remissis nunquam dari in via, siue homo se disponat per actum intensiorem, siue non, dari vero semper in termino, siue antea homo se disposuerit, siue non. Contra hoc non minus vrget ratio facta, quia nulla ratio probabilis reddi potest, cur in termino viæ detur sine dispositione præuia, vel tunc, vel antea requisita vltra meritum; & in illo tempore viæ nunquam detur, etiam si homo, quantum potest; & in se est, faciat ad illud augmentum consequendum. Nam quoad hoc genus præmij nulla est ratio differentiæ inter viam, & terminum eius, quia est præmium accõmodatum viæ, & fructuum ad viam ipsam melius transigendam: ideo enim Christus non contentus augmento nostrorum operum, illud etiam per sacramenta prouidit. Igitur ex parte subiecti est eadem capacitas talis præmij; & ex parte meriti æqualitas, & ex parte alterius dispositionis eadem carentia, cur ergo detur in termino, & in via nunquam? Si autem in via aliquando datur, profecto datur in eodem tempore, vel momento; quo fit actus meritorius, etiam si remissus sit, quia si dispositio alia non est necessaria, non est vlla ratio dilationis, nec etiam erit maior ratio de vno tempore, quam de alio, & alioqui tale præmium non repugnat simul tempore fieri cum merito, vt nunc tanquam clarum suppono.

33. *Expugnatur amplius 2 sententia.* Merito ergo scripsit Gabriel in secundo loco superius allegato; *Dicere, quod augmentũ actus remissi nõ statim detur, sed vsq; ad instans mortis differatur, est omnino voluntarium, nulla ratione, vel auctoritate suffultum.* Quod intelligo de auctoritate, cui sine ratione necessario credendum sit. Imo in hoc puncto existimo, eo ipso, quod talis dilatio præmij non probatur altiori auctoritate, quam nonnullorum Scholasticorum, nec ratione satis probabiliter suadente; non esse credendam, quia illa dilatio habet rationem oneris, & rigoris, & quasi cuiusdam pœnæ, quæ in ordine diuinæ prouidentiæ admittenda non sunt, nisi manifeste constet vel de voluntate Dei, vel de culpa ex parte hominis, vel de aliqua causa cogente, nihil autem istorum hîc interuenit. *Et suadetur tertia vera que sententia primo ex Scriptura.* Eo vel maxime, quia non solum non probatur illa dilatio, sed etiam possunt multa ex Scriptura, & Concilijs, ac ratione colligi, quibus assertio contraria suadetur. Primo quia scripturæ non solum monent ad merendum augmentum gratiæ, sed etiam ad consequendum illud in hac vita, & in modo quo illud persuadent omnibus fidelibus, & per omnia opera sua, indicant, non esse tam arduũ & difficile consequi augmentum, vt necessarium sit semper intensius operari, & quod multitudo operum ad obtinendum tale augmentum, nihil in hac vita conferat; sed sola maior alicuius actus intensio. Certe mirum est, quod illa sit vnica, & strictissima via obtinendi augmentum iustitiæ in hac vita, & quod nunquam in huiusmodi monitionibus significetur, sed Ioannes absolute dicat: *Qui iustus est, iustificetur adhuc* & Sapiens, *Ne verearis vsque ad mortem iustificari*, & Paulus: *Factores legis iustificabuntur*, vtique secunda iustificatione iuxta probabilissimam expositionem. Et similia sunt, quæ Concilium refert, & supra adduximus. Vnde sicut in prima iustificatione ex Scriptura colligimus, statim dari vere pœnitenti, quia illa dispositio tantum postulatur, & inde excludimus necessitatem intensionis, vel alicuius durationis actus, sed statim, ac talis actus habetur, censetur dari iustitia: ita pari modo colligendum est, quia Scriptura nihil aliud postulat ad secundam iustificationem consequendam, nisi operari iustitiam, & exhibere membra nostra seruire iustitiæ in sanctificationem, &cæt. Secundo potest eodem modo induci Concilium Tridentinum sessione sexta, capite decimo, vbi non tantum dicit, *Meremur renouationem*, sed absolute, *renouamur, euntes de virtute in virtutem.* Et similiter de iustificatis non dicit tantum, *crescere merentur*, sed, *Crescunt, & magis iustificantur.* Et ita exponit Scripturas; ergo intelligit, hunc effectum esse certum; & infallibilem sine alia conditione, præter quam ipsorum operum. Vnde canon. 24. absolute definit, *Iustitiam augeri coram Deo per bona opera.* Vbi non tantum dixit, mereri augmentum, quod posset intelligi de augmento dando in alia vita, sed dixit, *augeri*, vtique de facto, & consequenter statim, quia nullam restrictionem ponit, & indifferenter de omnibus operibus meritorijs loquitur. Tertio si coniecturis, & congruentijs agendum est, profecto multo plures pro hac parte inueniuntur, non physicæ, sed morales, quæ sunt materiæ magis accommodatæ, vt ex discursu supra facto facile vnusquisque potest colligere, & in sequenti assertione aliquid addemus. *3. Ex congruentijs.*

34. *Assertio 3. etiam de augmento gratiæ per alia opera à charitate procedit 3. sententia.* Dico ergo tertio: Per omnia, & singula opera aliarum virtutum meritoria gloriæ de condigno, augetur statim gratia sanctificans sine vlla temporis dilatione, vel alterius dispositionis expectatione. Hæc cõclusio eodem modo probanda est, quo præcedens, vt breuiter insinuabo. *Ad probationem supponitur 1.* Nam inprimis supponit hæc assertio, opera studiosa hominis iusti aliarum virtutum; & distincta ab actibus elicitis charitatis, esse meritoria de condigno præmij essentialis vitæ æternæ. Hoc iam supposuimus, & probandum est in libr. 12. capite octauo. *Supponitur secundo.* Secundo suppono; hoc meritum vitæ æternæ per opera tempore subsequentia iustificationem proprie esse augmenti vitæ æternæ, quia ipsa vita æterna vel iam supponitur debita, vel ratione primæ gratiæ, vel etiam ratione vltimæ dispositionis per illam formatæ, vel per primum meritum gloriæ, si datur, quodcumque illud sit; ergo per sequentes actus, vel (vt ita dicam) per secunda merita gloriæ meretur homo augmentum eius. Nam, & hoc expresse definiuit Concilium Tridentinum sessione sexta, canone 32. & non potest de alio merito intelligi. Certũ item est ex dictis, esse intelligendum de vero augmento quoad rem ipsam, id est, quoad lumen, & visionem beatam, & non tantum quoad nouum titulum, quo eluditur, & quodam modo ridicula fit doctrina Concilij, vt satis supra probatum est. *Supponitur tertio.* Hinc tertio, vt certum accipimus, per hæc opera mereri iustum gratiæ augmentum, quia gloria non augebitur, vltra augmentum gratiæ, vt satis contra Durandum probatum est.

35. Quarto addimus, cum Scriptura loquatur indifferenter

ferenter de operibus iustorum, non esse limitandam, diuinam promissionem, & reuelationem ad opera intensa, vel remissa, magna, vel parua, sed de omnibus esse intelligendam, dummodò sint opera gratiæ, & ex fide facta, nam de talibus loquitur Scriptura, vt in lib. 12. capit. 7. & decimo probabimus. Hoc probatum satis est de actibus remissis elicitis à charitate, & habet eandem rationem in cæteris virtutibus, quia de omnibus eodem modo loquitur, Scriptura, & specialiter ponderari potest illud secundo Corinthiorum nono. *Qui parce seminat, parce & metet, & qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus & metet.* Perinde est, ac si diceret, tam magnum, quam paruum opus meritoriũ est apud Deum, & habebit proportionatum præmium. Vnde in Commentarijs Hieronymo attributis notatur, *Contra Iouinianum hunc locum facere, vbi meritorum gradus esse monstratur.* Quod intelligendum est primo, & per se respectu præmij essentialis, & de incremento iustitiæ, vt indicat Paulus dum subdit: *Multiplicabit semen vestrum, & augebit incrementa frugum iustitiæ vestræ.* Facit illud ex eadem epist. capite 8. *Qui multum non abundauit, & qui modicum non minorabit:* illa enim verba ad hoc accōmodauit Paulus, vt significaret, nec magnum, nec paruũ opus cariturum proportionato præmio; *Vt videlicet* (vt ait Bernard. serm. 9. in Psal. *Qui habitat*) *quantum ad æternitatem, & sufficientiam, & qui parum non minoretur, & qui multũ non abundet: quantum vero ad eminẽtiam, & discretionem meritorum, vnusquisque accipiet secundum suum laborem: ne quid omnino pereat quod in Christo est seminatum.* Satis autem profecto periret, si fructu sanctificationis, & præmij essentialis careret.

Præmittitur 4. & ostenditur sicut de charitatis, ita de aliarum virtutum operibus scripturam intelli in præsenti.

36\. Et hoc optime confirmant verba Christi Matth. 10. *Quicumque potum dederit vni ex minimis istis calicem aquæ frigidæ tantum in nomine discipuli, amen dico vobis non perdet mercedem suam.* Vbi consulto Christus Dominus minuere voluit quantitatem operis, vt doceret nullum omnino opus bonum, qualecunque sit, non esse apud Deum meritorium, & vt magis rem exponeret, addidit particulam exclusiuam, *tantum in nomine discipuli*, quasi diceret, non esse necessarias alias circunstantias ex parte actus, nisi quod ex fide, & recta intentione fiat: ergo frustra, & contra verba Christi certa intensio, vel respectiue maior, vel ex hac, aut illa virtute postulabitur. Vnde etiam Concilium Tridentinum capite decimo sexto, hæc verba specialiter ponderauit dicens. *In sacra Scriptura vsque adeo tribui bonis operibus; vt etiam qui vni ex minimis potum aquæ frigidæ dederit, promittat Christus, eum non esse sua mercede cariturum.* Nam illæ particulæ, *vsque adeo, vt etiam*, indicant ponderari in opere eius paruitatem, & inde largitatem promissionis exaggerari. Vtrumque autem destruitur, si dicatur meritum talis operis in aliquo excellente affectu interno in illis verbis non expresso fundari, quod etiam repugnat particulæ exclusiuæ, *tantum*, à Christo additæ. Optime igitur inde probatur, cæteras locutiones vniuersales indiscriminatim de omnibus operibus gratiæ etiam minimis intelligi debere. Neque etiam dubitandum est, quin illa Christi verba. *Non perdet mercedem suam*, de mercede essentialis præmij intelligenda sint, maleque ab aliquibus ad præmium accidentale detorqueri: tum quia merces essentiale præmium significare solet, Matthæi 10. *Redde eis mercedem*, cum similibus, tum etiam quia proxime ante dixerat Christus, *Mercedem Prophetæ vel iusti accipiet*, merces autem Prophetæ, aut iusti absolute substantialis gloriæ est; tum etiam Concilium Tridentinum illo loco vtitur ad probandum meritum vitæ æternæ, & maioris sanctificationis apud Deum. Eo vel maxime, quod in libro duodecimo probauimus, præmium accidentale extra singulare priuilegium non dari, nisi sicut accessorium, & annexum alicui præmio essentiali. Quare dubitandum non est, quin Scriptura indifferenter docens, iustos per sua opera pia mereri apud Deum, & intelligenda sit de merito essentialis præmij, & de omnibus, & singulis operibus sine discretione nulla ex intensione, duratione, qualitate obiecti, vel alia simili conditione sumpta. Et hoc etiam confirmant illa verba Concilij Arausicani canone decimo octauo. *Debetur merces bonis operibus, si fiant; sed gratia præcedit; vt fiant.* In quibus hæc secunda pars declarat, in priori esse sermonem de bonis operibus pijs, & aliquo modo supernaturalibus, & illa conditio, *Si fiant* declarat, nihil aliud ex parte operarum postulari ad mercedem, nisi vt fiant, siue intense, siue remisse, siue hoc, siue illo modo fiant. Et idem ostendit Concilium Tridentinum capite 10. & 16. dum absolute hoc meritum tribuit operibus, quibus diuina mandata seruantur ex fide, & gratia. Vnde etiam concluditur, idem esse dicendum de his operibus, quatenus sunt meritoria augmenti gratiæ, tum quia eodem tenore verborum loquuntur Scriptura, & Concilium Tridentinum de merito augmenti iustitiæ, & gloriæ, tum etiam quia, vt probaui, in merito augmenti gloriæ continetur consequenter meritum augmenti gratiæ.

Ex Matth. 10. idem ostenditur.

Detorta expositio excluditur.

Quod dictum est de augmento gloriæ dicendum de augmento gratiæ.

37\. His ergo necessario præmissis de merito, infertur satis aperte assertio tertia, quòd nimirum, tale augmentum statim ac fit meritum eius, conferatur, quocunque opere fiat. Hanc assertionem probamus eo modo, quo præcedentem, quia re vera vtriusque sunt eadem fundamenta. Primum sumptum ex diuina promissione, quæ pro huiusmodi effectu meriti nullam habet conditionem adiunctam, præter quam ipsius met operis digni præmio, cum cæteris coniecturis, & moralibus rationibus, & exemplis, quibus hoc fundamentum explanauimus, & corroborauimus. Secundum ex Concilio Tridentino; quia non solum dicit, iustos suis operibus in Deo factis mereri augmentum iustitiæ, sed etiam dicit in cap. 10. renouari, & in gratia crescere, & magis iustificari de die in diem, & in can. 24. dicit per opera conseruari, & augeri gratiam, quæ omnia dicit pro statu viæ, vt est euidens, & vera non sunt, si in via hoc augmentum nō confertur. Quod si in via augetur, additur tertiũ fundamentum, quia in eodem tempore, quo fit opus meritorium, est iustus capax illius augmenti, & postea non fit capacior, quia etiamsi postea operetur melius, & perfectius illo nouo opere nouum; & melius augmentum merebitur. Vnde ad summum poterit ad illud disponere, & ita respectu præcedentium nulla additur melior dispositio; ergo nunquam poterit designari tempus, pro quo illud augmentum præcedentium operum detur, si statim non datur. Præter quam quod nulla fingi potest talis dispositio respectu horum operum, si cum gratia conferantur. Quia quantumuis in suis speciebus sint perfecta, & intensa semper sunt in suis entitatibus inferiora gratia; ergo nunquam possunt habere physicam proportionem ad intendendam illam: quia in habitibus, vel qualitatibus physicis, actus, vel qualitas inferioris rationis, & speciei, etiam si sit intensior in suis gradibus, nunquam intendet qualitatem, vel habitum altiorem: si autem physica proportio expectanda non est, quodlibet opus meritorium, quantumuis imperfectum, & infimum, habet sufficientem moralem proportionem cum suo augmento, tanquam cum proprio, & illud statim postulat, si subiectum sit capax, & in statu proportionato ad illud recipiendum, vel quod perinde est, si promissio sub alia speciali conditione facta non est. Omitto multa alia, quæ in huius veritatis confirmationem in dicta relectione dixi.

Probatur iam assertio 3.

1. Ex diuina promissione.

2. ex Trid.

3. Ex ratione.

38\. Non possum autem omittere, quin denuo expendam eorum euasionem, qui per distinctionem gratiæ in esse gratiæ, & in esse qualitatis vim dictarum rerum eludere se existimant. Conuicti enim rationibus suis, fatentur, gratiam statim augeri, ac meritum

Proponitur euasio quadam aduersariorum

ritum augmenti eius fit, siue per actus remissos à charitate elicitos, siue per alia bona magna, vel parua fiat. Sed hoc, aiunt, intelligendum esse de gratia in esse gratiæ, non in esse qualitatis. Et non afferunt aliud fundamentum, nisi quia Diuus Thomas vsus aliquando est illa distinctione, & hic merito accommodatur. Nam augmentum gratiæ in esse gratiæ acquiritur ex vi meriti, vt meritum est, per illud enim acquiritur ius, & acceptatio ad nouum gradum gloriæ, & hoc ipsum est augeri gratiam in esse gratiæ. Augmentum autem gratiæ in esse qualitatis, seu habitus non fit per ipsum meritum, sed per physicam Dei actionem distinctam conferendum est, & ideo non datur sine noua dispositione per actũ feruentiorem proportionatum physice augmento conferendo.

Alua. supra concl. 4. & 5. Fundatur in quadam D. Tho. diuisione.

39. Sed hæc responsio doctrinam continet his temporibus, & definitionibus Concilij Tridentini parum accommodatam. Quia, vt supra ostendimus, in qualitate gratiæ respectu sui effectus formalis intrinseci non habet locum distinctio de gratia in esse gratiæ, & in esse qualitatis, quia illa qualitas, vt talis qualitas est, intrinsece est gratia, & ex natura sua confert illos effectus formales, quos vt gratia præstare potest. Ideo respectu talium effectuum non potest crescere in esse gratiæ, nisi crescat in esse qualitatis. Probaturque, & explicatur inprimis in effectu acceptationis ad gloriam, qui in responsione consideratur, nam gratia non facit acceptum ad gloriam per solum actum meritorium præteritum, nec per solam extrinsecam acceptationem Dei, sed facit intrinsece acceptum, non potest autem facere intrinsece acceptum ad maiorem gloriam, quam ipsa sit, seu ad gloriam, quæ excedat proportionem ad ipsam gratiam: ergo vt gratia ipsa faciat magis acceptum ad gloriam, necesse est, vt ipsa qualitas gratiæ in suo esse reali augeatur. Alioqui si homo acceptetur de nouo ad aliquem gradum gloriæ, & gratiæ qualitas non crescit, non acceptatur homo intrinsece ad talem gradum gloriæ, sed extrinsece tantum à voluntate Dei ratione præcedentium actuum, ideoque falso dicitur tunc augeri gratiam in esse gratiæ, quia illa acceptatio non fit per ipsam gratiam, nec ipsa dat intrinsecum ius ad illum gradum gloriæ, sed immediate fundatur in solo actu præterito vt acceptato à Deo: & præterea hic modus acceptationis ad nouam gloriam, & non per extrinsecum donum permanens, alienus est à lege ordinaria Dei, vt supra vidimus, ideoque Vega libro decimo quinto, in Tridentin. cap. decimo quinto, inter quosdam errores ponit asserere, quod ad aliquos gradus gloriæ sumus accepti, sine gratia gratum faciente.

Expugnatur.

40. Et confirmatur, ac declaratur, quia qui acceptatur ad maiorem gloriam, acceptatur ad perfectiorem hæreditatem Dei; ergo perfectius adoptatur in filium, adoptio autem filiorum Dei non est per extrinsecam denominationem, sed per intrinsecam participationem diuinæ naturæ: ergo qui perfectius adoptatur, intrinsece perficitur in qualitate gratiæ, quæ per se, & natura sua est vera participatio diuinæ naturæ. Quæ ratio magnum fundamentum habet in verbis Concilij Tridentini dicto capite decimo sexto, nam cum dixisset, mereri iustos per sua opera vitam æternam, vel eius augmentum, subdit. *Atque ideo bene operantibus vsque in finem, & in Deo sperantibus proponenda est vita æterna, & tanquam gratia filijs Dei per CHRISTVM IESVM misericorditer promissa, & tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus, & meritis fideliter reddenda.* Hoc ergo docet Concilium de tota vita æterna, quæ meritis huius vitæ respondere potest; ergo neque illa, neque aliquis gradus eius debetur iusto vt merces, quæ non debeatur, vt filio intrinsece ad illam adoptato; ergo nunquam acceptatur iustus ad maiorem gloriam, nisi perficiatur intrinsece in adoptione, quæ fit per gratiam, vt talis entitas est: ergo non potest sic crescere gratia in esse gratiæ, nisi crescat in sua entitate, & qualitate.

Roboratur 1. superior expugnatio ex adoptione, quæ fit per gratiam

Præterea roboratur ratio ex alijs effectibus formalibus gratiæ omnino intrinsecis, & physicis, vt sunt sanctificare animam, & iustificare hominem, non potest enim augeri effectus formalis, & intrinsecus formæ præsertim primarius, nisi forma augeatur in sua entitate, & qualitate, quia per illam confert talem effectum, sed isti effectus augentur in homine per omnes, & singulos actus meritorios statim, ac fiunt: ergo necesse est etiam gratiam augeri in suo esse reali, quia non confert tales effectus per extrinsecam acceptationem, sed per intrinsecam informationem, vt talis qualitas est, vt in superioribus est ostensum præsertim ex Concilio Tridentino. Minor autem ex eodem Concilio probatur, nam in capite decimo ait, iustos eundo de virtute in virtutem renouari in dies; at illa renouatio non est, nisi maior interna sanctificatio. De qua subdit: *Hoc est, mortificando membra carnis suæ, & exhibendo illa in sanctificationem, id est, in augmentum sanctificationis.* Nam primam sanctificationem supponit, cum de iustis loquatur. Et rursus addit: *In ipsa iustitia per CHRISTI gratiam acceptata, cooperante fide bonis operibus crescunt, & magis iustificantur.* crescere autem in ipsa iustitia, non est extrinsecus acceptari ad maiorem gloriam, quia iustitia dicit habitum inhærentem homini: ergo si ille habitus non crescit, nec ipsa iustitia crescit, nec homo magis iustificatur. Idem autem Concilium canon. 24. æque damnat eum, qui dixerit iustitiam non augeri per bona opera, ac damnat eum, qui dixerit, non conseruari: sicut ergo est certum conseruari in esse qualitatis, ita & augeri, quia illa qualitas essentialiter est iustitia, & in se crescit. Iam vero ostensum est, has definitiones Concilij indifferenter accipiendas esse, sicut reuera dantur de omnibus operibus bonis, ac meritorijs cum proportione ad augmentum. 41.

Roboratur 2. ex alijs effectibus formalibus gratiæ intrinsecis.

Neque contra hanc doctrinam bene inducitur diuisio, quam Diuus Thomas aliquando tradidit de gratia in esse entis, vel secundum propriam rationem gratiæ, vt loquitur tertia parte, quæstione septima, articulo vndecimo, & decimo secundo. Est enim aduertendum, aliud esse loqui de gratia in ordine ad proprios, & intrinsecos effectus formales gratiæ, & aliud loqui de illa secundum ordinem ad effectum illi extrinsecum, vel ad aliquam moralem dignitatem illi moraliter superadditam. Hoc posteriori modo vsus est Diuus Thomas illa diuisione, & quod sciam, nunquam illam tradidit, nisi de gratia Christi habituali, quæ in sua specie fuit eiusdem rationis cum nostra, & in sua intensione finita, & per ordinem ad vnionem hypostaticam habuit quandam moralem dignitatem infinitam, quia fuit ordinata ad vnionem hypostaticam, & per illam est coniuncta personæ infinitæ, & inde habet esse principium meriti infiniti, & sub hac consideratione vocauit illam Diuus Thomas gratiam secundum formalem rationem gratiæ, fortasse, quia gratia denominatur ex eo, quod est gratuitum donum, & sub ea ratione gratis eleuatur ad illum dignitatis modum. At vero in ordine ad effectus intrinsecos gratiæ, nunquam Diuus Thomas distinxit inter gratiam in esse habitus, & in esse gratiæ, quia illos effectus æque confert per suam entitatem in esse qualitatis, ac in esse gratiæ, neque potest illi, vt formæ maior effectus attribui, nisi in sua entitate perfectior fiat. Quare si homo per actus meritorios procedentes à gratia acceptaretur ad maius meritum, sine augmento reali habitus gratiæ, reuera non acceptaretur per illam, vt per intrinsecam formam, sed ad summum vt per extrinsecum principium talium actuum, à quibus ipsa perfectior effecta non est, nec propter actus præteritos dici potest quod nunc intrinsece reddat subiectum proportionatum 42.

Diuisio D. Thom. n. 38 allata explicatur.

natum maiori gloriæ, atque adeo, neque auctum esse in esse gratiæ: vt ergo augeatur vere in esse gratiæ, necesse est, vt in entitate sua augeatur.

43. *...isfit ...damen- ...aliarum ...nionum ...positis m.13. ...præci- um. ...repli- m.*

Superest, vt fundamenta contrariarum opinionum, quatenus contra secundam, & tertiam conclusionem procedunt, respondeamus. Ad principalem ergo rationem sumptam ex proportione physica recte ibi responsum est, frustra, & gratis requiri huiusmodi proportionem, vbi efficientia physica actus necessaria non est, & moralis causa sufficiens intercedit. Vnde ad replicam ibi factam respondemus, illam habere posse locum, vbi meritum de condigno ex parte actus non intercedit, sicut supra dicebamus de actu fidei in homine peccatore, cum enim ibi non intercedat causalitas proprij meriti fundati in valore actus, & diuina promissione, non possumus coniectari in tali actu vim augendi, nisi ad summum per modum congruæ dispositionis, quam congruitatem tunc non habet actus, nisi quatenus in intensione potest excedere habitum, & adhuc satis incertum, an illa sufficiat, quia res inprimis pendet ex ordinatione diuina, de qua in eo casu nobis non constat. At vero quando ratio meriti intercedit, illlud per se sufficit, & est efficax causa, vt statim conferatur effectus, si ex parte recipientis sit capacitas eius secundum præsentem statum. Eo vel maxime, quod illud ipsum meritum est moralis dispositio sufficiens, vt iam dicam.

44. *...etorque- ...ir confir- ...iationis ...rgumen- ...im.*

Ad confirmationem sumptam ex proportione ad primam iustificationem, inprimis retorquemus argumentum, quia in prima iustificatione dilectio Dei vt quatuor, disponit ad gratiam vt quatuor, nec infunditur maior, vt videtur in argumento supponi, quod si fortasse infunditur minor (quia de hoc nobis non constat) illud semper erit secundum aliquam proportionem respondentem toti latitudini actus, ita vt contritioni vt octo solum respondeat gratia vt quatuor, contritioni vt quatuor respondeat gratia vt duo, & sic de alijs, hoc enim postulat iusta distributio, & hoc maxime docere voluit Concilium, cum dixit, infundi primam iustitiam, *secundum propriam cuiusque dispositionem, & cooperationem.* Ergo pari, vel maiori ratione alia dilectio, vt quatuor in homine iam iustificato disponit ad gradus gratiæ recipiendos æquales ipsi actui, vel ipsi proportionatos secundum totam latitudinem eius. Probatur consequentia, quia etiam in prima iustificatione actus ille præuius non requiritur, vt physice disponat subiectum, sed moraliter, quia vero cæteris paribus, eo melius disponit moraliter, quo actus ipse perfectior est physice, ideo physica etiam proportio consideratur, vel secundum æqualitatem, vel secundum proportionem iuxta diuinam dispositionem. At in secunda iustificatione æqualis actus physicus ex ea parte moraliter disponit ad tot gradus gratiæ, & quod præsupponat gratiam in aliquo gradu, non minuit, immo auget valorem eius tam in ratione dispositionis moralis, quam in ratione meriti; ergo sub vtraque ratione magis conferet ad recipiendos statim æquales gradus gratiæ, quam prior dispositio.

45. *Diruitur obstaculum*

Neque obstabit, quod per hos posteriores gradus gratiæ fiat gratia auctior, quam sit actus, quod in prima dispositione non inuenitur, tum quia subiectum non erat prius æque dispositum, & causa tam moralis, quam physica magis operatur in subiectum melius dispositum, tum etiam quia licet secundus actus physice sit æqualis, moraliter est longe dignior, & potentior propter operantis dignitatem, & ita est simpliciter melior dispositio moralis, & causa in suo genere operans secundum proportionem maioris inæqualitatis, tum denique quia vt seruetur proportio, debet fieri recta comparatio, & ita intensio gratiæ vt quatuor vsque ad gradum vt octo, non est maior gratia, quam sit collatio gratię, vt quatuor, respectu eius, qui nullam habebat, ideoque moraliter loquendo æque bene, vel melius se disponit iustus vt quatuor ad recipiendum augmentum secundum totam latitudinem actus vt quatuor, ac se disponit peccator per similem actum ad tot gradus gratiæ recipiendos, Quod si hoc verum est in actu æquali, cum proportione habet locum in quolibet minori actu secundum proportionem non intensionis, sed meriti, & bonitatis actus in ordine ad Dei amicitiam, & placitum eius, in quo maxime ratio dispositionis moralis posita est. Vnde hoc modo melius seruatur illa prouidentiæ æquitas, vt vnicuique operanti detur gratia secundum opera eius; maior melius operanti, & aliqua minor imperfectius operanti, & quod hęc recompensatio, vel retributio non auferatur eo quod persona melior, & dignior sit.

Ad secundum fundamentum ex incommodis respondetur, concedendo omnes actus meritorios siue intensos, siue remissos, siue charitatis, siue aliarum virtutum esse meritorios secundum totam latitudinem actus, ita vt toti actui, & singulis gradibus, seu partibus eius aliquid meriti cum proportione respondeat. Hoc enim ex prima assertione optime sequitur, vt in argumento probatur, & concedunt omnes, qui primam nostram assertionem de merito actuum remissorum acceptant, etiamsi in tempore, in quo illud augmentum datur, à nobis discrepent. 46. *Responde- tur ad 2. fundamen- tum.*

Non sequi- tur primũ inconueni- ens.

Altera vero sequela, nimirum, quod vnicuique gradui intensionis actus respondeat vnus gradus intensionis habitus, in rigore non sequitur, quia potest actus esse meritorius secundum totam latitudinem, ita vt aliquid meriti, & præmij respondeat singulis gradibus actus, & nihilominus non respondeat vnus gradus gratiæ habitualis cum æqualitate vnicuique gradui actus: nam potest vnus gradus gratiæ respondere actui vt quatuor, ita tamẽ, vt dimidia pars illius gradus correspondeat actui vt duo, & sic de cæteris cum proportione. Et certe de actibus aliarum virtutum à charitate, mihi certum videtur, non oportere, vt quot gradus intensionis actus habet, tot gradus gratiæ mereatur; quia actus illi sunt inferioris rationis, & non ex sola intensione habent, quod sint magis, vel minus meritorij, sed ex alijs etiam conditionibus. Plus enim gratiæ meretur actus orationis, quam actus eleemosynæ, etiamsi vterque sit vt quatuor. Et ita in his cessat discursus obiectionis. De actibus autem elicitis à charitate magis potest dubitari, an mereantur augmentum gratiæ non solum secundum totam latitudinem, sed etiam secundum æqualitatem, seu numerum graduum actus ad gradus gratiæ. Nihilominus tamen etiam in illis hoc non est necessarium propter alias rationes. Quicquid vero sit in hoc puncto, quod in libr.12. remittimus, non procedit obiectio in præsenti, quia ex eo, quod actus sit meritorius secundum totam latitudinem suam, non sequitur modus ille augmenti, prout in argumento consideratur. Adde vero, dato illo consequente scilicet, quod aliqui actus augeant gratiam ad æqualitatem suorum graduum, & quod in dies, & per longum tempus fiant duplo maiores, nullum inde sequi absurdum, nam gratia potest in infinitum augeri, & Deus potuit homines ad excellentissimos gradus gloriæ prærordinare, & dare vnicuique auxilia congrua ad efficiendos actus illi termino proportionatos. Quomodo autem fiat hæc distributio meritorum, & an aliqui Sancti exerceant multo tempore huiusmodi actus? non est nostrum definire, neqꝫ etiam est, cur de aliquorum augmento, tanquam incredibili admiremur; cum sit Deus mirabilis in Sanctis suis.

Secundum inconueniens erat, quia sanctior fieret iustus remisse operans longo tempore, verbi gratia, quinquaginta annorum, quam alius per annum feruentissime, & frequentissime operans, vsque ad fortissimam martyrij passionem. Ad quod aliqui absolute negant sequelam, definiuntque beatiorem esse 47. *Ad secundũ inconue- niens.*

futu-

futurum, qui breui tempore feruentius illo modo operatur. Ego vero non video vnde hoc posit à nobis definiri. Fateor enim posse vnum actum intensum plus valere, quam plures remissos, etiam si contingat, numerum graduum æqualem esse in pluribus actibus remissis simul sumptis, ac in vno intenso, qa difficilius est operari simul vnum perfectũ actum, quam paulatim plures remissos. Et eadem ratione non dubito, quin meritum plurium annorum possit diligentia vnius anni compensari, & expleri, iuxta illud Sapient. 4. *Consummatus in breui expleuit tempora multa.* Nihilominus tamen etiam est certum, posse è contrario longitudine temporis diligentiam parui temporis compensari, & per multitudinem actuum remissorum æquari præmium, & meritum cuiuscũque actus intensioris, & plurium, etiamsi frequenter per vnum fiant, & per nobilissimum martyrium terminentur. Ratio est clara, quia æqualitas, vel inæqualitas mutua relatio est: ergo sicut potest maior intensio vincere multutidinem actuũ, ita è contrario tanta potest esse multitudo remissorũ actuum, vt æquet, vel superet intensionem aliorum. Et similiter licet vnus actus intẽsus cæteris parib. difficultates superet plures remissos, tamen etiam continuatio illa, & perseuerantia in multiplicandis actibus remissis in quodam ordinario modo operandi virtutẽ, habet suam propriam, & specialem difficultatem, quæ interdum poterit cum alia cõferri. Quapropter nihil cẽseo posse certe definiri de facto, cum vtrumque sit possibile.

Præmio vnius actus intensi, etiam martyrij adæquari potest præmium multorum actuum remissorum.

48. Neque ex hoc, quod intensio bene operandi pro breui tempore possit compensari multitudine actuũ remissorum longi temporis, sequitur dari hominibus ansam remisse operandi, quia licet possit quis illo modo peruenire ad gradum sanctitatis, quem alius breui tempore obtinuit, nũquam poterit compensare iacturam, quam facit remisse operando longo tempore, cum posset multo maius præmium mereri toto illo tempore feruẽter operando. Quod autem vltimo inferebatur, quia sequitur, non esse in potestate hominis diligẽtia, & feruore operandi breui tempore diuturnitatem vitæ supplere, ac compensare, distinctione indiget. Nam si breuis vita plena intensissimis meritis cõparetur ad diuturnam remissam, semper poterit illam æquare, vel superare, nec contrarium sequitur ex dictis, cum fateamur, id esse verum de possibili, licet de facto sit incertum. Si vero breuis vita ad diuturnam comparetur cum æquali diligentia, & feruore operandi, sic verum est, non esse in potestate hominis æque mereri breui tempore, sicut diuturno, operando in vtroque quantum potest. Vnde qui remisse vixit longo tempore, licet postea possit in breui mora supplere aliquo modo priorem defectum, perueniendo ad magnam sanctitatem per actus intensos; nunquam tamen potest absolute reparare priorem iacturam, quia potuisset & tunc plus mereri, & nihilominus postea simul habere totum meritum posteriorum actuum intensorum. Neque hoc est mirandum, quia præsens feruor optime posset simul haberi tempore præterito, vnde postquam omissum fuit, ad præteritum non est potentia. Vnde addo in hoc puncto, licet de possibili vera sint quæ diximus, nihilominus securius esse feruenter in quolibet breui tempore operari, quia si in eo terminetur tempus meriti, poterit nihilominus esse grande præmium, si vero tempus proferatur, longe facilius erit, meritum, & feruorem eius continuare, & sic multo magis crescet præmium. Vbi autem bonæ vitæ, licet breui, adiungitur martyrium, est specialis ratio tum augmenti ex perfectione, & priuilegio martyrij, tum maioris securitatis, & certitudinis in consecutione præmij, quia per martyrium certissime impletur illa conditio; *si in gratia decesserit.*

Neque ideo datur ansa remisse operandi, aut tollitur simpliciter facultas multum merendi tempore breui.

Iactura temporis non reparatur operando intense.

Securius est breui operari feruenter, quam protrahere actus remissos.

49. Ad tertium inconueniens de continuatione actus dicimus, verum esse ex continuatione augeri meritum, cæteris paribus, vulgari autem obiectioni de processu in infinitum, satisfaciemus infra tractando de conditionibus, quibus meritum augetur, quia illud argumentum eandem difficultatem habet, siue præmium actuum remissorũ detur statim, siue quolibet alio tempore, siue in alia vita: imo eadem est difficultas, siue illud meritum sit gloriæ essentialis, siue accidentalis, quod nec aduersarij negant. In quarta vero illatione tangitur alia quæstio de reuiuiscentia meritorum, quę pertinet magis ad materiam de Pœnitentia, & in dicta Relectione tractata est, vbi ostendimus, per pænitentiam restitui statim omnes gradus gratiæ per peccatum perditos. Vnde concessa sequela, nullũ inconueniens in consequẽti inuenimus.

Ad 3. inconueniens.

Ad 4. inconueniens.

CAPVT IV.

Vtrum quoties augetur gratia per actus meritorios, charitas, & cæteræ virtutes infusæ simul augeantur?

1. Aliqui ex auctoribus in præcedenti capite allegatis, qui in assertione augmenti gratiæ per omnia, & singula merita de condigno, qualia cunq; illa sint, conueniunt, aliquam distinctionem in hoc faciũt inter ipsam gratiam, & charitatem quantum ad tempus augmenti: non enim, vt opinor, negant singulos actus meritorios augmenti gratiæ, & glorię, esse etiam meritorios augmenti charitatis aliquo tempore, & pro tota æternitate tribuendi, si homo in gratia decedat. Quia saltẽ pro statu gloriæ necessarium erit illud charitatis augmentum, quoniam amor Dei in beatitudine suo modo pertinet ad beatitudinem essentialem, & debet per habitũ sibi proportionatum fieri. Vude necesse est, vt charitas ad proportionatum augmentum cum gratia, & lumine, ac visione perueniat; ergo sub merito augmenti gratię, & præmij essentialis cadet necessario charitatis augmentum. Nihilominus differentiam constituunt hi auctores in tempore, quo datur hoc augmentũ, nam quod de gratia affirmant, statim dari, hoc de charitate negant. Ita tenuit Victoria in Relect. de Augmẽt. charitatis 1. p. à n. 4. vbi sentit, charitatem in via non augeri, nisi iuxta excessum intensissimi actus, quem operans elicit, totum vero reliquum augmentum in ingressu patriæ conferri.

Primæ sententiæ.

2. Fundaturque præcipue in illa proportione physica, quam putant oportere magis obseruari in charitate, quam in gratia. Ratio autem differentiæ videtur esse duplex. Prima quia augmentum gratiæ est necessarium ad maiorem acceptionem & gloriam, quæ fit per formã, & adoptionẽ ac filiationem intrinsecam: augmentum autem charitatis non est ad hoc necessarium, qa charitas non est propria forma, per q̃ homo adoptatur, & acceptatur ad gloriam. Secunda ratio est, quia gratia non est habitus operatiuus, & ideo non oportet in ea seruari proportionem habituum acquisitorum, qui operatiui sunt: secus autem esse in charitate eo quod sit habitus proxime operatiuus. Et hanc opinionem ex eodem fundamento sequutus est Soto in 4. d. 15. ar. 2. q. 2. & lib. 2. de Nat. & grat. c. 17. in fine. Et q̃ magis est, etiam Vega dicto lib. 7. cap. 26. licet charitatem, & gratiam non putet esse in re distinctas, sed sola ratione, nihilominus ait, posse augeri qualitatem illam, vt gratia est, licet non augeatur, vt est charitas. Quod videtur eodem modo intellexisse, quia charitas significat illam qualitatem vt est operatiua: gratia vero dicit eandem qualitatem, vt hominem reddit Deo gratum, & ad beatitudiuem acceptum, sub qua ratione crescit, licet nõ sub priori. Non potuit autem hoc intelligere de reali augmento per intensionem realem, sed solum de morali augmento ex acceptatione præcedentis meriti, & ideo illa opinio non deseruit præsenti instituto, vt paulo post dicam.

Illius fundamentum.

Ex

3. *Corollarium eiusdem opinionis.* Ex fundamento autem huius sententiæ infertur primo, quod de charitate affirmat, de cæteris etiam virtutibus, & donis infusis affirmandum esse. Quia est eadem ratio, cum etiam aliæ virtutes sint principia proxima operandi, hæc enim assignatur, vt ratio adæquata propter quam non augetur charitas; ergo idem concludere debet de alijs virtutibus. Vnde infertur secundo, charitatem non solum non augeri per suos actus minus intensos, verum etiam nec per actus meritorios aliarum virtutum, etiam si contingat esse magni meriti, & in pluribus gradibus gratiam augeri, quia respectu charitatis nunquam seruant proportionem illam, quæ ad intensionem habitus per actus physice necessaria est. Nam ad intensionem habituum acquisitorum per actus, primũ omnium necessarium est, vt actus sit elicitus ab habitu, & eiusdem obiecti, & si huiusmodi non sit, nihil refert eius intensio, vt habitum augeat, vt in acquisitis est manifestum; ergo si seruanda est proportio, in hoc est ante omnia seruanda, ac proinde per opera meritoria aliarum virtutum, etiam intensissima, & perfectissima in suo genere, non augebitur charitas, quia ratio meriti sine alia proportione non sufficit.

2. Corollarium.

3. Corollarium. Tertio ob eandem rationem idem dicendum est de cæteris virtutibus, & donis infusis, quia est eadem ratio, vt dixi. Vnde singuli actus meritorij solum augent illam virtutem, à qua eliciuntur, & hoc nõ semper, sed quando sunt intensiores illa; gratiam autem omnes statim augẽt, quia ad hoc ratio meriti sufficit.

4. *4. Corollarium.* Ex quibus quarto concluditur, postquam homo mereri incipit augmentum gratiæ, semper gratiam esse intensiorem cæteris virtutibus, vna tantum, vel altera excepta in aliquo raro casu. Dico, postquam homo incipit mereri gratiæ augmentum, quia in primo instanti iustificationis non negabunt, vt opinor illi auctores, gratiam, & charitatem cum alijs virtutibus in æquali intensione infundi, quia vel infunduntur per sacramentum sine vlla dispositione recipientis, vt in infantibus, & tunc nulla est ratio inæqualitatis, cum virtutes non quasi per se primo, sed vt concomitantes gratiam infundantur, gratia autem per se postulat æquales virtutes, si aliunde ex parte subiecti non sit impedimentum. Et eadem ratio est de homine adulto, qui cum eadem dispositione iustificatur, siue cum sacramento, siue absque illo quia tunc gratia infunditur cum proportione ad illam dispositionem, & fortasse etiam charitas, vel pœnitentia, si ad illas pertineat illa dispositio; reliquæ autem virtutes solum infunduntur, vt comitantes gratiam, & ideo cum ex parte subiecti non sit ratio diuersitatis, infunditur cum proportione ad gratiam. At vero postquam homo incipit mereri augmentum gratiæ, cum actus, quo meretur, semper sit vnius virtutis, per illum augebitur statim gratia, non tamen virtutes, nisi fortasse illa, quæ actum meritorium elicit, idque non semper, sed quando ab actu intensiori incipit, quod raro contingere credimus. Ex tunc ergo incipit inæqualitas inter gratiã, & virtutes infusas, quæ postea, si multiplicentur opera meritoria, nimium etiam crescit, quia gratiam augent omnia opera simul, virtutes vero nonnisi diuisim, & sigillatim, vnamquanque scilicet, soli actus eius. Atque ita fit tandem, vt inter virtutes ipsas inter se sit perpetua inæqualitas, maior tamen, vel minor, prout actus earum intensiores, magis, vel minus multiplicantur. Si tamen contingat, iustum nunquam intensius operari per virtutes suas, gratia multum superabit illas in intensione, ipsæ vero virtutes semper æquales permanebunt. Quæ explicatio non adhibetur quidem à dictis auctoribus, omnino tamen consequens ad eorum fundamentum, & ad iudicium ferẽdum de probabilitate sententiæ opportuna, visa est.

5. *Vera sententia per affirmatiuam assertionem.* Vera tamen sententia est, quoties gratia augetur per meritum operantis, simul cum proportione augeri charitatẽ, & virtutes omnes, quę gratiam sanctificantem consequuntur. Hanc vltimam partem addo, vt excipiam habitus fidei, & spei, de quibus est alia ratio specialis, vt in fine dicam. Hanc opinionem tenent inprimis omnes auctores, qui docent, gratiam in suo reali esse augeri statim per omnia, & singula opera meritoria. Inter Thomistas etiam communior, magisque recepta sententia est, non esse constituendam differentiam inter gratiam, & charitatem. Et sine dubio hæc fuit sententia D. Thomæ, nam sicut in 2.2. negauit, augeri charitatem per actus remissos, ita in 1.2. idem negauit de gratia, & in 3. par. qu. 87. ad 2. aperte negat, augeri gratiam semper per actum, per quem potest remitti peccatum veniale, licet meritorius sit, vt ibi contra Sotum declaraui. De alijs autem virtutibus infusis an semper augeantur? nihil inuenio à Sancto Thoma, vel discipulis eius declaratum, videntur tamen idem sentire, quod de charitate, cum sit eadem ratio. Præterea aliqui ex Thomistis qui dicunt, augeri gratiam in esse gratiæ, non in esse entis, eandem distinctionem accommodant charitati, vt cum proportione dicant, charitatem in esse charitatis statim augeri per suos actus remissos, & per omnes actus aliarum virtutum, non tamen augeri in esse habitus. Ita sentit Aluar. dicta disp. 60. Et exponit, *in esse charitatis*, id est, *amicitiæ ad ipsum Deum.*

Didac. Aluar. distinctio de charitate in esse entis, & in esse charitatis refellitur. At vero amicitia ad Deum duo includit, scilicet, amari à Deo permanenter, & eodem modo amare Deum, vnde sicut iustus non amatur plus à Deo illo permanenti modo proprio iustorum, nisi mediante gratia inhærente, & reali, ita nec plus amatur in eodem genere amoris, nisi mediante gratia realiter, & in se facta perfectiori, & eadem ratione ex parte hominis nõ crescit ratio amicitiæ, nisi charitas in se realiter augeatur. Vnde August. in epist. 57. ad Macedon. vt supra retuli, dixit, Deum magis inhabitare vnum iustum, quam alium, quia vnus est sanctior alio, quia per gratiam, & sanctitatem in illis habitat. Dicitur autem habitare proprie in amicis, vnde nemo crescit in amicitia Dei, nisi in quo Deus magis inhabitat, & ideo repugnat crescere in amicitia, & non in ipsa virtute charitatis. Quod si dicatur amicitia crescere ratione actuum, non oportet abuti vocibus, & illud augmentum tribuere habitui charitatis, cum reuera non sit per denominationem extrinsecam ab actibus præteritis. De alijs autem virtutibus infusis non explicat, an in illis etiam aliqua simili distinctione vtendum sit, an vero simpliciter negandum sit, illas augeri, etiam si gratia, & charitas in illo esse augeantur: neutrum autem videtur probabile. Nam primum est inauditum, & vix potest intelligi, etiam quoad modum loquendi, si non sit omnino vanum Secundum non est consequenter dictum, quia in omnibus debet seruari proportio, vt ostendemus.

6. *Assertio posita probatur 1.* Omissis ergo inutilibus distinctionibus conclusio nostra de vero augmento reali posita est. Probatur autem facile ex dictis, quia iustus per actus remissos, vel per quoscunque, quibus augmentum gratiæ meretur, meretur etiam augmentum charitatis, vt probatum est, & eadem ratio est de merito omnium virtutum infusarum, quia sine vlla dubitatione, saltem in gloria omnes virtutes per se infusæ habebunt perfectionem, & intensionem proportionatam gratiæ, quia in patria omnia esse debent in summa proportione, & in pondere, ac mensura, sed sicut gratia postulat has virtutes, tanquam proprietates sibi connaturales, ita perfectior gratia illas postulat in gradu perfectiori, & proportionato, ergo ita erunt in patria; ergo qui augmento gratiæ in via meretur, consequenter etiam meretur proportionatum augmentum omnium infusarum virtutum. Ergo sicut statim datur augmentum gratiæ, ita etiam charitatis, & aliarum virtutum. Probatur hæc consequentia varijs modis, quia accessorium sequitur principale, sed charitas, & aliæ virtutes dantur, vt accessoriæ ad gratiam, scilicet, vt proprietates consequentes illam;

ergo aucta illa etiam augentur, quia sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis, nam etiam augmento formæ consequenter debetur proprietatum augmentum. Vnde argumentor secundo, quia hoc meritum augmenti gratiæ, & virtutum potius est vnum, quam duo, sicut dicitur esse vna actio, qua creatur forma, & concreantur potentiæ, quia vbi est vnum propter aliud, vel vt accessorium ad principale, ibi est vnum tantum; ergo etiam præmium illud statim per modum vnius datur integrum, & sine diminutione deformi (vt ita dicam) & contraria connaturali proportioni gratiæ, & virtutum, formæ, & propriarum passionum, ac subinde contra illud philosophicum principium, qui dat formam, dat consequentia ad formam.

Probatur 2.

7. Tertio quia frustra, & sine vlla probabili ratione postulatur maior dispositio ad augmentum charitatis, & virtutum, quam gratiæ, supposito merito sufficiente: tum quia cum aliquid non fit per se primo (vt sic dicam) sed vt resultans ex aliqua forma, non est ad illud necessaria specialis dispositio distincta ab ea, quæ ad formam sufficit; sed virtutes infusæ consequenter ad gratiam infunduntur, vel augentur, & eodem modo sub meritum eiusdem actus cadunt: ergo sola meritorij actus dispositio, quæ ad augmentum gratiæ obtinendum sufficit, ad recipiendum augmentum virtutum sufficit: tum etiam quia rationes omnes, quibus probauimus, non esse necessariam aliam dispositionem ad gratiæ augmentum, æque probant de augmento charitatis, & aliarum virtutum; nimirum quia non aliter, nec sub alia conditione promissum est augmentum virtutum, quam gratiæ. Item quia in hoc negotio non spectatur dispositio physica, sed moralis, nam actus etiam intensior non est dispositio physica, & ipse meritorius vsus gratiæ, & virtutis est sufficiens moralis dispositio tam ad virtutem, quam ad gratiam. Item quia meritum est in suo genere causa sufficiens, vt statim consequatur effectum sine alia dispositione subiecti, præter capacitatem, & proportionem cum præmio secundum præsentem statum; augmentum autem charitatis est maxime proportionatum pro statu viatoris. Vnde differentia illa, quæ inter habitus gratiæ, & virtutum consideratur, quod illa non est principium proximum operandi, sicut sunt istæ, nullius momenti est, quia licet virtutes sint proxima principia operationum, non sunt augendæ per illas effectiue physice, nec etiam vt per dispositiones peculiares, cum quibus seruent proportionem physicam, & alioqui earum augmentum est quodammodo magis necessarium pro statu viæ, & quodammodo maiorem habet cum quolibet meritorio vsu virtutis proportionem.

Probatur 3.

8. Quarto confirmari hoc potest inductione quadam, nam in omni alio modo infundendi gratiam, vel augendi illam hoc videmus à Deo obseruatum, quod non postulat aliam dispositionem ad gratiam, vel augmentum eius, quam ad infusionem, vel augmentum virtutum; ergo non est, cur in solo merito dicamus aliam esse legem à Deo statutam. Antecedens patet in prima iustificatione tam extra sacramentum, quam in illo, nam eadem dispositio, quæ sufficit, vt gratia infundatur, ad virtutes sufficit; & quæ satis est, vt gratia in tali gradu infundatur, satis etiam est, vt in eodem gradu virtutes infundantur. Idem videre licet in augmento, quod datur per sacramenta, siue paruulis nullam habentibus dispositionem, vt sunt infantes, quando confirmantur, siue adultis, qui iuxta suam dispositionem aliquod augmentum ex operato recipiunt, nam cum proportione ad gratiam augmentum virtutum confertur. Consequentia autem probatur, quia non est causa minus efficax augmenti gratiæ meritum ex promissione diuina, quam sacramentum, v. g. ex institutione diuina vnumquodque in suo genere: nec magis est necessaria specialis dispositio ad augmentum virtutum distincta ab illa, quæ sufficit ad augmentum gratiæ, quando hoc augmentum datur ex opere operantis propter meritū, quam cum datur ex opere operato per sacramentum, quia neque illa maior necessitas ostendi potest ex ordinatione Dei, nec cum fundamento cogitari potest ex natura rei; ergo sicut dicere non possumus in sacramento augeri gratiam cum tali dispositione, non autem charitatem, vel alias virtutes sine maiori dispositione; ita neque id dici potest probabiliter de augmento per meritum.

Probat. 4.

9. Tandem sumitur ratio ex generali augmento iustitiæ, addita Concilij Tridentini auctoritate, non enim tantum dicit, augeri gratiam per merita, vel (quod idem est) per opera iustorum, sed dicit augeri iustitiam per Christum acceptam, sic enim ait c. 10. *Renouantur de die in diem, hoc est, mortificando membra carnis suæ, & exhibendo ea arma iustitiæ in sanctificationem per obseruantiam mandatorum Dei, & Ecclesiæ, in ipsa iustitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis eorum operibus, crescunt, atque magis iustificantur.* Quibus verbis adiungenda sunt alia ex cap. 7. *Vnde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christū, cui inseritur per fidē, & spem, & charitatem.* Iustitia ergo, quam iusti per Christi gratiam accipiunt, tres illas virtutes includit, seu gratiam, & dona, vt in principio eiusdem capitis dixerat; sed in illa iustitia crescunt iusti, quando in gratia crescunt; ergo ex mente Concilij in virtutibus simul crescunt. Item non solum magis sanctificantur, aut acceptantur, aut gratificantur, sed etiam *magis iustificantur*; at iustificatio proprie, & integre sumpta non solum gratiam in essentia animæ, sed formalius, & propinquius rectitudinem potentiarum per virtutes infusas, & maxime per charitatē includit; ergo si per singula opera meritoria iustus magis iustificatur, profecto in virtutibus infusis crescit, & maxime in charitate. Quod optime confirmant verba Augustini sæpe adducta, *inchoata charitas, inchoata iustitia est, aucta charitas, aucta iustitia est, &c.*

Probatur plurim.

10. Et hinc solutum relinquitur contrariæ sententiæ fundamentum. Possuntque facile inferri corollaria illationibus prioris sententię contraria, nimirum, charitatē augeri nō solum per proprios actus tam intensos, quam remissos, sed etiam per omnes actus aliarum virtutum, cuiuscunque meriti sint. Atque idem dicendum sequitur de cæteris virtutibus per se infusis, quæ gratiam, & charitatem comitantur. Vnde etiam concluditur, inter gratiam, & charitam, cæterasque virtutes semper seruari proportionem æqualitatis, & cum gratia, & inter se, quia sicut in huiusmodi æqualitate infunduntur, ita semper pariformiter augentur non solum per sacramenta, sed etiam per meritum, vt ostensum est. Loquutus autem semper sum de charitate, & alijs virtutibus, quæ gratiam consequuntur, & ab illa nunquam separantur, vt tacite fidei, & spei habitus exciperem, qui aliquid speciale in hoc habere videtur. Nam quia fides (& idem est cum proportione de spe) sine gratia, & charitate conseruari potest in hac vita, vt est de fide certum, & infra dicetur; ita etiam probabilius nobis visum est posse infundi sine gratia, & charitate, non solum in sacramento baptismi, sed etiam extra illud: atque ita fieri, quoties homo, qui antea erat infidelis incipit vere credere, antequam vere pœniteat, vel sacramentum recipiat. Ex quo principio probabiliter etiam intulimus, posse fidem in peccatore augeri, siue intēdi sine gratia, & charitate, quæ nondum tali personæ insunt. Illud autem augmētum nō potest esse ex merito de condigno, quia sine gratia esse non potest, & ideo diximus, tantum esse posse per modum congruę dispositionis, quia per physicam efficientiam non est, vt etiam ostendimus. Et præterea in illis habitibus, & in illo genere augmēti verum est, non fieri, nisi per per actus proprios vniuscuiusque habitus, & per intensiores tantum, & solum secundum excessum.

Ex comprobata sententia corollaria inferuntur priori huic contraria.

Discrimen fidei, & spei ab alijs virtutibus infusis, quod sine his infundi, conseruari, & augeri valent.

Ratio

11. *Augeri potest fides in carente gratia ac adeo sine merito de condigno*

Ratio est, quia cum ibi non intercedat efficientia physica, solum potest augmentum admitti ex alio principio, scilicet, cum causa secunda disponit sufficienter subiectum ad aliquam formam, & caret virtute introducendi illam, quasi ex naturali debito ad Deum spectat inducere formam, vt in generatione hominis, & in ipsa supernaturaliũ habituum infusione obseruari videmus; ergo vt Deus augeat fidẽ peccatoris, necessarium est, vt dispositio supponatur, quæ ad illud augmentum quodammodo cogat, cum meritum de condigno non intercedat. Dices, satis esse meritum de congruo. Respondeo, fortasse neque hoc inueniri in peccatore quoad hunc effectũ: & saltem in actibus remissis certum est, non dari, sed ad summũ in intensioribus, & solum quoad excessum, & ita illæ duæ rationes vel coniunguntur in ordine ad idem augmentum, vel in eandem moraliter coincidunt, vt in li. 12. videbimus.

Effugium præcluditur

12. *Instantia soluitur.*

Sed instari potest iuxta opinionem Durandi, & aliorum dicentiũ, habitus acquisitos, etiam per actus remissos intendi, nam si hoc verum est, per actus remissos fidei, augebit Deus fidem infusam peccatoris. Respondeo in primis, fortasse illam opinionem non esse veram, nec multum probabilem. Deinde dico, vt aliquo modo probabilis sit, distinguendam esse duplicem intensionem in habitibus acquisitis, vnã præbentem virtutem ad intensiores actus promptius efficiendos, aliam dantem vim ad inferiores, vel æquales actibus facilius præstandos. De prima falsum omnino est, habitum acquisitum augeri per actus remissos, seu non intensiores, quia actus acquisiti non facilitant per se, nisi ad actus similes in specie, & in gradu. Vnde de altera probabilis est illa opinio, licet non facile explicetur, qualis sit illa intensio. In præsenti ergo clarum est, per actus remissos non augeri habitum fidei in facultate intrinseca necessaria ad connaturaliter eliciendos actus intensiores, quia ad hoc nulla est proportio in remissis neq; illã essent effecturi, etiãsi tales actus possent efficere habitus infusos, ergo neq; Deus illam confert per tales actus non meritorios de condigno. Altera vero intensio non habet locum in habitibus per se infusis, quia non dant facilitatem operandi, sed facultatem, & potentiam, vt in superioribus visum est, & ideo nullum superest augmentum, ad quod actus remissi fidei disponant, & consequenter nullum ratione illorum confertur.

Quomodo posit defendi habitus acquisitos intendi per actus remissos.

13. *Discrimen aliud fidei, & spei, ab aliis virtutibus infusis.*

Ex his vero sequitur aliud discrimen inter fidem, ac spem, & alias virtutes infusas, quod fides, vel spes potest interdum esse intensior, quam gratia, vel charitas, cæteræq; virtutes, quod in eis inter se non contingit, vt diximus. Assumptum facile patet, quia fieri potest, vt fidelis peccator actus fidei valde intensos eliciat, quibus fides multũ augeatur, & postea remisse conteratur, & ideo gratiam, & virtutes minus intensas recipiat. Et eadem ratione fieri poterit, vt fides sit interdum intensior spe, & è conuerso, quia neutra intenditur dicto modo per actus alterius, quia id non faciunt per viam meriti de condigno, cum illud non habeant, nec per viam dispositionis, cum vnusquisque actus solus ad proprium habitum disponat, potest autem peccator elicere actus magis intensos fidei q̃ spei: ergo potest habere habitum fidei intensiorẽ, sicut eadem ratione potest prius tempore habere habitum fidei, quam spei, si prius actum fidei, quam spei eliciat. Et similiter poterit habere intensiorem habitum spei, quam fidei, etiam si non possit habere habitum spei sine habitu fidei. Quia fides est fundamentum spei secundum substantiam suam non secundũ intensionem. Quamuis enim quis nequeat habere actum spei sine actu fidei, nihilominus potest habere intensiorem actum spei, quam fidei: quia proposito per intellectum obiecto, potest voluntas pro sua libertate magis conari ad suum actum, quam intellectus conatus fuerit, applicando tale obiectum, vt per se notum videtur.

Fides aliquando potest esse intensior spe, & è contra.

Habitus spei sine habitu fidei dari nequit.

14. *Dubium. Probabilis opinio fidem & spem per actus aliarum virtutum non intendi.*

Sed inquiret aliquis, an è contrario possit gratia, & charitas esse intensior, quam fides, vel spes. Quod pendet ex alia interrogatione, scilicet, an iustus per actus aliarum virtutum mereatur augmentum fidei, vel spei. In quo puncto P. Vazq. dis. 220. c. 6. n. 56. dicit, fidem, & spem in homine iusto non intendi, nisi per proprios actus, quia per alios non meretur iustus augmentum fidei, vel spei, & illi habitus non augentur, nisi meritorie. Et hoc posterius supponit ex illo principio, quod non augentur physice per actus: alteram vero partem negãtẽ charitati, & aliis virtutibus meritum augmenti fidei, & spei, nulla ratione, vel testimonio probat, solũ insinuat, quod cum fides, & spes non sint connexæ cum charitate, sed possint esse sine illa, non est cur per actus illius meritorie augeãtur, & à fortiori nec per actus aliarum virtutũ, qui inferioris meriti sunt. Vel aliter, aliæ virtutes ideo sunt connexæ in augmento cũ gratia, quia sunt veluti proprietates ab illa manantes, sed fides, & spes non ita cõparantur ad gratiam, sed illã præcedunt, & sine illa manent; ergo non est, cur illi connectantur in augmento ac subinde actus charitatis non merebitur illarũ augmentum. Deniq; addere possumus, fidem, & spẽ posse suis actibus per se augeri sine charitate, & ideo nõ est cur alienis actibus augeantur, alias melioris essent conditionis, pluribus enim modis augeri possent. Ex hoc ergo principio optime sequitur, posse gratiam, & charitatem esse intensiores fide in homine iusto, qui paucos fidei, vel spei actus, plures autem aliarum virtutum efficit, vt est per se clarum. Estque hęc opinio probabilis.

Deciditur superius dubium iuxta prædictã opinionem affirmatiuæ.

15. *Probabilius est iustũ per quoslibet actus meritorios mereri augmẽtum fidei, & spei.*

Nihilominus iudico, probabilissime defendi, iustum, per se loquendo, mereri per quoslibet actus meritorios augmentum fidei, & spei, sicut aliarum virtutum. Ratio esse potest, quia licet fides non sit necessario connexa cum gratia, tamen gratia est necessario connexa cum fide (& idem est de spe) non potest enim gratia, vel charitas sine illis esse. Vnde licet gratia non afferat secum fidem, quando illam inuenit in subiecto, nihilominus de se illam secum affert & ideo illam etiam intendit quasi per resultantiam, si illam minus intensam recipiat. Sicut forma ignis secum affert totum calorem sibi necessarium, vt à se resultantem, si tamen aliquem calorem inuenit in subiecto, tunc ille non resultat, tamen resultabit intensio eius formæ accommodata. Sic ergo poterit iustus mereri fidei augmentum, vt consequens augmentum gratiæ. Et fauet, quod ex Concilio ponderauimus, quia iustus meretur augmentum totius iustitiæ, nam fides, & spes partes sunt iustitiæ. Item fauet, quod in principio, quando simul infunditur tota iustitia, fides, & spes infunduntur proportionatæ gratiæ, & charitati, ergo etiam postea secundum eandem proportionem augentur, per se loquendo, quia si in habitu fidei, vel spei supponitur tanta intensio, vel maior, quam sit in gratia, quæ de nouo infunditur, nihil accrescet fidei, vel spei propter rationem datam. Et similiter si postea quando augetur gratia per meritũ, adhuc supponitur æqualis, vel maior intensio in fide, nihil ei addetur ratione talis meriti, quia id, quod addi poterat, & debebat, solum erat secundum cõmensurationem ad charitatem, & illud iam supponitur, quod est accidentarium, vt dixi. Quando autẽ fides non habet totum id, quod gratia connaturaliter postulat, tunc consequenter ad ipsam gratiam semper augebitur. Et hoc supposito, facile concluditur, gratiam, & cæteras virtutes nunquã esse intensiores fide, & spe in statu virtutis, licet contrariũ accidere possit in fide, & spe propter intensionem, q̃ habere possunt, cum sunt informes, nam illam non amittunt, cũ formantur, nec in illa crescunt ratione gratiæ, donec gratia ad tantam intensionem perueniat, tunc autem nec ob eam causam impediuntur, quominus simul cum gratia ipsa augeantur.

Deciditur dubiũ iuxta proximam probabiliorẽ opinionem negatiuæ.

CAPVT V.

Vtrum gratia viatoris possit semper augeri, vel in hoc aliquem terminum habeat?

1. *Status quæstionis.* QVæstio hæc similis est illi, quam Philosophi de qualitatibus naturalibus tractant, an terminentur ad maximum in intensione? Duplex autem terminus augmenti gratiæ in præsenti distinguendus est, vnus cogitari potest ex natura rei, sicut in qualitatibus naturalibus reperitur, alius est ex ordinatione diuina, id est, quoad gratiam, quam Deus hominibus, vel Angelis viatoribus communicare decreuit. *Terminus augmenti gratiæ, alius ex natura rei, alius ex ordinatione Dei.* Prius punctum disputaui late in tomo. 1. de Incarnat. disput. 22. sect. 2. & ideo breuissime hic illud expediam. Quatuor igitur sunt opiniones in hoc puncto. *De termino ex natura rei. 1. opinio.* Prima est, gratiam habere certum terminum augmenti tam secundum se, quam respectu cuiuscunque subiecti capacis illius, vltra quem terminum augeri non potest, etiã de potentia absoluta. Ita sentiunt Scot. in 3. d. 13. q. 1. & ibi Durand. qu. 1. & in 1. d. 17. qu. 9. & ibi Richard. Ægid. Carthus. de charitate disputantes, & Caiet. 2. 2. q. 24. art. 7. & 3. p. q. 7. art. 12. & q. 10. art. 4. Marsil. in 3. q. 10. *Primum fundament.* Fundamentum esse potest, quia gratia est qualitas creata, & finita in essentia sua, ergo determinat sibi certum terminum perfectionis intensiuæ, quia essentia finita tantum est capax proprietatis limitatæ, ergo vltra illam non potest crescere per quamcunque potentiam. Neque refert, quod gratia sit participatio diuinæ naturæ, nam hoc etiam habet omnis forma creata, & præsertim illa, quæ dicit perfectionem simpliciter, qualis est sapientia, iustitia, &c. & nihilominus eo ipso, quod creata est, habet certum terminum, ratione cuius augeri non potest, quia habet perfectionem illam admistam imperfectioni, & limitationi. *2. fundam.* Secunda ratio esse potest, quia alias produci posset gratia infinite intensa, quod admittendum non est. Et sequela patet, quia si gratia non habet terminum, potest in infinitum intendi, ergo cognoscit Deus infinitos gradus gratiæ possibiles, ergo poterit illos producere in vna, & eadem qualitate, erit ergo infinite intensa.

2. *2. opinio.* Secunda opinio est, gratiam quidem natura sua postulare certum terminum augmenti, vltra quem non potest connaturali modo, vel sine miraculo intendi, nihilominus tamen de potentia absoluta augeri sine vllo termino, & in quocunque subiecto. Hæc opinio solet tribui Diuo Thomæ, sed re vera illam non docuit, sed solum dixit, gratiam, vel charitatem habere terminum *ex ordine diuinæ sapientiæ*, non vero ex se. Refertur etiam Capreol. in 3. d. 13. Sed ille fere idem dicit, quod D. Thomas, vt videri potest in solut. ad 3. Aureoli. Pro eadem opinione citatur Scoto. 1. Physicor. q. 4. Cuiuscunque tamen sit opinio, prior eius pars fundari potest primo in prima ratione prioris sententiæ. *Fundamenta secundæ opinionis.* Secundo quia in anima Christi Domini fuit summa gratia, quæ esse potest secundum potentiam ordinariam, ergo fuit summa saltem ex natura ipsius gratiæ. Tertio quia alias gratia nunquam esse posset perfecta in natura sua, quia nũquam habere posset totam perfectionem sibi connaturalem. Altera vero pars probatur, tum quia non implicat contradictionem, tum etiam quia Deus potest aliquid facere supra rerum naturas, tum deniq; quia etiam qualitates naturales habent certum terminum augmenti secundum naturalem cursum, & nihilominus augeri possunt à Deo sine termino.

3. *3. opinio. Vide Diuũ Thomã in 3. d. 13. q. 1. ar. 2. q. 2.* Tertia opinio dicit, gratiam secundum se nullum habere certum terminum, neque connaturalem, neque simpliciter possibilem, nihilominus tamen in determinato subiecto non posse augeri, nisi vsque ad certum gradum, etiam de potentia absoluta. Ita sentit Bonauent. in 1. dist. 17. 2. p. quæ. vlt. & citantur ibi Richard. art. 2. q. 4. & Ægid. q. vlt. & Carthus. quæ. 8. Idem sentit Bonauent. in 3. d. 3. art. 1. qu. 2. cum ait, animam Christi propter vnionem ad verbum habuisse capacitatem maioris gratiæ, quam vlla creatura etiam nobilioris naturæ, & videtur loqui de potentia absoluta. Vnde supponere videtur, in vnaquaq; natura esse capacitatem gratiæ vsque ad certum terminum. Tenet etiam illam sententiam Caietanus. 3. p. quæ. 10. ar. 4. quoad visionem Dei, nam quoad lumen, & habitus primam sententiam aperte docet. Est autem huius opinionis sensus, in homine, ver. g. non posse augeri gratiam, nisi vsque ad certum gradum, tamen in Angelo esse posse intensiorem, & quia inter Angelos est diuersitas specifica, in vnaquaque specie solum intendi posse vsque ad certum gradum, semper tamen hunc gradum esse posse maiorem in meliori natura. Et omisso fundamento prioris partis, de quo dicam statim, ratio posterioris partis est, *Fundamentum tertiæ opinionis.* quia capacitas vniuscuiusq; naturæ ad recipiendam gratiam, est finita, & limitata, ergo non potest illam recipere, nisi vsque ad certum gradum, alias capacitas esset actu infinita, quia reciperet formam secundum infinitam latitudinem. Quia vero in nobiliori natura intellectuali est maior capacitas ad gratiam, ideo etiam gratia ipsa potest semper augeri in nobiliori natura, & quia in ipsis naturis intellectualibus potest semper produci perfectior, & perfectior in infinitum, ideo in diuersis subiectis poterit etiam gratia augeri in infinitum.

4. *Quarta & vera opin.* Quarta sententia est, gratiam neque in ordine ad potentiam Dei, neque ex natura sua, neque in aliquo subiecto capaci gratiæ habere certum terminum sed posse in infinitum augeri. Hæc est sententia Diui Thomæ. 3. p. quæst. 7. art. 11. & 12. & q. 10. art. 4. ad 3. & de charitate in 2. 2. quæstione 24. artic. 7. Vide illum in 4. dist. 4. q. 2. art. 2. q. 1. ad 2. Idem tenet Gregor. in 1. dist. 17. q. 6. & ibi Ocham. quæstione 8. atque etiam Gabr. & in 3. dist. 13. quæstione vnica arti. 1. & 2. & idem sentit Capreolus ibi in solutionibus argumẽtorum, idemque sequuntur communiter alii Thomistæ, & moderni Theologi in 2. 2. & 3. part. locis citatis. Et mihi videtur verissima sententia, quam breuiter probo, tres partes, seu propositiones illius sententiæ distinguendo, & sigillatim illas probando.

5. *1. propositio, seu pars proximæ opinionis. Gratia nullũ habet terminũ augmenti in ordine ad Dei potentiam absolutam.* Primum est, gratiam in ordine ad absolutam potentiam Dei non habere certum sui augmenti terminum. Et hæc pars optime probatur à secunda sententia in posteriori parte sua. Sed quia illæ rationes generales sunt, declaratur hic ãplius ex propriis principiis, quia visio beatifica potest in infinitum augeri sine vllo termino, ergo & lumen gloriæ, ergo & gratia. *Probatur 1.* Consequentiæ videntur euidentes tum à paritate rationis, tum etiam à fortiori, quia ex ea parte, qua omnes sunt qualitates creatæ, & omnes diuini ordinis, est eadem ratio de omnibus: ex ea vero parte, qua visio fit ab intellectu creato, gratia vero, & lumen à solo Deo infunduntur, facilius videri potest, gratiam, vel lumen in infinitum augeri, quam visionem, quia in agendo limitationem habere videtur intellectus creatus, & ideo liberius, vt ita dicam, videtur Deus vti posse sua absoluta potestate, quando solus illa vtitur, quam cum intellectui creato cooperatur. *Probatur 2.* Vltra hoc vero est optima ratio, quia potentia, & habitus est propter actum, ergo si actus potest in infinitum crescere, etiam habitus, & potentia. Item visio beata, in quocunque gradu perfectionis fiat, potest fieri connaturali modo, quia hoc pertinet ad perfectionem beatitudinis, ergo potest fieri per habitum, seu potentiam proportionatæ intensionis, & perfectionis, alias quoad excessum non fieret connaturali modo, ergo sicut visio beata, ita & lumen gloriæ potest in infinitum augeri, ergo & gratia. Probatur hæc vltima consequentia, quia lumen comparatur

paratur ad gratiam, ficut potentia ad effentiam, & ideo feruant inter fe proportionem. Item quia eadem eft ratio de charitate, quæ de lumine gloriæ, augentur enim cum proportione, & fimiliter idem eft de gratia, & charitate inter fe collatis. Supereft folum probandum primum antecedens de vifionis beatæ augmento fine finito termino. id autem facile probatur, quia vifio beata habet infinitum obiectū, cui nunquam poteft adæquari, cum nunquam poffit effe comprehenfiua, agimus enim de vifione creata, quæ femper eft finita, & propterea infinito obiecto adæquata effe non poteft; ergo quacunque vifione data poteft dari alia perfectior, & melius attingens obiectum, & fic poterit in infinitum procedi, cum nunquam pofsit ad fummum peruenire. Idemque argumentum fieri poteft de actu amoris Dei creato, quo nunquam poteft Deus diligi, quantum diligibilis eft, & ideo femper, & in infinitum augeri poteft.

6. Secunda propofitio eft, tale augmentum femper effe connaturale ipfi gratiæ. Quæ facile oftendi poteft, fere idem argumentum applicando. Nam vifioni beatificæ quodcunq; augmentum erit maxime connaturale, ergo & lumini, & gratiæ. Confequentia probanda eft eifdem rationibus factis. Antecedens vero patet, quia illud augmentum femper eft maxime confentaneum tali obiecto, ergo & ipfi vifioni erit etiam connaturale, quia cum fit diuini ordinis, & attingat Deum, prout in fe eft, quo melius attingit, eo maiorem habet perfectionem fibi connaturalem. Secundo declaratur hæc pars in hunc modum, quia gradus pofsibiles funt in infinitum, ergo non habet gratia, vnde limitetur, fiue determinetur ad certum gradum intenfionis, tanquam fibi connaturalem; ergo quicunque gradus addatur, fiue fit vt centum, fiue in quocunque alio numero, tam naturalis eft gratiæ, quam quicunque inferior, quia eft eiufdem ordinis, & illam perficit cum eadem proportione, & cum modo maxime accommodato naturæ eius.

2. propofitio. Prædictum augmētum femper eft gratiæ connaturale. Probatur 1. Probatur 2.

7. Primum antecedens probatum iam eft in fuperiori puncto, vbi oftendimus gratiam poffe in infinitum augeri, nam hoc effe non poteft, nifi gradus gratiæ in infinitum pofsibiles fint. Vlterius vero probatur, quia fi in his gradibus datur terminus, vel oritur ex parte Dei, vel quatenus eft effentia, quæ participatur per gratiam, vel vt eft obiectum, quod attingitur per habitus gratiæ, neutrum autem dici poteft, quia fub vtraque ratione Deus eft infinitus, & nunquam adæquate participatur, licet attingatur per gratiam, vel habitus eius, vel oritur illa determinatio ex parte alicuius agentis, vel formæ, cui fit connaturalis gratia, nam hinc folet oriri determinatio intenfionis in qualitatibus naturalibus. Et hoc etiam dici non poteft, quia gratia non habet in creatura principium connaturale, neque etiam habet aliud agens, cuius virtute naturali fiat, nifi Deum, ex parte autem Dei non poteft effe illa limitatio, cum eius virtus fit infinita. Vel tandem prouenit illa limitatio ex parte ipfius formæ, quia creata eft, fed hoc non obftante poteft augeri in infinitum, ergo. Probatur minor quia hoc augmentum intra certam fpeciem non excedit limites creaturæ, vt etiam in creatura fuo modo videre licet, ergo etiam non repugnat, quod tale augmentum fit connaturale alicui qualitati, præfertim diuini ordinis, quæ fingulari modo attingit Deum, & participat perfectionem eius.

Confirmatur vlterius fecunda probatio.

8. Tertia propofitio eft, hoc augmentum gratiæ non terminari ex parte fubiecti, fed in quocunque fubiecto capaci eius poffe in infinitum intendi, ac fubinde habere locum in homine, & in quacunque natura intellectuali. Hoc probat Diuus Thomas de charitate loco citato, quia quo ipfa charitas crefcit, eo etiam crefcit capacitas charitatis in eodem fubiecto, quæ ratio eft optima, loquendo de capacitate proxima, quæ habetur per proximam difpofitionem ad gratiam ipfam, vel charitatem. Nam homo eo ipfo, quod fit fanctior, eo eft aptior ad magis diligendum Deum, & per maiorem dilectionem fit proxime capax maioris fanctitatis. Difficultas autem contrariæ fententiæ procedebat de capacitate remota, & quafi radicali, quæ eft in ipfa natura fecundum fe, hæc enim augeri non poteft, nec mutari. De hac igitur capacitate ratio propria eft, quia eft capacitas obedientialis, & ideo de fe extenditur ad omne id, quod non implicat contradictionem, in quo veluti adæquate refpondet potentiæ actiuæ Dei in illam, vel ex illa tanquam ex potentia pafsiua. Neque hoc excedit limitatam perfectionem creaturæ, quia fupra naturam ipfam, cui eft congenita, folum addit non repugnantiam vel ex parte formæ, vel ex parte talis naturæ. Et hinc etiam fit, vt in hac capacitate æqualis fit natura humana Angelicæ, & vt ipfæ naturæ Angelicæ inter fe fint in eadem capacitate æquales. Totumque hoc confirmatur optime argumento facto de vifione beata: nam hæc fuit excellentior in anima Chrifti, quam in Angelis: imo etiam fi Angeli in infinitum perfectiores, & cum perfectiori vifione Dei crefcerent femper cum proportione, vfque ad quemlibet determinatum gradum, femper anima Verbo vnita perfectius vifura effet Deum; ergo & habitura effet perfectius lumen, & gratiam, ergo idem etiam poteft facere Deus in anima non vnita Verbo, nam vnio non confert capacitatem remotam ad gratiam, fed proximam congruitatem.

3. propofitio. Gratia non habet terminū augmenti in ordine ad fubiectū. Probatur à D. Thoma. Probatur propria ratione. Optima cōfirmatio.

Ex dictis difficile non erit, fundamentis aliarum opinionum fatisfacere. Ad primam rationem primæ opinionis dicitur, capacitatem intenfionis in infinitum non effe contra, vel fupra naturam qualitatis creatæ, præfertim ordinis fupernaturalis, quia licet in effentia fit finita fimpliciter, habere poteft quandam infinitatem fecundum quid, ratione cuius pofsit in infinitum augeri. Illa autem infinitas fecundum quid in gratia fanctificante confiftit in hoc, quod eft participatio diuinæ naturæ infinitæ, excellenti quodam modo fuperante omnem intellectualem naturam, etiamfi in infinitum magis, & magis perfecta in fua effentia producatur. Vnde etiam habet gratia, vt nulli fubftantiæ intellectuali creatæ pofsit effe connaturalis: quia habet quendam modum participandi diuinam naturam fecundum propria eius, longe altiori modo, quam fubftantia creata ex vi naturæ fuæ poftulare pofsit. Et idem modus infinitatis in lumine gloriæ, & charitate inuenitur. Poteftq; in eis fpecialiter explicari ex parte obiecti infiniti, quod refpiciunt, prout in fe eft, & nunquam illi adæquari poffunt, & ideo femper funt maioris perfectionis, & intenfionis tam in fe, quam in actibus fuis. Quæ ratio ad fidem etiam, & fpem fuo modo applicari poteft, quia etiam Deum habent pro immediato obiecto. De cæteris autem virtutibus infufis, licet ex parte obiecti proximi non videantur augmentum illud poftulare, nihilominus vt illius fint capaces, etiam ex natura fua, fatis eft, quod confequantur gratiam habentem illam perfectionē, nam ad illam proportionem feruant. Vnde ad inftantiam de aliis formis creatis, quia etiam funt participationes diuinæ naturæ. Refpondetur in primis effe participationes longe inferioris modi, & rationis, vt in libro 6. explicatum eft, & ideo non effe de illis eandem rationem. Deinde dico, fi fermo fit de formis fubftantialibus, illas non effe intenfibiles intra eandem fpeciem, & ideo non recte adduci in exemplum intenfionis, quia participant diuinam perfectionem indiuifibili modo, & ideo non folum in infinitum, verum neque per vnum gradum augeri poffunt, fed tantum variari in perfectione entitatiua, feu fpecifica, quia poteft vna forma fubftantialis effe perfectior

9. Satisfit fundamentis aliarū opinionum. Ad 1. fundamentum. 1. opinionis. Refpondetur ad inftātiam de formis à gratia.

fectior alia, & in illo modo augmenti etiam potest in infinitum procedi. Si vero sit sermo de accidentali forma intensibili, prout est qualitas, sic est differentia inter qualitates mere naturales, & supernaturales, quod illæ sunt commensuratæ alicui formæ substantiali mediate, vel immediate, & ideo certum terminum augmenti connaturalis sibi determinant, gratia vero nulli naturæ creatæ commensuratur, sed tantum diuinæ, & ideo nullum habet connaturalem terminum. Et nihilominus probabile est, Deum posse intendere in infinitum, etiam naturales qualitates, quia in eo non illarum naturalis capacitas, sed diuina potentia cum non repugnantia ex parte ipsius rei spectanda est. Denique ad instantiam de perfectionibus simpliciter, vt sunt sapientia, iustitia, &c. respondetur, vt sunt perfectiones simpliciter, abstrahere à creatis, & increatis rationibus suis, & ideo vt tales sunt, habere illimitationem quandam, quam positiue (vt sic dicam) & complete habent in natura increata. Prout vero existunt in substantiis creatis, eisque sunt connaturales, iam non sunt perfectiones simpliciter, sed habent admixtam imperfectionem, & ideo vnaquæque illarum habet limitatum terminum augmenti intensiui iuxa capacitatem naturæ, cui est connaturalis. At vero istæ perfectiones prout speciali modo participantur per gratiam, & virtutes illi proportionatas, licet in essentia habeant terminum, & limitationem, quia creatæ sunt, intensionē illam non habent, quia non commensurantur naturæ creatæ, sed diuinæ, & illi nunquam adæquantur.

Probabile est Deū posse intendere in infinitum qualitates naturales.

Respōdetur ad instantiā de perfectionibus simpliciter.

10\. In secunda ratione illius opinionis petebatur quæstio, an gratia, vel charitas possit à Deo fieri infinite intensa? sed illa magis Philosophica est, quam Theologica, eamque sufficienter tractaui in citato loco de Incarnatione, ideoque illam omitto. Et breuiter ad argumentum nego sequelam. Nam eo ipso, quod gratia non habet terminum in intensione sua, non potest tota possibilis simul produci, quia omnis productio creata requirit determinatum effectum. Et ita licet Deus simul cognoscat omnes gradus gratiæ possibiles, nihilominus etiam cognoscit, omnes illos non esse simul producibiles, sed solum in infinitum magis, ac magis sine vllo termino. Quod in gratia habet etiam specialem rationem, quia nunquam potest adæquate participare intellectualitatem diuinæ naturæ, quantum participabilis est, neque est capax luminis, quo videatur Deus, quantum visibilis est; aut charitatis, qua diligatur Deus, quantum diligibilis est, ideoque nec potest infinita simpliciter procreari.

Ad secundū fundamētū eiusdem 1. opinionis.

Fundamenta secundæ sententiæ, quæ secundam partem de augmento in infinitum suadent, admittimus: quæ vero priorem partem, in qua hæc sententia cum præcedenti conuenit, confirmant, facile expediuntur. Primum enim solutum iam est. Ad secundum dicimus, gratiam Christi fuisse summam in intensione, non ex natura sua, quia nimirum illum tantum gradum connaturaliter postulet, sed ex ordine diuinæ Sapientiæ, vt in loco allegato tractatum est. Ad tertium respondetur, non recte inferri gratiam nunquam esse perfectam, omnis enim gratia in quocunque gradu est perfecta simpliciter, non est tamen summe perfecta, & hoc solum sequitur de quacunque gratia creata, si summa intelligatur vel in ordine ad omnipotentiam Dei, vel in ordine ad capacitatem ipsius gratiæ sibi etiam connaturalem. Neque illud est inconueniens, quia id spectat ad gratiæ excellentiam, & quandam illimitationem. Neque etiam propterea dicendum est, omnem gratiam de facto creatam esse semper in statu præternaturali, & positiue imperfecto: nam hoc magis dici posset de omni gratia non summe intensa, si gratia certum gradum summum natura sua postularet: quia vero in infinitum de se augeri potest, ideo nullum gradum certæ intensionis vt sibi debitum postulat, licet illius sit capax, & ideo licet negatiue dici possit imperfecta, id est, non summe perfecta, non potest dici, esse positiue imperfecta, tanquam carens perfectione sibi debita, aut in statu præternaturali existens.

11\. *Secundæ opinionis fundamenta expediuntur.*

In tertiæ denique sententiæ fundamentis, priorem partem de illimitatione gratiæ secundum se admittimus, ad aliud vero determino ex capacitate subiecti, iam responsum est. 12.

3. Item opinionis.

CAPVT VI.

Vtrum iusti in hac vita possint semper in gratia crescere, & intra quem terminum?

Ex dictis in capite præcedenti sequi videtur, posse iustum in hac vita semper in gratia crescere sine vllo termino. Quia ex parte gratiæ nullus terminus assignari potest, vt ostensum est, neque etiam ex capacitate hominis, quia hæc etiam indifferens est ad omnem gratiam quantumcunque intensam; ergo simpliciter est in potestate hominis augere gratiam suam vltra omnem designatum terminū. Probatur consequentia, quia non superest aliud caput, ex quo possit talis terminus limitari. Probatur, quia si ex aliquo, maxime ex parte agentis, ex illo autem assignari non potest, quia causa efficiens gratiæ augmentum, est Deus, at Deus non habet terminum in potestate augendi gratiam. Dices, Deum quidem augere gratiam, non tamen sine homine cooperante, & vires hominis ad agendum esse limitatas. Sed contra, nam vires principales, per quas homo ad augmentum gratiæ cooperatur, sunt vires gratiæ, vel sunt vires ipsiusmet Spiritus Sancti operantis in homine, & per hominem, & ita sunt infinitæ: vel si dicātur esse aliqua auxilia creata, etiam in illis non est terminus, sed possunt augeri in infinitum, non solum extensiue per successionem temporis, & multiplicationem auxiliorum, in quo potest assignari terminus, iuxta mensuram vitæ hominis, sed etiam intensiue, quod ad rem maxime facit. Quia potest Deus viatori dare auxilium, quo pro eodem tempore, vel momento magis, ac magis intense diligat Deum, nec in hoc potest assignari terminus, sed in infinitum procedi potest, ergo viator potest magis, ac magis intense diligere Deum in via sine termino, qui assignari possit, ergo eodem modo potest crescere in gratia. Responderi potest, vt homo possit ita crescere in gratia non satis esse, quod Deus possit hæc dare auxilia, sed necessarium esse, vt velit, & quod illa det, vel saltem offerat ex parte sua. Sed contra, nā hinc corroboratur difficultas, quia Deus nemini denegat gratiam suam, nec per ipsum stat, quominus homo magis, ac magis sine vllo certo termino Deum diligat, ergo Deus ex se ad hunc modum augmēti sufficiens confert auxilium; ergo homo absolute potest hoc modo crescere in gratia sine vllo termino finito, qui designari possit.

1\. *Arguitur pro affirmatiua parte.*

In contrarium vero est, quia terminus gratiæ in via, & gloriæ in patria vnicuique præfixus est in diuina præscientia, & prædestinatione, non potest igitur excedere terminum illum. Non repugnat autem ad illum operando in via peruenire; ergo licet homo diutius viuat, non poterit in gratia crescere. Accedit, quod ex contrario dogmate multa sequuntur absurda. Primum est, posse quemlibet iustum ita crescere in gratia, dum viuit, vt tandem gratiam tam perpectam obtineat, quanta est perfectio gratiæ Christi, quod est absurdissimum. Sequela patet, quia intensio habitualis gratiæ Christi Domini est simpliciter finita, vt supponimus, inter finita autem inæqualia potest perueniri ad æqualitatem, si id, quod est finitum augeatur aliquo tempore, addendo semper

2\. *Arguitur pro negante ostensiue.*

Et ab incommodis.

semper æquales, vel maiores partes, seu gradus, ergo hoc modo poterit gratia puri hominis iusti peruenire ad intensionem gratiæ Christi, vel maiorem, quia gratia augetur per partes æquales, vel maiores, & non per partes proportionales, vt est per se notum, nam possunt multiplicari opera eiusdem meriti, vel etiam maioris. Secundum inconueniens huic simile est, quod omnes possent crescere vsque ad sanctitatem Virginis, vel Apostolorum. Ac proinde omnes possent ad æqualem, vel quemcunque gradum gratiæ ascendere. Tertium inconueniens est, quod posset viator ad maiorem gratiæ intensionem peruenire, quam sit in aliquo comprehensore, vt facile probari potest argumento facto de gratia Christi, consequens autem falsum est, & contra illud Pauli. 1. Corinthior. 13. *Cum essem paruulus, loquebar, vt paruulus, sapiebam vt paruulus, cogitabam vt paruulus, postquam autem factus sum vir, euacuaui, quæ erant paruuli.* Vbi statum viæ, & patriæ comparat statui pueri, & viri, vt significet, quam sit inferior perfectio viæ perfectioni patriæ. Vnde ad Philipp. 3. de se dicit: *Non quod iam acceperim, aut iam perfectus sim, sequor autem, si quomodo comprehendam.* Vnde colligunt Theologi, nunquam posse charitatem viæ æquari charitati patriæ. Et videtur tradi in Clement. *Ad nostrum,* de Hæret. & Augustin. libro tertio contra duas epist. Pelag. capitul. 7. dicente: *Quam est insana superbia nondum esse æquales Angelis Dei, & putare se iam posse habere iustitiam æqualem Angelis Dei.* Vnde idem Augustinus, quia in libro de Moribus Eccles. capit. 21. charitatem viæ vocauerat plenam, in libro primo. Retract. cap. septimo, id emendat, dicens. *Melius diceretur syncera, quam plena. Ne forte putaretur, charitatem Dei non futuram esse maiorem. quando videbimus facie ad faciem.*

3. *Quo pacto hæretici qui iam prædicta incommoda vitare voluerint.* Propter hæc incommoda vitanda, & præsertim primum, Begardi, & Beghini dixerunt, peruenire iustos in hac vita ad certum terminum gratiæ, vltra quem, nec mereri amplius, nec crescere possunt. Ita referunt in dicta Clement. *Ad nostrum*, Sed isti hæretici errarunt, nescientes distinguere inter futurum, & possibile, nec inter potentiam, seu impotentiam simpliciter, seu compositam. Oportet autem *Tria consideranda ad resolutionem præsentis quæstionis.* hæc accurate distinguere, vt tria concilientur, quæ in hoc puncto videntur repugnantia, & tamen certa sunt. Vnum est, quod simpliciter, & absolute loquendo, possit iustus, dum in via permanet, in gratia crescere. Aliud est dari aliquem terminum gratiæ extrinsecum, ad quem iusti homines, non solum non peruenient, verum etiam, ne peruenire possunt. Tertium est, dari aliquem terminum gratiæ, ad quem iustus aliquis peruenire potest, absolute loquendo, nunquam tamen perueniet, neque in sensu aliquo composito peruenire potest. Prius ergo hæc tria probabimus, deinde facile rationibus dubitandi satisfaciemus.

4. *Assertio 1. iustus potest in gratia semper crescere.* Dicimus ergo in primis, hominem iustum, dum viuit, semper posse in gratia crescere, si velit. Hæc assertio absolute loquendo, de fide est. Primo ex Scriptura Ecclesiastici. 18. *Ne verearis vsque ad mortem iustificari, quoniam merces Dei manet in æternum.* Vbi de secunda iustificatione, quæ per augmentum gratiæ fit, sermo est, vt Concilium Tridentinum exponit, & illa supponitur posse durare vsque ad mortem, vt satis verbum illud ostendit: *Ne verearis.* Idem clare probatur ex verbis Prouerb. 4 *Iustorum semita sicut lux splendens procedit, & crescit vsque ad perfectum diem.* Vbi sapiens nullum terminum ponit huius augmenti, nisi perfectum diem, qui tantum erit post hanc vitam, quia in hac per fidem ambulamus, & peregrinamur à Domino, ergo quandiu hæc vita durat, est tempus crescendi. Et adiungi potest illud Ecclesia. 9. *Mortui nihil nouerunt amplius, nec habent vltra mercedes.* Nam per argumentum à contrario optime colligitur ante mortem semper esse locum merendi Idem significatur in illo Psalm. 83. *Ibunt de virtute in virtutem, videbitur Deus Deorum in Sion,* Nam terminus huius itineris, quod crescendo de virtute in virtutem peragitur, est beata visio, vt partim Basilius, partim Augustinus ibi expendunt. Item Apocalyp. vlt. *Qui iustus est, iustificetur adhuc.* Hæc enim absoluta monitio ad omnem iustum indifferenter pertinet, semper ergo à quolibet viatore impleri potest, sicut è contrario quod ibi de peccatore dicitur, *Qui in sordibus est, sordescat adhuc.* à quolibet committi potest. Paulus etiam ad Eph. 4. dicit, dedisse Deum Pastores, & Doctores, &c. *Ad consummationem sanctorum, in opus ministerij in ædificationem corporis Christi, donec occurramus &c.* Et infra. *Veritatem facientes in charitate crescamus &c.* Vbi hoc etiam monet, *Donec occurramus.* Et hic addi possunt omnia, quibus ca. 1. 2. & 3. ostendimus, gratiam iustorum per bona opera augeri, nam illa omnia absolute, ac indefinite pro tempore huius vitæ loquuntur.

5. *2. Ex Concilijs.* Secundo definita est hæc veritas contra errorem supra relatum in Concilio Vienn. vt habetur in dicta Clement. *Ad nostrum.* Sumitur etiam ex Concilio Tridentino sess. 6. cap. 10. quatenus absolute, & sine limitatione docet, iustos seruando mandata, & virtutes operando, in gratia crescere. Nam licet non addat, vsque ad mortem, vel quandiu hic viuant, tamen non designando alium terminum, nullum alium esse supponit, quia cum obseruatio mandatorum, & studium bene operandi nullum alium habeat terminum, ita nec tempus in gratia crescendi. In cap. vero 16. expresse dicit: *Bene operantibus vsque in finem,* proponendam esse vitam æternam, vt præmium, &c.

6. *3. Ex Patrum traditione.* Tertio eadem est Patrum traditio, ex quibus plures refert Gratianus in Decreto de Pœniten. d. 2. quibus addi possunt Leo Papa serm. 2. Quadrag dicens: *Hæc est perfectorum vera iustitia, vt nunquam præsumant se esse perfectos, ne ab itineris nondum finiti intentione cessantes incidant in deficiendi periculum, vbi proficiendi deposuerint appetitum.* Hieronym. in capitu 9. Ecclesias. circa illa verba: *Melior est canis viuus Leone mortuo. Peccator* (inquit) *viuens melior esse potest Leone mortuo, si voluerit in eius transire virtutes.* Prosper. libro primo de Vita contemplatiua capit. 8. & 9. & in libr. Sentent. Augustin. sent. 102. *In hac vita, quæ tota tentatio est, in sublimissimis sanctis non apprehenditur illa perfectio, cui non superfit ascensio.* Quæ sententia aperte sumitur ex Augustini doctrina serm. decimo quinto, de Verb. Aposto. vbi inter alia circa finem, exponendo, quomodo Paulus interdum se perfectum, interdum non perfectum vocet, ait: *Perfecti viatores, nondum perfecti possessores. Et noueritis, quod perfectos viatores dicat, qui iam in via ambulant perfecti viatores sunt.* Et infra: *Dicite, quid est ambulare? Breuiter dico proficere.* Et infra. *Si dixeris sufficit, & peristi Semper adde, semper ambula, semper profice.* Similia habet enarrat. in Psalm. 69. circa finem, & latissime l b. 3. contra duas epist. Pelag. cap. 7. & libr. de Natur. & grat. *Proficientium est* (inquit) *via, quamuis bene proficientes dicantur perfecti viatores.* Et li. 2. de Pecca. merit. capit. 15. ait, posse hic aliquem dici perfectum. *Non quia non sit iam quo proficiat, sed quia ex maxima parte proficit.* Et videri etiam potest epist. 29. ad Hieronymum versus finem, & Gregor. homil. 15. in Ezechiel. ponderans verba Prouerb. 4. supra citat. & Bernard. epist. 91.

7. *Et tandem ratione.* Vltimo addi possunt rationes. Præcipua est. quia in homine iusto, quandiu hic viuit, & aptus est ad operandum, inueniuntur omnia requisita ad bene, ac meritorie operandum, ergo ad proficiendum in gratia, ergo semper potest proficere, quandiu hic viuit. Consequentiæ sunt euidentes, quia ostensum est, iustum per sua opera, & merita in gratia proficere. Antecedens autem probatur, quia in homine iustificato supponitur status libertatis, & fidei, ac gratiæ, cui ex parte Dei non deest auxilium ad bene operandum, si velit, quia sicut Deus ex se non deserit

iustos ad perseuerandum, si ab eis non deseratur, ita non deest ad proficiendum per bona opera, si per ipsos non stet; hæc autem potestas bene operandi ex gratia toto vitæ tempore durat, ergo & potestas proficiendi. Semper autem supponenda est naturalis dispositio ad vtendum ratione, quia si homo fiat amens, vel dormiat, tum certe non poterit proficere, sed pro tunc, tanquam non vtens ratione censetur. Dici autem potest, pro tunc non posse mereri, tunc autem posse quasi remote si à corporali illo impedimento liberetur. Sicut etiam tunc obligatur præceptis, non tamen, vt pro tunc illa impleat. Vnde confirmatur, nam quandiu iustus viuit, obligatur præceptis, & illa potest implere, ergo & in gratia crescere, quia per obseruationem mandatorum gratia augetur. Tandem peccator, dum viuit, semper potest in maculis peccatorum proficere, cur ergo non poterit iustus in gratia crescere, cum neq; sit prioris conditionis, neque illi desint vires gratiæ ad bene agendum, sicut alter habet vires liberi arbitrii ad peccandum.

Accedit optima confirmatio.

8. Nihilominus addimus secundo, aliquem esse terminum intensionis, seu augmenti gratiæ, vt licet sit finitus, non possint iusti secundum ordinariam potentiam ad illum perfectionis gradum peruenire. Hoc etiam est certum, & probatur optime argumentis secundo loco propositis. Et ratio à priori est, quia augmentum hoc non fit nisi iuxta vires gratiæ, & auxilia, hæc autem non dantur hominibus sine mensura, sed iuxta certam legem à Deo statutam, ergo potentia crescendi, quæ ex illis consurgit, limitata est ad aliquem certum terminum, saltem extrinsecum, ad quem pertingere non potest. Et declaratur aliter, quia Beata Virgo v.g. vt posset crescere vsque ad tantam perfectionem, necesse habuit talibus auxiliis, & singularibus prærogatiuis, quæ secundum ordinariam legem aliis hominibus non dantur, nec dabuntur vnquam, ergo absolute loquendo non possunt cæteri iusti ad illum augmenti terminum peruenire: Quia neque propriis viribus possunt, neque ex parte Dei offeruntur auxilia etiam sufficientia ad tam excellens augmentum promerendum. Quapropter optime potest illa gratia Virginis assignari vt terminus extrinsecus augmenti gratiæ respectu omnium aliorum hominum, imo etiam Angelorum. Neque propterea assero, illum esse terminum, quem Philosophi vocant, *minimum quod non*, quia nihil de hoc certo affirmare possumus: sed hoc solum, quod in cæteris non est, nec fuit, nec erit potestas illuc perueniendi: fortasse tamen neque gradum multo inferiorem consequi potuerunt. Quia supremi Angeli, & homines multum ab illa altitudine distant.

Assertio 2. Datur aliquis terminus definitus augmenti gratiæ, ad quem de potentia ordinaria perueniri nitur.

Exemplo de B. Virg.

Terminus extrinsecus augmenti gratiæ aliorum, tam hominum, quam Angelorum, est B. Virg.

9. Vnde obiter intelligi potest, hunc terminum non esse eundem respectu omnium iustorum. Nam respectu omnis puræ creaturæ sola intensio gratiæ Christi est terminus, ad quem cæteri homines nec peruenire, nec appropinquare possunt. Et ille solus terminus potest assignari de facto respectu gratiæ Virginis, quamuis cogitatione possint multi alii termini medii designari, nam absolute posset dari gratia maior, quam sit gratia Virginis, & ad æqualitatem gratiæ Christi non perueniat, tum ratione Philosophica, quia inter duas quantitates inæquales semper dari potest medium: tum etiam quia gratia Christi non in vno, vel altero gradu, sed in plurimis gratiam Virginis excedit, vt nunc suppono. At vero respectu cæterorum omnium iustorum non solum Christi gratia, sed etiam B. Virginis designari potest vt terminus extrinsecus, & vniuersalis respectu omnium, ob rationem iam dictam. Inter alios vero iustos distingui possunt duo ordines, vnus est eorum, qui electi sunt ad singularem excellentiam gloriæ, & sanctitatis, quam nec per generalia auxilia gratiæ tam efficacia, quam sufficientia, nec per priuilegia, fauores, aut extraordinaria subsidia, quæ licet non omnibus, saltem multis concedi solent, consequi potuissent, in quo ordine annumerari possunt Apostoli, Ioannes Baptista, & insigniores Prophetæ, & fortasse plures ex aliis excellentioribus sanctis. In alio vero ordine reliquos omnes iustificatos, & prædestinatos constituo. Respectu ergo Sanctorum prioris ordinis, præter Christum Dominum, solam Virginem, seu perfectionem gratiæ eius, possumus vt extrinsecos terminos augmenti gratiæ ipsorum assignare: nam inter ipsos non possumus cum fundamento aliquem terminum similem assignare, nam pendet ex diuina ordinatione, variisque priuilegiis gratiæ sanctificantis his sanctis concessis, quorum ponderator solus Deus est, & cui ipse concesserit. At vero respectu iustorum secundi generis dicere possumus, vltra Christum, & Virginem, gratiam consummatam cuiuscunque Sancti primi ordinis esse terminum extrinsecum augmenti gratiæ respectu omnium Sanctorum secundi ordinis, & infimum sanctum primi ordinis esse quasi minimum terminum, ad quem totus secundus ordo peruenire non potest, ob rationem dictam, quod illi secundo ordini non dantur auxilia gratiæ ad tam insigne augmentum sufficientia. De Sanctis vero, secundi ordinis inter se collatis nihil certi dicere possumus, ob rationem iam tactam.

Gratia Christi est terminus ad quem cæteræ creaturæ, nec appropinquare quidem possunt.

Quid de termino aliorum inter se iustorum, à Christo, & B. Virg.

10. Tertio addimus, in omnibus, & singulis iustis dari aliquem terminum gratiæ, ad quem in hac vita peruenient, & vltra quem non crescent, nec in sensu composito crescere possunt, licet simpliciter, seu in sensu diuiso possint. Hæc assertio sola indiget explicatione, & intelligentia. Fundatur enim in prædestinatione diuina, in qua præordinatæ sunt, & numeratæ omnes hominum sortes: in illa ergo prædestinatione certum, & infallibile est, ad quem gradum maximum gratiæ iustus in hac vita crescendo perueniet, ergo ille terminus talis in vnoquoq; est, vt infallibile sit, neminem vltra illum esse profecturum: & hoc tam est verum in prædestinatis simpliciter ad gloriam, quam in prædestinatis secundum quid ad gratiam, & augmentum eius in hac vita obtinendum, & non ad perseuerantiam in illa. Quia non minus certa, & infallibilis est prædestinatio Dei in istis, quam in illis. Vnde vera erit assertio in vtrisque, siue prædestinatio ante præuisionem omnium meritorum facta sit ad determinatum gratiæ, & gloriæ terminum certum ex sola voluntate prædefiniente, vt de prioribus simpliciter prædestinatis longe probabilius creditur: siue prædestinatio ad certum gradum gratiæ facta sit ex præscientia, sicut de posterioribus non electis ad gloriam minus est improbabile, licet fortasse non verum. Sed ad præsens nihil refert, quia non minus infallibilis est prædestinatio ex præscientia, quam ante illam, & ideo ad præsens punctū illa diuersitas non refert. Et hinc satis explicata, & probata manet secunda pars de impotentia in sensu composito. Nam posita præscientia, vel prædestinatione talis termini, impossibile est cum illa simul poni, quod vltra illum terminum augmentum gratiæ in tali persona procedat, vt est ex principiis omnibus satis notum.

Assertio 3. In singulis iustis datur aliquis terminus gratiæ in sensu composito, non in diuiso.

11. Maiori explicatione indiget altera pars, quæ in hoc fundatur, quod regulariter loquendo, & secundum ordinariam legem, nullus est iustus, qui aliquando, vel sæpe non deficiat aliquantulum in respondendo diuinæ vocationi sufficienti, & in consentiendo illi, seu cooperando cum illa, vel nullum conatum ex parte sua adhibendo, & consequenter resistendo, ne sufficiens gratia effectum habeat, vel minus conãdo, quam cum eadem gratia posset, & consequenter faciendo, vt gratia illa ad plus sufficiens, minus efficax sit. Nam quod hoc fit in potestate liberi arbitrii, in libr. 3. & 5. satis ostensum est. Quod autem in omnibus, & singulis regulariter ita contingat, & experientia ipsa satis docet, & magnum habet fundamentum

Pro explicando sensu diuiso, ac suadendo permittuntur aliqua.

mentum in humana fragilitate, & conditione, & moraliter sequitur ex suaui, & ordinaria prouidentia Dei. Expedit enim, vt ordinarie sit vniuersalis, & communis etiam in genere gratiæ, hæc autem de se indifferens est, vt interdum sit congrua, interdũ non congrua his, vel illis personis, pro his, vel illis actibus. Nec tenetur Deus negare alicui vocationem, seu inspirationem, quam præuidet non futuram illi congruam, cum sæpe per media ordinaria gratiæ tales inspirationes etiam in electissimis oriri possint, & non expedit, vt Deus illas specialiter impediat, neque etiam vt semper illas specialiter iuuet, vt congruæ sint, & fructu non euacuentur. Vnde rarissimum esse credo hoc priuilegii genus, solumque de Beatissima Virgine cum omni certitudine id possum affirmare, de aliis vero minime præsertim pro toto tempore vitæ, & de omnibus, ac singulis actibus, vel inspirationibus diuinis. Quamuis non negem, potuisse Deum hoc beneficium aliis conferre, & mihi non constare, an cum aliquo alio homine ita fecerit. Nam de Angelis satis probabile est, omnes Sanctos Angelos adæquate cooperatos esse vocationi, & auxilio diuino sibi oblato, sicut è contrario mali tota sua potestate illi restiterunt, quia Angeli iuxta modum suæ naturæ in eo quod se determinant, secundum totam suam potestatem operantur, vnde quia illorum vno, vel paucis actibus terminata est, ideo probabile est terminum gratiæ suæ prædestinationi adæquatum, fuisse etiam adæquatum suæ potestati proximæ, quam per auxilia gratiæ receperunt, secus vero est de hominibus, qui, & longo tempore, & multis actibus operantur salutem, & in suis operibus magnam habent varietatem, ratione cuius etiam qui iustissimi sunt, regulariter in termino viæ non perueniunt ad totum augmentum gratiæ, quod pensatis omnibus auxiliis ipsis per discursum vitæ collatis, illis adæquate cooperando consequi possent.

Probabile est omnes sanctos Angelos adæquate respondisse vocationi, & auxilio diuino.

12. Ex hoc ergo principio manifestissime sequitur pars proposita, nam omnes iusti in fine vitæ consequuntur augmentum gratiæ in eo termino, quem Deus prædestinauit, vel futurum præuidit, & tamen simpliciter loquendo, & nulla facta suppositione, illi habuerunt potestatem in discursu vitæ plus proficiendi; ergo simpliciter, & in sensu diuiso semper possunt magis in gratia crescere, quam crescunt, vel in tota vita crescent. Neque hoc mirum videri debet, nam etiam reprobi non consequuntur gloriam, quã simpliciter consequi potuissent, quid ergo mirum, quod prædestinati non tantam gratiam, vel gloriam, quantam consequi possent, consequantur. Item illi etiam iusti, qui in gratia crescunt pro aliquo tempore, & tandem cessant, & gratiam amittunt, potuissent non cessare, & vsque ad mortem crescendo in illa peruenire; ergo etiam fieri facile potest, vt illi, qui in gratia perseuerant, potuerint in ea plus proficere, quam profecerunt. Denique per se notum est, multa fieri posse secundum legem ordinariam, quæ non fient, & multa esse possibilia secundum causas proximas præcipue liberas, quæ secundum prædestinationem non fient. Imo aliqui putant, posse iustum, & prædestinatum pro aliquo tempore habere maiorẽ gratiam quoad intensionem in hac vita, quam postea habebit in gloria, vt si merita mortificata non integre reuiuiscunt, & tamen sine vlla dubitatione possent illi iusti in illa priori maiori gratia perseuerare; ergo terminus gratiæ, ad quem homo est simpliciter prædestinatus, potest esse minor, quam ille, quem per vires gratiæ consequi potuisset. Quod si interroges, an in vnoquoque homine designari possit terminus maximus gratiæ, ad quem simpliciter, & sensu diuiso posset peruenire? Respondeo vere, & in re ipsa dari talem terminum, quia definita sunt omnia auxilia gratiæ, quæ Deus vnicuique hominum in discursu vitæ ipsius daturus est, & aliquis est effectus augmenti gratiæ, quod per illa omnia simul sumpta posset homo, illis semper adæquate cooperando, consequi. Hunc vero terminum in vnoquoque solus Deus cognoscit, vel cui ipse reuelauerit, quia solus potest cognoscere, & ponderare omnia auxilia vnicuique destinata, & efficaciam eorum cum adæquata hominis cooperatione ponderare.

Probatur ista assertio de sensu diuiso.

Dubii decisio.

13. Ex his facile est ad rationem dubitandi respondere. Ad priorem enim partem respondemus, probare quidem primam assertionem, & non obstare secundæ, nam quatenus aduersus illam dirigitur, recte ibi responsum est vsque ad vltimam replicam. In qua falsum est, quod sumitur, nimirum Deum dare, vel offerre ex se omnibus viatoribus auxilia sufficientia ad ipsum diligendum intensius, & intensius sine vllo certo termino, vel ad alia similia opera facienda in quacunque perfectione, vel multitudine possibili homini pro vitæ suæ discursu. Oppositum enim in tertia assertione declarauimus. Cum autem dicitur Deus nemini denegare gratiam suam, verum est de gratia sufficiente, vel ordinarie etiam superabundante respectu iustorum, non tamen de quacumque simpliciter possibili, nec de quacumque nimium perfecta, sed vnicuique secundum gradum, & statum suũ. Et nihilominus de omnibus vere dici potest, per Deũ non stare, quominus sanctiores esse possint, quam fiant de facto, quia nullus, nisi ex singulari priuilegio, de facto sanctificatur, quantum posset, vt in vltima parte assertionis declaraui.

Respõdetur argum. pro parte affir. initio capitis.

14. Ad rationem principalem secundo loco positam, quæ contra primam assertionem præcipue procedit, videlicet, quia posset homo ad totam gratiam, ad quam est prædestinatus peruenire, & tunc iam non posse amplius crescere respondent aliqui, negando, posse hominem in via consequi totam gratiam, ad quam est prædestinatus, quia semper in patria habet intensiorem. Sed non est necessaria responsio, quia rem sumit incertam, vel fortasse falsam, quia probabilis est sententia affirmans, non habituros beatos in beatitudine intensiorem gratiam, quam fuerit maxima, in qua inuenti sunt in instanti mortis suæ. Imo Vega lib. 15. in Trident. ca. 11. inter quosdam errores hunc numerat, *Gloria patriæ exuperat gratiam viæ*. Sed immerito vocat errorem, est enim res sub opinione constituta, imo ex multis opinionibus pendens, vt partim visum est tractando de augmento per actus remissos, & iterum in materia de Merito videbimus. Præterea illa responsio non satisfacit, quia licet demus in eadem persona semper esse intensiorem gratiam in patria, quam in via, nihilominus gratia viæ habet in prædestinatione diuina suum terminum, & de illo vrgeri potest argumentum. Respondeo ergo in primis iuxta dicta, hominem simpliciter posse in vita plus gratiæ mereri, quam de facto in via consequatur, & ideo adhuc post acquisitum illum terminum, si viuat, posse crescere simpliciter, in sensu diuiso, de facto tamen non crescet, quia Deus ita præuidit, noluitque dare auxilia congrua vltra illum terminum, quod non tollit absolutam potestatem, sed effectum eius, & ad summum sequitur impossibilitas in sensu composito, quæ non tollit potestatem absolutam, de qua loquitur prima conclusio. Deinde addo, Deum prædestinando gratiam viæ, præfiniuisse etiam ipsam viam, ideoque si ponatur homo peruenire ad summum gratiæ viæ, cui gloria correspondent est, iuxta diuinam prædestinationem simul terminari viam, vel quoad vitam simpliciter, vel saltem quoad vitam rationalem, & cum vsu rationis, nam sicut interdum Deus rapit iustum, ne malitia mutet intellectum iusti, ita etiam rapit prædestinatum, quando videt completam esse gratiam eius. Statim in illo complet donum perseuerantiæ, quod per media, quibus vita finitur, sæpe completur, vt libro sequenti dicemus.

Ad argum. pro parte negante quid respondeant aliqui.

Quid rectius respondendum.

Deus prædefiniendo gratiam viæ simul prædefiniuit ipsam viam.

15. Ad primum inconueniens, quod in secundo argumento inferebatur, quia possent alii iusti crescendo in gra-

in gratia, ad perfectionem gratiæ Christi peruenire, respondendum est negando sequelam. Aliqui vero rationem reddunt, quia gratia Christi est infinita, vt videri potest in Vega libro decimo in Concilium Trident. cap. 2. in fine. Sed non satisfacit quia vel loquitur de infinitate intensionis gratiæ in esse qualitatis, & sic falsum sumit: vel loquitur, vt magis videtur, de infinitate illa morali, quam habet gratia Christi habitualis ex coniunctione ad gratiam vnionis, & sic non occurritur difficultati, quæ solum infert perueniri posse ad gratiam in intensione æqualem, quod esset satis absurdum, etiam si non esset gratia infinita illo peculiari modo, quo est in Christo. Respondetur ergo facile ex dictis negando sequelem, quia illa potestas iustorum crescendi semper in gratia, dum viuunt, est infra terminum finitum longe inferiorem intensioni gratiæ Christi, vt explicatum est. Et hæc responsio etiam pro secundo incommodo vitando necessaria est, & satisfacit. Nam, vt dixi, etiam gratia Virginis Sanctissimæ est in quodam excellenti gradu, ad quem vires gratiæ inferiorum Sanctorum non sufficiunt. Idemque cum proportione applicari potest ad alios Sanctos inter se collatos. Neque obstat, quod augmentum gratiæ fieri possit per partes, seu gradus æquales, quia omnes, qui in breui tempore vitæ, & per has, vel illas gratias comparari possunt, non faciunt augmentum gratiæ comparabile cũ gratia Christi, aut Beatissimæ Virginis, vt licet arbor parua sua virtute crescere possit, & crescat per centum annos, addendo quotidie aliquam certam quantitatem nõ perueniet ad magnitudinem cæli, vel etiam Solis, aut Lunæ. Ita ergo facile componitur possibile augmentum iustorum cum impotentia attingendi gradum aliquem excellentis gratiæ, etiam si finitus sit.

Ad 1. incommodum ex propositis n. 2 neganda sequela.

Vera ratio, quæ etiã occurritur 2. incõmodo.

16\. In tertio inconuenienti petitur, an gratia viæ possit esse æqualis gratiæ patriæ. Quod de charitate attigit D. Thomas. 2. 2. quæst. 24. artic. 7. ad 3. & latius ibi Caietan. significantque non posse. Idemque videntur persuadere testimonia in argumento adducta. Et ratio redditur, quia quantitates perfectionis charitatis viæ, & patriæ sunt diuersarum rationum, & ita ad obiectionem virtute respondent, negando sequelam, quia non potest charitas viæ crescendo peruenire ad perfectionem charitatis patriæ, quia semper augetur in perfectione, seu quantitate inferioris rationis. Sed hæc responsio non satisfacit nostræ intentioni, agimus enim de perfectione intensiua, & præsertim gratiæ habitualis, hæc autem intensio non potest intelligi diuersæ rationis in patria, & in via, imo est eadem etiam numero, quia gratia, in qua homo discedit, non mutatur, sed eandem informationem, & radicationem in subiecto habet. Illa vero quantitas diuersæ rationis, quæ à Diuo Thoma consideratur, ratione cuius rectè dicitur charitas in patria esse perfectior, non consistit in intensione, sed quoad amorem posita est in quibusdam proprietatibus illius amoris, vt in necessitate, immutabilitate, & puritate, quam habet in patria, & non in via. Quo ad gratiam vero consistit in coniunctione ad lumen gloriæ, & visionem beatificam, ratione cuius iam est in statu perfecto, & in optimo actu, & est inamissibilis, quem excessum perfectionis semper habebit gratia, & charitas patriæ, etiam si minus intensa sit. Quo circa de sola intensione loquendo, concedo, in personis diuersis posse gratiam viæ esse intensiorem, quam in patria. Hoc enim probat argumentum factum, & confirmari potest exemplo: nam Diuus Franciscus, verbi gratia, ante mortem intensiorem gratiam habuit, quam habebat in patria infans cum solo baptismo, neque in hoc est vlla difficultas. Idemque contingere in eodem probabile est, vt iam dixi.

Ad tertium incõmodũ respondent D. Tho. & Caiet.

Non satisfaciunt nostræ intentioni.

Responsio accommodata.

CAPVT VII.

Vtrum in hominibus lapsis, & viatoribus possit gratia ita crescere, vt fomitem etiam peccati omnino extinguat?

CVM gratia sit vera sanctitas, non solum confert bona, sed etiam mala expellit, quatenus ad veram, vel perfectam sanctitatem fuerit necessarium, & ideo perfici potest non solum per intrinsecum, & positiuum augmentum, vt hactenus visum est, sed etiam per maiorem, seu pleniorem mali remotionem, & ablationem peccati, quod solum veram sanctitatem minuere, vel maculare potest, de qua perfectionis parte nunc dicere incipimus. Potest autem hæc perfectio spectari, vel respectu temporis præteriti, id est, quoad peccata ante iustificationem commissa, vel respectu alicuius temporis præsentis, vel pro toto tempore vitæ futuræ. Prima consideratio in præsenti necessaria non est, quia cum duplex sit peccatum, mortale scilicet, & veniale, quoad mortalia iam in superioribus ostensum est, gratiam cum infunditur, eo ipso mundare hominem ab omni culpa mortali prius commissa. Et quamuis verum sit, non semper excludere reatum omnis pœnæ temporalis ratione talis culpæ debitæ, & quoad hanc remissionem posse postea iustum amplius iustificari, donec plenam immunitatem præcedentium delictorum consequatur: nihilominus non est quod de hoc augmento hic differamus, pertinet enim ad tertiam partem pœnitentiæ, quæ est satisfactio, de qua in tomo quarto, tertiæ partis in proprio loco disputatum est. Quoad venialia item peccata ante iustificationem commissa, vt clarum supponimus, sanctificantem gratiam non necessario omnia illa excludere, potest enim remitti peccatum mortale sine veniali, vt est per se notum in materia de Pœnitentia, & ex dicendis à fortiori constabit, nam potest tale peccatum post gratiam committi, & cum illa manere, ergo à fortiori potest veniale commissum simul quasi in habitu cum gratia permanere. Et hinc etiam supponimus, vt clarum, posse iustum amplius se iustificando, ab his peccatis prius commissis, & ab omni eorum reatu liberari, quia si, cum esset peccator, potuit à mortalibus plene iustificari, multo magis à venialibus poterit. Quæ omnia sunt per se clara, & videri possunt dicta in tomo 1. 3. parte disputat. 4. sectio. 9. & in tomo quarto. tota disput. 11. Atque hinc fit, vt in secunda consideratione solius alicuius temporis præsentis, possit peccator eam perfectionem consequi quoad liberationem à peccato, vt pro tunc nullum committat, & à commissis tam mortalibus, quam venialibus omnino sit immunis, & liber non tantum à culpis, sed etiam ab omni pœnarum reatu. Quod immerito in dubium reuocauit Driedo libr. 1. de Grat. & liber. arbitr. artic. 2. capit. 5. part. 2. post medium versiculo, *Secundo tametsi*, vbi sentit, non posse hominem in hac vita etiam pro breuissimo tempore esse sine aliquo reatu peccati, quia alias tunc posset verè dicere se esse sine peccato, quod videtur esse contra D. Ioannem, item non posset pro se orare, *Dimitte nobis debita nostra*, quod est cõtra Concilium Mileu. infra citandum. Sed nihilominus vera est pars assertionis, quam docuit D. Thom. 1. p. q. 76. art. 4. ad 2. Soto lib. de Natur. & grat. c. 4. in fin. tertiæ conclu. Vega lib. 46. in Trid. ca. 19. Et patet primo in adulto recens baptizato, quod est exemplum Diui Hieronymi libro tertio contra Pelagianos in principio. Idem accidere potest in iusto, qui plenariam indulgentiam per Iubileum consequutus est. Imo Diuus Thomas supra dicit, posse accidere in eo, qui digne communicat, & idem est in illo, qui magna contritione à peccatis sacramentaliter absolutus

1. Gratia non solum perficitur per augmentũ intrinsecum, sed etiã per peccati ablationem.

Gratia cum infunditur mundat à culpa mortali cõmissa in præterito.

Non semper à veniali.

Potest etiã in præsenti immunem fieri ab omni culpa, & pœna.

tus eſt. Denique in viris perfectis, qui raro peccant venialiter cum deliberatione, & frequenter opera ſatisfactionis exercent, poteſt hoc non raro accidere. Et ratio eſt, quia illud debitum eſt finitum, & ſunt plures modi conſequendi in hac vita remiſsionem eius. Neq; obſtat locus Ioannis, quia, vt D. Thomas ait loquitur ſimpliciter de hac vita, non de quolibet momento eius. Addo etiam cum Hieronymo Dialogo contr. Pelagian. c. 5. ita eſſe homini incertum huiuſmodi ſtatū pro quolibet momento, vt de ſe affirmare non valeat carere omni debito peccati, & ideo poterit dici mendax, ſi id affirmet, quia exponit ſe periculo dicendi falſum. Et ob hanc cauſam poteſt homo pro ſe orare ſemper, vt ſibi dimittantur debita: nam orando confitetur, & vere ſe commiſiſſe peccatum, quia de hoc certus eſt, merito autem orat pro venia, quia ignorat, an ſit ſibi remiſſum. Vnde eſt illud Eccleſ. 5. *De propitiato peccato noli eſſe ſine metu.* Et illud Hieronymi dicto Dialog. 3. verſus finem, non ſolum pœnitentiam agentes poſt multa peccata, ſed etiam qui ſtatim de Chriſti fonte procedunt, iuberi dicere: *Dimitte nobis debita noſtra*, non humilitatis mendacio, ſed pauore fragilitatis humanæ ſuam conſcientiam formidantes.

Exponitur locus S. Ioannis.

Huiuſmodi ſtatus de præſenti incertus eſt.

2. Noſtra igitur controuerſia tota eſt in ordine ad futurum tempus quoad liberationem, & quaſi præſeruationem à futuris peccatis, id q; vno è tribus modis: 1. extinguendo fomitem. 2. vitando venialia. 3. certificando de ipſa gratia, de quibus in duobus ſequentibus capitulis agendum, non quærimus autem in præſenti de poteſtate, vel impotentia peccandi, ſupponimus enim, hominem per gratiam huius vitæ non fieri eo ipſo impeccabilem, etiam quoad peccata mortalia, vt oſtendemus in lib. 11. ſed inquirimus de poteſtate non peccandi de cætero, an per gratiam cōferatur, & de effectu, an ſcilicet, aliqui iuſti de facto per gratiam ab omnibus peccatis futuris præſeruentur? Et quia hoc poteſt de mortalibus, & de venialibus inquiri, hic de mortalibus non tractamus, quia illa præſeruatio à mortal. bus, non tam ad gratiæ habitualis augmentum, quam ad ſubſtantialem perfectionem ſuo modo pertinet, quatenus ad illius conſeruationem, ſeu ad donum perſeuerantiæ ſpectat, de quibus in libro ſequenti dicturi ſumus. Nunc vero ſupponimus gratiam habitualem cum auxiliis ſibi quodammodo debitis, & connaturalibus ſufficere ad quodlibet peccatum mortale vitandum, & poſſe in hac vita ad eum perfectionis ſtatum peruenire, in quo, & poſsit facile omnia peccata mortalia cauere, & vſq; ad mortem ea cum effectu vitare. At vero peccatorum venialium euitatio magis ſpectat ad ſtatum gratiæ quaſi accidentalem, & quia difficilior eſt, maiorem gratiæ perfectionem poſtulat, & quodammodo ad augmentum perfectionis eius pertinet & ideo de hac victoria venialium peccatorum ſpecialem diſputationem inſtituimus. Viſum eſt autem à fomite peccati exordium ſumere, tum quia ille eſt potiſsimus fons peccatorum venialium, propter quod ſolum de homine lapſo hæc tractantur: tum etiam, quia multi videntur quæſtionem de fomite peccati cum quæſtione de peccatis venialibus confundere, cum tamen valde diuerſæ ſint, vt recte nos docuit Auguſtin. lib. 1. Retractat. c. 19. dicens. *Nemini prouenire in hac vita, vt lex repugnans legi mentis omnino non ſit in membris; quando quidem etiam ſi ei ſic reſiſteret ſpiritus hominis, vt in nullum eius laberetur aſſenſum, non ideo tamen illa non repugnaret*: ſunt ergo illa duo diuerſa, & ideo diſtincte tractanda. Cum autem certum ſit, per gratiam iuſtificantem non ſtatim auferri fomitem vt Concilium Tridentinum ſeſſ. 5. canon. quinto docet, & ſuppoſita fide veræ iuſtificationis, ipſa experientia oſtendit, ſolum inquirimus, an poſsit in hac vita ad illum perfectionis gratiæ ſtatum peruenire, in quo fomes penitus extinguatur, ſeu non ſentiatur.

De immunitate à culpis in futurum tota eſt controuerſia.

Status quæſtionis.

Gratia habitualis cū auxiliis ſibi connaturalibus ſufficit ad mortalia vitanda vſq; ad mortem.

An per gratiam extinguatur fomes, an impediantur omnia venialia, quæſtiones diuerſæ.

pars 3.

3. In quo puncto fuit antiquus error affirmans, iuſtos in hac vita ad illum perfectionis gradum peruenire, in quo fomitem concupiſcentiæ non ſentiant. Hanc hæreſim attribuit Pelagianis Hieronymus in epiſtol. ad Cteſiphont. & ait ortum habuiſſe a Manichæo, Priſciliano, & Euagrio. & de Manichæo refert dixiſſe, hominem in hac vita ad eam perfectionem deuenire, vt peccare non poſsit, neque hos motus ſentire. Quod etiam ſenſiſſe Begardos, & Beguinos Concilium Viennenſ. refert in dicta Clementin. *Ad noſtrum*, de Hæretic. Sed iſti fundantur in alio errore, quod ſcilicet poſsit homo in hac vita, & per vires ſuæ naturæ ad ſtatum viſionis Dei peruenire, quod in illo Concilio damnatur. De aliis vero antiquioribus hæreticis ait Hieronymus, de fontibus Stoicorum, & aliorum Philoſophorum, errorem ſuum hauſiſſe. Doctrinam item Pelagianorum dicit eſſe ramuſculum doctrinæ Origenis, in id Pſalm. decimo quinto. *Inſuper, & vſque ad noctem increpuerunt me renes mei*, dixit, *Virum ſanctum, cum ad virtutum venerit ſummitatem, nec in noctem quidem ea pati, quæ hominum ſunt, nec cogitatione vitiorum aliqua titillari.* Pelagiani autem addebant, poſſe hominem ſua induſtria, & libertate ad illum ſtatum aſcendere, meditatione, & aſsidua exercitatione virtutum. Sed hic error quantum ad hanc partem, quod hæc perfectio poſsit ſine viribus gratiæ comparari, ſatis in libr. primo refutatus eſt: nunc vero ſolum de huiuſmodi perfectione, an per vires gratiæ comparari poſsit, tractamus.

Error Pelagianorum.

4. Non deſunt enim inter Catholicos Theologos, qui licet omnino affirmare non audeant, tamen probabiliter (vt ipſi putant) diſputent, poſſe iuſtum in hac vita per opera ex gratia Dei facta ad illum ſtatum perfectionis peruenire, in quo nullum omnino fomitis motum ſentiat. Et ad hoc probandum congerunt veria teſtimonia Patrum, qui docere videntur, poſſe hominem peruenire ad eam perfectionem, vt nihil peccet, etiam venialiter. Sed quia (vt dixi) hæc ſunt diuerſæ quæſtiones, nonnulla tamen, quæ de motibus fomitis, ſeu concupiſcentiæ præuenientis rationem, loqui videntur, attingam. Et primo induci poſſunt illa verba Chriſti Matth. 5. *Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur.* Addita expoſitioe Auguſtini lib. 1. de ſerm. Domini in monte dicentis. *In pace perfectio eſt vbi nihil repugnat, & ideo filii Dei pacifici, quoniam nihil in his reſiſtit Deo, & vbique filii ſimilitudinem Patris habere debent. Pacifici autem in ſe ipſis ſunt, qui omnes animi ſui motus componentes, & ſubiicientes rationi, id eſt menti, & ſpiritui, carnaleſque concupiſcentias habentes edomitas fiunt regnum Dei, in quo ita ſunt ordinata omnia, vt id quod eſt in homine præcipuum, & excellens, hoc imperet, cæteris non reluctantibus quæ ſunt nobis, beſtiiſque communia.* Et concludit. *Et hoc eſt pax, quæ datur in terra hominibus bonæ voluntatis, hæc vita conſummati, perfectique ſapientis.* Et infra dicit: *Sapientia congruit pacificis, in quibus iam ordinata ſunt omnia, nulluſq; motus aduerſus rationem rebellis eſt: ſed cuncta obtemperant ſpiritui hominis, cum & ipſe obtemperet Deo. De quibus hic dicitur, Beati pacifici.* Et tandem addit. *Ita omnia in hac vita poſſunt compleri ſicut completa eſſe in Apoſtolis credimus.* Quod ſi quis dicat, illā ſententiam retractaſſe Auguſtinum lib. 1. Retract. ca. 19. Replicabitur, quia non obſtante illa retractatione, Eccleſia illam doctrinam amplexa eſt, quandoquidē publice illam inſeruit Breuiario Romano auctoritate Pii. V. & Clementis. VIII. approbato in Octaua omnium Sanctorum.

Opinio quorundā Theologorum in quæſtione propoſita.

Pro qua arguitur ex Patribus.

5. Secundo induci poſſunt illa verba Pauli ad Roman. 7. *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, & captiuum me ducentem in legem peccati.* Hic enim locus maxime adduci ſolet ad probandum, perfectionem gratiæ in hac vita fomitem non auferre, nam Paulus perfectiſsimus erat, & tamen in illo non erat extinctus fomes, vt ipſe fatetur. Nihilominus contrarium videtur ex illo loco probari

2. Loco Pauli.

per argumentum à contrario. Quia iuxta antiquam Patrum expositionem Paulus non in propria persona, sed in persona hominis animalis, & adhuc sub lege manentis, vel si iam ad Christum recurrit, nondum in iustitia, satis perfecti ibi loquitur. Ita enim multi Patres exponunt, quos refert, & sequitur Tolet. tract. secundo in eandem epistolam capitul. primo, qui post finem commentarii habetur, nimirum Origen. ibi, & idem indicant alii Græci, & Commentarii sub nomine Ambrosii ibi, & idem sentit Ambrosius. libro de Isaac, & anima capitul. nono. Idem habetur in Commentariis Pauli Heronymo attributis, nam in fine capitis dicitur, manifestum esse *Apostolum in alterius persona loqui.* Et ad hoc videtur idem Hieronymus alludere, cum Daniel. nono circa verbum illud, *Peccauimus*, Dicit, *Peccata Populi, quia vnus è populo enumerat ex persona sua, quod & Apostolum in Epistola ad Romanos facere legimus.* Idem expresse docet Epistola 151. ad Algas. quæstion. prima.

6. *Inducitur Aug. pro loci Pauli expositione.* Præterea eandem expositionem docuit Augustin. lib. 1. Quæstion. ad Simplician. q. 1. & libro Proposit. in epistol. ad Roman. in 41. & in capit. 5. ad Galat. & libr. 83. Quæstion. q. 66. Vnde libro 1. de Grat. Christi ca. 39. refert verba Pelagii ad illum locum sibi obiectum respondentis. *Hoc, quod tu de Apostolo intelligere cupis, omnes Ecclesiastici viri in peccatoris, & sub lege adhuc positi asserunt eum dixisse persona.* Et tamen Augustinus illam expositionem tacite approbat, dum nihil contra illam obiicit, aut profert. Denique contextui videtur conformis, vt patet ab illis verbis: *Cum essemus in carne, passiones peccatorum, quæ per legem erant, operabantur in nobis, vt fructificarent morti.* Post quæ describit statum hominis ante legem dicens: *Sine lege peccatum mortuum erat, ego autem viuebam sine lege aliquando.* Quod non potuit dicere in propria persona, semper enim habuit legem, cum esset Iudæus: loquitur ergo in persona hominis carentis lege, & fide Christi. Deinde eodem tenore loquitur de homine sub lege constituto, dicens: *Sed cum venisset mandatum, peccatum reuixit, ego autem mortuus sum, &c.* Loquitur ergo de homine sub lege in sua persona, & ita prosequitur vsque ad illa verba: *Quis me liberabit, &c.* per quæ homines sub lege iacentes ad gratiam transfert. *Iuuatur expositio.* Ratio item iuuat, quia Paulus non instituerat statum, vel imperfectiones personæ suæ narrare, sed infirmitatem legis, & necessitatem gratiæ Christi docere, ergo non loquitur de se in propria persona, sed vt statum hominis sub lege constituti repræsentet. Hac ergo expositione supposita, in primis ex hoc loco non colligitur, in homine in gratia constituto, & perfecto nunquam hunc fomitem prorsus extingui, sed ex nullo alio loco Scripturæ id colligitur, nec in aliquo Concilio traditum est, Patres etiam allegati ideo videntur illam expositionem prætulisse, ne putaretur necessarium, vel Paulum, vel similes perfectos viros illum pati defectum. Denique nulla ratio est, cur gratiæ hanc perfectionem negemus, erit ergo illa sententia probabilis.

7. *Tertia ex ratione.* Vnde argumentor tertio, nam ad perfectionem redemptionis Christi videtur pertinere, vt hunc effectum habere possit, & habeat in aliquibus saltem viris maxime perfectis. Nam peccatum Adæ potuit in toto humano genere tantam inordinationem inducere, quæ ad singulos quosque descendat, ergo cum multo maior sit sufficientia redemptionis Christi, poterit etiam contrariam rectitudinem restituere: ergo si ad hoc sufficiens est, expedit profecto, vt eius efficacia etiam in hoc, saltem in aliquibus ostendatur, iuxta verbum Christi Ioann. 8. *Ego veni, vt vitam habeant & abundantius habeant*, & illud Pauli ad Roman. quinto. *Sed non sicut delictum, ita & donum: sed excedit beneficii magnitudo, &c.* Vnde inter alias differentias inter legem veterem, & nouam hæc non sine causa videtur assignanda, quod in illa nunquam potuit perfecta pax, & animi tranquillitas comparari, in lege autem gratiæ potest ad illam perueniri, si homo non desit gratiæ Dei. Sic exponunt aliqui illud ad Hebr. quarto. *Relinquitur Sabbatismus populo Dei.* vtique etiam in hac vita, ita cessando ab operibus malis, vt etiam ab infestatione fomitis quiescant. Nam de tempore huius vitæ intelliguntur sequentia verba. *Festinemus ergo ingredi in illam requiem. Adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiæ eius, vt misericordiam consequamur, & misericordiam inueniamus in auxilio opportuno.* Cum illa ergo gratia, quæ nobis offertur, possumus ad illum perfectionis statum peruenire. De quo subdit capit. sexto. *Quapropter intermittentes inchoationis Christi sermonem, ad perfectionem feramur.* De qua etiam dicit capitul. decimo. *Legem nunquam potuisse accedentes perfectos facere*, hac scilicet perfectione, quæ in Christi aduentum reseruata est.

Multa similia inuenio à defensoribus illius sententiæ per tropum, & accommodationem, vel per voluntariam expositionem ad illam suadendam collecta, quæ omittenda duxi, quia nullam probabilitatem afferunt, & si quid est, quod aliquam eius speciem habeat, in his, quæ posita sunt, continetur. In contrarium vero est communis doctrina, quam verã, & Catholicam existimamus. Vt autem illam declaremus, & cõfirmemus, aduerto, duobus modis intelligi posse hominem iustũ viuentem in carne mortali, & peccati, per gratiam perfici vsq; ad carentiam fomitis. Primo per donum Dei mere gratis datum, quo Deus sola sua virtute sine hominis industria omnes concupiscentiæ motus rationem præuenientes excitari nõ sinat, siue per dona intrinseca, siue per extrinsecam prouidentiam, nihil enim ad præsens refert, quod hoc, vel illo modo fiat, dummodo à Deo sine hominis industria fiat. Secundo potest intelligi, vt homo sua industria, & diligentia cooperando auxiliis gratiæ, quæ de lege dantur sanctissimis hominibus, peruenire possit ad illum statum perfectionis. Et de hoc secundo modo est in præsenti potissima quæstio, tamen ad complementum doctrinæ ad vtrumque respondebimus. 8. *Pro vera doctrina [...] duplex modus perueniendi ad carentiam fomitis.*

9. *Assertio. Non est impossibilis primus modus carendi fomite, imo de facto communicatus fuit B. Virgini. 1. pars possibilis probatur.* Primo ergo dicimus, non esse impossibile Deo modum illum perfectionis communicare homini iustificato in hac lapsa natura, imo certum esse, illum alicui dedisse, scilicet Beatissimæ Virgini. Affirmare autem alicui alteri, vel vni tantum esse communicatum per totum vitæ tempus, & in omni materia, improbabile esse, & ad plures illum extendere plus esse, quam temerarium. Tota hæc assertio continet clarã, & communem doctrinam, & ideo breuissime illam expediam. Nam prior pars per se nota est, cum in collatione illius doni nulla sit repugnantia, quia sicut Deus illud contulit primo homini priusquam caderet, ita etiam potuisset restituere amissum non minus facile, quam possit hominem mortuum resuscitare. Secunda pars affirmans de facto quoad singulare priuilegium Beatissimæ Virginis est etiam certa, & communis Theologorum. Nam licet in modo explicandi sit aliqua varietas inter eos, tamen omnes fatentur à principio vitæ suæ motibus fomitis caruisse ex singulari Dei dono, vt in tomo 2. tertiæ partis disput. 4. sect. 5. latius confirmauimus, vbi etiam ostendimus à principio conceptionis suæ non solum ligatum, sed etiam extinctum habuisse fomitem. Et ex ibidem dictis ostenditur facile tertia pars assertionis, in qua asserimus, non posse cum probabilitate affirmari, hoc priuilegium datum esse alteri extra Beatissimam Virginem. *2. pars de B. Virg. probatur. Nulli alteri pure creaturæ concessum probatur.* Primo argumento negatiuo, quia est res omnino supernaturalis, pendens ex voluntate Dei, quæ auctoritate ostendenda esset, hic autem nulla inuenitur, neq; effectus, quo indicetur, nec ratio aliqua, vel congruitas, quæ id probabiliter suadeat. Secundo positiue hoc probabitur à fortiori ex dicendis in capite sequenti, & confirmabitur

tur etiam ex sequenti assertione. Et hinc plane concluditur vltima pars, nam extendere ad plures id, quod de vno, vel altero cum probabilitate affirmari non potest, temerarium profecto est quia res est grauissima, & supernaturalis, in qua pro libito loqui, & sentire sine maiori delectu, non parua temeritas est. Dixi autem *in tota materia fomitis*, quia in aliqua v.g. castitatis, legimus, priuilegium illud aliquibus sanctis esse concessum, vt de Equitio scribit Gregorius lib.1. Morali. cap.4. & de Benedicto lib.2.c.2. & de B. Thoma in eius vita legitur. Addidi vero, *pro toto vitæ tempore*, quia etiam illa priuilegia partialia (vt sic dicam) ex parte materiæ solum pro aliqua parte vitæ concessa leguntur. Quapropter multo difficilius erit admittendum in tota materia, etiam pro notabili tempore vitæ, nedum pro tota. Vnde etiam de Apostolis ait Augustin. serm.5. de Verb. Apostol. circa principium. *Dico charitati vestræ, si crediderimus, Apostolum nullam prorsus habuisse infirmitatem concupiscentiæ, cui reluctaretur, multa credimus de illo, atque vtinam ita sit. Non enim inuidere nos oportet Apostolis, sed Apostolos imitari.* Vbi licet statim illam existimationem de Apostolis refutet, non tamen damnat illam vt censura dignam, sed vt leuem credulitatem reiicit. Nam licet in priuilegiis concedendis non sit manus Domini limitanda, nihil tamen est contra vniuersales regulas sine magno fundamento asserendum, vt tractando hoc idem punctum de Ioanne Baptista dixi in tom.2.3.p.dis.24.sect.4.

10. Secundo dicendum est, non posse hominem iustificatum per opera sua, etiam ex gratia Dei facta, ad eum statum perfectionis in hac vita peruenire, in quo fomite careat. Hæc assertio est directe contra primam sententiam, illamque vt certam, & catholicam propono. Primo autem potest probari sicut præcedens auctoritate negatiua, quia talis terminus perfectionis huius vitæ, nec in Scriptura, vel Conciliis, aut Patribus fundamentum habet, ergo cum sit omnino supernaturalis non potest à nobis affirmari. Consequentia per se patet. Antecedens autem ex solutionibus argumentorum constabit. Secundo autem probatur ostensiue ex Scriptura simul, & Patribus. Et in primis ex citatis verbis Roman. 7. *Nunc autem iam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum.* In quibus verbis licet verum sit, non loqui Paulum de se ipso solo, verissimum tamen est, se ipsum non excludere. Est enim notandum ex doctrina Augustini lib.83. Quæstion. quæ.66. tres esse hominis status, post amissum innocentiæ statum, scilicet *ante legem, sub lege, sub gratia*, post quos succedit status beatitudinis, quem ibi Augustinus statum pacis vocat. Et eandem distinctionem tradit in lib. Propositionū circa epist. ad Roman. in 13. & optime enarrat. in Ps. 35. ad illa verba: *Malitiam autem non odiuit.* Inter illos autem tres status assignat Augustin. differentiam his verbis. *Ante legem nulla pugna est cum voluptatibus huius seculi*, non quia non essent, sed quia sine pugna homo illis subditus erat, *Sub lege pugnamus, sed vincimur, sub gratia pugnamus, & vincimus.* Intellige, quantum est ex vi legis, & ex virtute gratiæ: nam lex ostendebat malum; & ideo ad pugnandum excitabat, sed quia vires non præbebat, neque victoriam dabat, gratia autem vires subministrat, & victoriam præbet. Paulus ergo in dicto cap.7. de homine in his tribus statibus loquitur, & primum attingit in verbis illis: *Peccatum non cognoui, nisi per legem, nam concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret: Non concupisces.* Et infra. *Sine lege peccatum mortuum erat, ego autem viuebam sine lege aliquando.* Vbi euidenter in sua persona loquitur de homine sine lege scripta viuente. De secundo vero statu etiam in propria persona loquitur late ab illis verbis. *Cum essemus in carne, passiones peccatorum, quæ per legem erant, operabantur in membris nostris, vt fructificarent morti*, & cætera, quæ prosequitur, partim defendendo iustitiam, & honestatem legis, partim infirmitatem eius, & occasionem peccandi ex illa sumptam declarando.

Tandem vero saltem ab illis verbis: *Nunc autem iam non ego operor illud, &c.* loquitur de homine in statu gratiæ constituto, vt ex discursu facile constat, & præsertim ex illis verbis. *Condelector legi Dei secundum interiorem hominem, video autem aliam legem in membris meis.* Nam illud prius non nisi in hominem iustificatum vere conuenit. Vnde de eodem homine concludit. *Igitur ego ipse mente seruio legi Dei, carne autem legi peccati.* Vnde Augustinus licet aliquando interpretetur priora verba de homine sub lege constituto, hæc vltima semper docet esse referenda ad hominem in tertio statu constitutum, vt patet ex dicto libro Proposit. ad Roman. in 46. & in aliis prioribus supra citatis verbis. Veruntamen postea intellexit, etiam illa verba: *Video aliam legem in membris meis, &c.* dicta esse de homine iustificato, & sub gratia constituto, vt ipse dicit lib.1. Retract. cap.24. & lib. 2. cap.1. & ex professo probat libro 1. contra duas epist. Pelag. cap. 10. & libro 6. contra Iulian. capit.11. vbi etiam in eam sententiam allegat Nazianzen. Hilar. & Ambr. Idem habet libro 1. de Nupti. & concupis. cap.27. & sermo.5. de Verb. Apostol. vbi ex professo probat, etiam de propria persona Pauli posse optime locum illum intelligi, & debere. Quapropter Prosper per omnia Augustinianus contra Collator. ca.8. ita locum illum exposuit, dicens: *Vox autem dicentis: Velle adiacet mihi, perficere autem non inuenio, vocati est sub gratia constituti, qui condelectatur quidem legi Dei secundum interiorem hominem sed videt aliam legem in membris suis repugnantem legi mentis suæ, &c.*

12. Eandem sententiam docet late Hieronym. Dialog. 2. contra Pelagian. in principio, vbi hæc verba Apostoli allegat, tanquam de ipso intelligenda. Crito. autem personam Pelagii gerens, respondit, Apostolum non ex sua, sed ex persona generis humani illa fuisse loquutum. Replicat autem Hieronymus: *Parum mihi tollis, vt totum tribuas. Ego enim vnum hominem, licet Apostolum, intelligo subiacere peccato, tu totum humanum genus asseris. Quod si verum est in genere, tenemus & speciem, &c.* Fugit Pelagian. dicens: *Sic loqueris, quasi ego hoc ex persona generis humani accipiam, & non ex persona peccatorum.* Sed instat Hieronymus. *Et quis tibi hoc concedit, vt ex persona peccatoris loquatur Apostolus? Si enim in persona peccatoris loquitur, debebat dicere: Miser ego peccator, & non miser ego homo, &c.* Et infra post quatuor columnas, cum in eadem causa eundem Apostolum allegasset ad Galat. quinto dicentem. *Caro concupiscit aduersus spiritum, spiritus aduersus carnem, hæc enim sibi inuicem aduersantur, vt non quæcunque vultis, illa faciatis.* Quamuis in rigore verborum non videatur Apostolus de se loqui, quia non dicit, *faciamus*, sed *faciatis*, nihilominus Hieronymus ex illis subinfert. *Ecce, Apostolus, omnesq; credentes, quod volunt, implere non possunt.* Ex illa vtique regula, quod verbum, *faciatis*, ad totum humanum genus refertur, & sub genere continetur species. Et similia habet in epist. ad Ctesiphont. in princ. & in fine, idem lib.1. contra Iouinian. non longe à fine, vbi allegando locum Rom.7. in eundem sensum illum exponit, & Apolog. contra Ruffin. in fine, de persona Pauli exponit verba Pauli: *Miser ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius* Et addit: *Corpus mortis appellat, quod vitiis, & mortis perturbationibus, ac morti subiacet, donec cum Christo resurgat.* Et sæpius in epistolis hæc verba quasi de persona Pauli dicta allegat. Et consonant interdum verba eiusdem Apostoli. 1. Corinth.4. *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum* & cap.9. *Castigo corpus meum, & in seruitutem redigo.* quæ verba sic ponderat idem Hierony. epist.22.

13. Denique alii Patres frequenter hoc exemplo Apostoli vtuntur, vt probent, neminem posse in hac vita plene concupiscentiam domare, ita vt non insurgat, licet possit illam vincere cum Dei gratia. Nam si

Margin notes (left, partly cut off): ...nerariu ad plu- ... hoc priui ... extern- ... proba ... / Tertio 2. ... on est pos- ... ilis secun ... s modus ... rendi fo- ... ite. ... robatur 1. ... ctoritate ... gatiua. ... ostensiue ... Scriptu- ... 1.

Margin notes (right): 11. / 2. ex Patribus.

vas electionis hoc non potuit, vt ipse fassus est, quomodo nos poterimus? Ita ex hoc loco argumentantur Ambr. libr. 2. de Abraham capit. 6. Gregor. in Iob frequenter, libr. 6. capit. 16. alias 22. *Quis adhuc in hac corruptibili carne subsistens, has terræ bestias* (id est carnis incentiua) *plene edomat, cum ille ad tertium cœlum raptus egregius prædicator dicat: Video aliam legem, &c.* Idem habet in vltima responsione ad Augustinum Anglorum Episcopum, & aliis locis capite sequenti allegandis. Similia habet Bernard. libr. de Natur. & dignit. amor. diui. cap. 6. Clarius in serm. 6. Aduent. allegans eadem verba Pauli, addit. *Sciebat, non prius liberandum esse à pessima illa radice, quæ carni infixa est, à lege peccati quæ est in membris nostris, donec & ab ipso corpore solueretur.* Et in serm. 6. Quadrag. *Si reprimit* (inquit) *temperantia concupiscentiam, erit quidem vnio iam nonnulla, sed plena non erit. Hinc & Apostolus de se fatetur, &c.* Et infra. *Ex parte ergo cohæret, & ex parte dissidet, donec veniat, quod perfectum est.* Et sermo 81. in Cantic. circa finem ait. *Sanctorum vox ista est: scio, quia non est in me bonum.* Et post multa, quæ in hanc dicit sententiam, de Paulo dicit. *Et si fateatur seruire legi peccati carne hoc facit, non mente.* Atque eodem modo in libro de Grat. & liber. arb. versus finem de Paulo sentit, & loquitur. Denique Anselm. D. Thomas, & alii antiqui ita locum illum intellexerunt, & ex modernis docte Salmer. disp. 9. & 10. in illud cap. & Benedict. Pereir. disp. 21.

14. *1. corollarium.* Ex his ergo verbis Pauli cum sententiis Patrum illa exponentium colligimus, secundum ordinariam legem Dei genus humanum propter Adæ peccatum punientis, legem illam fomitis ita adhærere hominibus in carne mortali viuentibus, vt illa non sint omnino liberandi, donec ad statum immortalitatis transferantur: & consequenter perfectionem legis gratiæ non in hoc consistere, nec eo perducere, vt in hac vita prorsus tollatur concupiscentiæ fomes, sed in hoc, vt vincatur, & quotidie quantum fieri possit, minuatur. *Alterum corollarium.* Deinde colligimus, tam generalem esse hanc legem Dei, vt neminem sine reuelatione speciali ab ea liceat excipere, ita vt tam certa, vel probabilis sit exceptio, quam fuerit reuelatio, & non amplius. Hoc patet, quia Paulus generaliter de hominibus hic viuentibus legem illam promulgat ad Galat. 5. & in cap. 7. ad Roman. ita illam exaggerat, vt se etiam illi subiectum esse fateatur, vt Patres allegati intelligunt. In quibus aduertere oportet, nullum eorum dicere, Paulum de se tantum in particulari ibi loqui, tum quia nullus hoc explicuit, vel exclusiuam addidit, tum etiam quia non deseruiebat intentioni Apostoli, vt testimonia, & rationes in contrarium obiectæ conuincunt: sensus ergo illorum est, ita Paulum loqui in sua persona de homine lapso ad Christum conuerso, & iustificato, seu spirituali (sicut Augustin. loquitur) vt non quasi per metaphoram de se loquatur, sed cum omni proprietate, volens comprehendere se ipsum, sicut re vera comprehendit, cum dicit: *Quis me liberabit à corpore mortis huius, gratia Dei per Iesum Christum*, ita vt ex se vim, & firmam adhæsionem legis membrorum exaggeret, quandoquidem nec tota perfectio gratiæ sibi communicata illam omnino abolere potuerit. Hunc autem sensum tam ex proprietate illorum verborum, quam ex adiunctis antecedentibus, & consequentibus, quam etiam ex aliis locis eiusdem Pauli iidem Patres, præsertim Augustinus, & Hieronymus collegerunt.

15. *Alia vlterius loca S. Scripturæ Patres inducunt.* Primumque inducunt verba eiusdem Pauli. 1. Corinth. 4. *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum, qui autem iudicat me, Dominus est.* Nam si caruisset fomite, profecto satis certus esse posset non solum de iustitia sua, sed etiam de insigni, & singulari perfectione, & consequenter de singulis operibus iustificari posset, quia si fomite careret, nec de qualitate operis secundum se, nec de modo consensus, vel dissensus dubitare posset, omnis enim dubitatio, vel formido conscientiæ in huiusmodi actibus ex variis motibus, & cogitationibus à fomite prouenientibus nascitur. Deinde expendunt eiusdem Apostoli verba in eadem epistola capit. 9. *Castigo corpus meum, & in seruitutem redigo, ne forte cum aliis prædicauero, ipse reprobus efficiar.* Nam si fomite omnino caruisset, non indiguisset illa corporis castigatione, & mortificatione, saltem in eum finem, ne se in malum, & peccatum induceret. Hunc autem finem indicant verba illa: *Ne forte reprobus efficiar.* Tertio expendunt verba eiusdem Apostoli. 2. Corinthior. 12. *Ne magnitudo reuelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meæ, &c.* Nam, vt omittam, multos intelligere istum stimulum carnis ad motus fomitis pertinuisse, tamen quia id incertum est, magis expendo, indiguisse Paulum tribulatione, & afflictione, quæ illum in humilitate contineret, ne extolleretur: hæc autem necessitas non poterat oriri, nisi ex fomite, & corruptione naturæ, quæ nos ad elationem inclinat; ergo erat subditus his passionibus, qui remediis contra illas indigebat. Hæc fere ex Augustino dicto sermo. 5. de Verb. Apostoli, & Hieronym. 2. Dialog. contra Pelag. Qui in tertio addit verba Pauli ad Pontificem Actor. 23. *Percutiat te Deus paries dealbate*, existimans illa fuisse ex motu fomitis profecta, nimirum ex insurgente ira indeliberata, imo indicat, non caruisse aliqua culpa veniali. Oppositum vero sentiunt ibi Chrysostom. Oecumenius, & alii, & Augustinus li. 1. de Sermon. Domini in monte capit. 19. Sed hanc dirimere controuersiam nunc non est necessarium. Denique vti hic possumus argumento, quod in eodem Dialog. 3. & in 1. facit Hieronymus. Quod hactenus factum est, frustra dicitur aliquando esse futurum, non enim faciet Deus sanctiores viros in tempore futuro, quam hactenus fecit; vel saltem nemo id cum fundamento affirmare poterit, sed nullum poterit dari exemplum hominis, qui per opera sua, etiam ex gratia facta fomitem penitus extinxerit, ergo nec in futurum affirmari potest, quod autem neque factum est ab hominibus, nec fieri speratur, profecto impossibile censendum est hominum potestati secundum ordinarias vires gratiæ.

Vltimo addimus rationem à priori, nam duobus modis potest intelligi, hominem iustum bene vtendo gratia, posse industria, & diligentia sua ad hunc statum carentiæ fomitis peruenire, scilicet, per viam meriti, quia nimirum tale præmium promissum est in hac vita strenue pugnantibus, vel per viam efficientiæ, ad eum modum, quo passiones per actus mortificantur, neuter modus est probabilis, & alius cogitari non potest, ergo. Vltima pars minoris per se nota videtur. Altera vero pars quoad negationem prioris modi etiam videtur certissima. Primo ex omnibus dictis, quia si Paulus non meruit in hac vita tale præmium meritorium, quis audebit de aliquo alio id affirmare? Secundo quia Sancti allegati, præsertim Augustinus, & Hieronymus docent, & probant, iustos laborare in hac vita, vt pacem illam in futura habere mereantur, quia præmium illud ad statum huius vitæ non pertinet, & varia Scripturæ testimonia ad hoc ipsum persuadendum inducunt. Tertio neque ex natura rei debetur hoc præmium operibus, nec in uenitur promissum, aut ostendatur, vbi sit talis promissio. Quarto quia assignari non potest actus particularis, per quem homo illud donum mereatur, nec numerus actuum, aut multitudo, aut intensio, aut temporis duratio, nihil enim in his omnibus, nisi mere volūtarium dici potest. Vnde videmus sæpe viros in modo, & in diuturnitate operandi virtutem illustriores, maiores stimulos fomitis pati, alios vero remissiores, vel nouiores minus his motibus affligi, vel ex prouidentia diuina speciali, vel ex generali propter diuersitatem complexionum, ergo signum est, non modo extinctionem, verum etiam nec diminutionem 16. *Probatur tandem ratione à priori.*

tionem fomitis esse per se loquendo, præmium meritorum, quamuis actualis carentia talium motuum sæpe proueniat ex peculiari fauore Dei auertentis occasiones, quæ tales motus essent excitaturæ: quod longe diuersum est à carentia fomitis, & prætera neque datur ex certo aliquo merito, sed ex libera voluntate Dei, nec etiam datur pro omni tempore, nec pro omnibus actibus, vt ex dictis notum est, cuius prouidentiæ congruentes rationes, soluendo argumenta insinuabimus.

17. *Nec causatur efficienter abstrenue pugnante contra passiones.* Probatur denique altera pars de secundo modo efficientiæ, & inprimis probari potest, quia supernaturales actus per se non mortificant passiones, nec moderantur appetitum sentientem, neque per eos aliquis habitus acquiritur; ergo multo minus possunt, etiamsi perfectissimi sint, & longissimo tempore fiant, fomitem extinguere. Ad hoc tamen responderi potest, semper illos actus habere concomitantes, & quasi imperatos, seu ab illis excitatos naturales actus appetitus sentientis, qui paulatim affectionem appetitus moderatur. Sed contra hoc instamus, nam illi actus appetitus si per se, vel absque mutatione supernaturali fierent, vt fieri possunt ex speciali prouidentia Dei, ordinis naturalis, quantumuis multiplicarentur, & durarent, nunquam possent extinguere fomitem; ergo etiam si nunc excitentur medijs actibus fidei, & charitatis, vel aliarum virtutum infusarum, nunquam possunt vi sua illum effectum inducere, quia in se non necessario sunt meliores, aut efficaciores physice loquendo, quam si per rationem naturalem essent excitati. *Vniuersalis ratio.* Ratio autem à priori, & vniuersalis est, quia isti actus non diminuunt fomitem per subtractionem, vel remissionem inclinationis ipsius appetitus, sed per additionem bonorum habituum, vel diminutionem malorum; & ideo quantumuis multiplicentur actus, vel perficiantur habitus, semper sub illis manet appetitus cum sua integra inclinatione naturali, quæ substantialiter est fomes.

18. *Exercitatio fomitem nō extinguit.* Rursus non potest sola exercitatione (quæcunque, & quantacunque illa sit) fieri, vt nunquam occurrat obiectum excitans appetitum, antequam ratio possit aduertere, quia hoc non cadit sub humanam prouidentiam, nec potest homo, quantumuis sanctus, & perfectus semper, & pro omnibus momentis prouidere sibi obiecta excitantia, aut cauere, ne hæc, vel illa sibi occurrant, vt est per se notum. At occurrentibus obiectis, imaginatio, & appetitus naturaliter operantur, & humores etiam corporis, quæ illas potentias iuuant, naturaliter excitantur, neque potest hoc impediri propter præcedentem vsum virtutis; ergo non potest illo modo extingui fomes per modum efficientiæ per vsum virtutis. Atque simili discursu probauit D. Thom. 1.2.q.85.art.2. non posse voluntatem per multiplicationem actuum priuari facultate, & libertate operandi bonum, quia hæc facultas non minuitur in se per multiplicationem peccatorum, sed tantum ratione impedimenti superadditi: *A contrario fundatur.* idem etiam est è contrario de libertate, & facultate operandi malum, quia non potest totaliter absumi per bonorum operum multiplicationem: idem ergo cum proportione in appetitu conuincitur, quantum est ex virtute actiua, & inclinatione ipsius appetitus: ex parte vero applicationis obiecti, & occasionum excitantium motus concupiscentiæ, iræ, & similes, quod non sit in naturali hominis potestate, quantuncunque perfectus sit, si per fidem ambulat, & non per speciem, euidens est vel ipsa experientia, & quia non potest homo in hoc statu se sic ad primam cogitationem applicare, sed necesse est, vt aliunde incipiat excitatio, nec semper cogitare potest de diuinis, vt humanis, & sensibilibus non interdum præoccupetur, vt Hieronym. in dicto Dialog. ait. Et hinc etiam probauimus alibi, non posse fomitem extingui omnino per intrinseca sua principia sine speciali pro- *Dicta disp. 4 sect. 5. to. 2. in 3. p.*

uidentia Dei auertentis obiecta, aut non permittentis, vt phantasiam excitent, etiamsi adsint. Igitur sine extrinseco dono Dei intelligi nō potest, vt homo suis operibus, licet per gratiam factis fomitem in se penitus extinguat. Vnde verissima est sententia Ambrosij libr. de Fug. seculi, & Augustini 2. contra Iulian, citantis illum. *Frequenter contingit, vt quod studeas vitare, hoc cogites, quod cauere difficile est homini, exuere autem impossibile.* Et Prosper senten. 166. sumpta ex August. 15. de Ciuit. cap. 27. *Quamdiu vitijs repugnatur plena pax non est, quia & illa, quæ resistunt, periculoso debellantur prælio, & illa, quæ victa sunt, nondum securo triumphantur otio, sed adhuc solicito premuntur imperio.* De quo videri etiam potest idem Prosper. in lib. Epigrag. 93. & optimo.

Neque obstant motiua in contrarium adducta. 19. Nam in primo testimonio Augustini non est ita intelligenda pax illa hominis pacifici, de quo ibi loquitur, vt nullum omnino concupiscentiæ motum naturalem, & omnino non liberum permittat: hæc enim pax non acquiritur in hac vita, sed in futura expectatur: intelligenda ergo est de pace, quæ ex perfecta moderatione passionum insurgit, quæ pro huius vitæ capacitate perfecta dici potest, etiamsi interdum motus, vel defectus aliqui concupiscentiæ raro, & leuiter illam interpolent. *Diluuntur obiecta nu. 4. & tribus sequentibus Ad 1. ex August.* Sicut vere dicitur pacifica familia, ciuitas, vel prouincia, licet interdum leuis aliqua, & subitanea, ac cito transiens turbatio in ea inueniatur. Neque Augustinus 1. Retract. capit. decimo nono, sententiam illam reuera retractauit, sed modum loquendi moderatus est, in prædicto sensu sententiam explicando, sic enim ait: *Aug. sententiam non retractat, sed moderatur.* *Hoc quod dictum est, nullum esse motum aduersus rationem rebellem, recte accipi potest id nunc agentibus pacificis domando concupiscentias carnis, vt ad ipsam pacem plenissimam quandoque veniatur.* Et quod dixerat, hanc pacem fuisse in Apostolis completam, addit: *Sic accipiendum est, non vt in Apostolis hic viuentibus nullum carnis motum arbitremur spiritui repugnasse, sed hactenus hic ista posse compleri quatenus in Apostolis credimus esse completa illa mensura, scilicet perfectionis humanæ, quanta in hac vita potest esse perfectio.* Et postea hunc sensum ex tenore priorum verborum colligit; non fuit ergo illa retractatio propria, sed declaratio, & ideo Ecclesia non dubitauit, illam sententiam Augustini in diuino officio ponere, quia supponit intelligendam esse in sensu, quo ab eodem declarata est, id est, de pace, quæ morali quodam modo anxietatem, & contentiosum bellum concupiscentiæ excludat, non speculatiuam (vt sic dicam) pacem, quæ nullum omnino motum fomitis permittat, hæc enim pro statu huius vitæ fictitia, & præsumptuosa est, non vera.

Ad secundum satis, vt credo, responsum est, ostendendo verum sensum Pauli, iuxta communem sententiam Patrum. 20. *Ad 2. ex S. Pauli verbis satisfit.* Vnde altera expositio, quæ ibi confirmatur, si hanc excludat, admittenda non est; Patres autem, qui pro illa ibi allegantur, licet obiter videantur illi fauere, in alijs locis, vbi rem ex professo tractarunt, satis mentem suam declararunt. Et in illis etiam locis non dicunt, Paulum non comprehendere se in illis sententijs, quas in sua persona ibi profert, sed dicunt, non de se singulariter loqui, sed in se ostendere, quod commune est alijs. Nec aliud probant coniecturæ ex contextu, vel ratione ibi inductæ. Addo etiam, quod licet Paulus ibi in toto capite loqueretur de homine sub lege constituto, nullum positiuum argumentum ex illo capite sumi posse ad probandum, posse in lege gratiæ fomitem omnino extingui, sed ad summum posset inferri ex illo contextu, non cogi nos ad dicendum, Paulum in sua persona, & statu contradictionem fomitis sensisse. Hinc autem nihil contra veritatem colligitur, tum quia saltem inde non constat, Paulum se ipsum excludere ab illis regulis, tum quia alijs locis contrarium satis indicat, tum denique quia multis alijs modis hæc veritas conuincitur.

21. *Ad 3.* Ad tertium respondetur, potuisse quidem Christum nobis obtinere suis meritis donum singulare, quo priuaremur fomite etiam in baptismo, vel post aliquam virtutis exercitationem, noluisse tamen suum meritum ad hoc applicare, vel offerre. Primo quia ita oportet ad illustriores victorias iustorum, nam vt Paulo responsum est, *Virtus in infirmitate perficitur*, & quamdiu hæc vita durat, semper potest magis perfici. Vnde sicut Concilium dixit, relinqui concupiscentiam ad agonem, ita de quolibet tempore, & statu perfectionis huius vitæ dici potest. Secundo quia non poterat fomes extingui per efficaciam operum etiam supernaturalium, vt ostensum est: dare autem illud donum per extrinsecam gratiam, non expediebat, quia si daretur omnibus iustificatis, esset euidens effectus sensibilis efficaciæ supernaturalis baptismi, qui multũ repugnaret obscuritati, & merito fidei. Si autem nõ omnibus, sed quibusdam perfectioribus daretur, esset etiam quasi continuum, & visibile miraculum, quod homo in se posset experiri, & quasi sensibile testimonium suæ iustitiæ, & perfectionis, quod hominibus in hac vita non expedit, saltem secundum ordinariam Dei legem. Tertio, quia fomes non habet rationem culpæ, sed pœnæ, & ad perfectionem redemptionis Christi non pertinuit omnes pœnas huius vitæ auferre, & ideo nec mortem, nec corporis corruptibilis pondus, quod aggrauat animam, & mentem deprimit, abstulit. Quapropter frustra confingitur differentia ibi assignata inter vetus, & nouum testamentum, quæ nec in ratione, nec in Scriptura habet fundamentum. Nec loca quæ ibi allegantur, in illo sensu à Patribus, vel expositoribus intelliguntur, quos nunc allegare, aut loca morosius expendere, non iudico necessarium, quia res ipsa & clara, & satis vulgaris est.

CAPVT VIII.

Tractatur secundus modus perfectionis gratiæ ex propositis c. 7. num. 2.

Vtrum homo possit in tota vita non peccare venialiter per gratiam, quæ secundum ordinariam legem à Deo statutam hominibus communicatur?

1. *1. suppositio non agi hoc loco de vitatione peccatorum ex viribus naturæ, etiam in homine iustificato.* SVppono primo, non esse quæstionem de potestate non peccandi venialiter per solas vires liberi arbitrij, vt putarunt Pelagiani, ita enim error ille refertur ab Augustino epist. 92. 94. & 95. & in eodem sensu refellitur ibi, & alijs locis; & ab Hieronymo locis infra citandis. Sed in eo sensu illum errorem iam satis cõfutauimus. Ostendimus enim nec peccata mortalia collectiue sumpta posse hominem illo modo vitare, quomodo ergo poterit omnia venialia collectiue vitare? quod necessarium est, vt per longum tempus venialiter non peccet. Hoc autem intelligimus cum proportione de homine non tantum peccatore, vel in nuda natura spectato, sed etiam de iam iustificato extra statum integræ naturæ. Nam ille etiam non potest vitare omnia peccata mortalia per solas vires liberi arbitrij, si speciali auxilio gratiæ destituatur, & ita etiam constat à fortiori, non posse vitare omnia venialia, quantumcunque in habituali gratia perfectus sit, si postea destitutus gratiæ auxilijs per solas vires liberi arbitrij operari relinquatur. Nam illatio, & proportio euidens est, & res ipsa euidentius ex dicendis constabit. Interim tamen aduerto, inter *Error Durandi, negantis prædictam suppositionem de peccatis plena libertate commissis.* scholasticos Durandum in 2. dist. 28. quæst. 3. num. 8. & sequentibus, distinctionem in hoc facere inter peccata venialia, quæ deliberate committuntur, ab illis, quæ fiunt ex surreptione, & de prioribus concedere, posse per longum tempus cum effectu vitari omnia per solum liberum arbitrium non solum ab homine iusto, sed etiam à peccatore. Errauit tamen cõsequenter, quia id etiam peccatis mortalibus concessit, quod etiam falsum omnino est. An vero per gratiam vel fieri possit, vel interdum fiat? postea videbimus.

Secundo supponimus, vt certum contra Lutheranos, posse hominem iustum cum auxilio gratiæ vitare quælibet peccata venialia sigillatim, seu diuisim 2. sumpta. Lutherani enim, & alij nouatores è contrario negant, posse hominem lapsum in vita præsenti aliquod peccatum veniale vitare; imo neq; aliquem actum facere, qui peccaminosus non sit, vel mortaliter, vt aliqui eorum exaggerant, præsertim qui inter peccatum veniale, & mortale ex natura eorum nihil distinguunt, vel saltem venialiter, quia existimant omnes motus concupiscentiæ etiam inuoluntarios esse venialia peccata. Sed ille error toti Scripturæ, & rationi contrarius est, vt patebit, & ideo in Concilio Tridentino sess. 5. cap. 5. & sess. 6. cap. 11. & can. 25. merito damnatur, & in libr. 10. aliquid de illo dicemus. Nunc vero addimus non solum in vno, vel alio opere posse hominem iustum cum ordinarijs gratiæ auxilijs euitare culpam venialem, sed etiam in quolibet diuisim, seu sigillatim sumpto. Et ratio generalis est, quia si saltem hoc modo non possent singula vitari, neque singula essent peccata, quia non libere, sed necessario committerentur, sicut de mortalibus dictum est, nam seruata proportione eadem est ratio de venialibus. Dico autem, *seruata proportione* quia distinguere oportet illa duo genera peccatorũ venialium, quæ cum perfecta deliberatione cõmittuntur, vt contingit in his, quæ vel ex suo genere, vel ex leuitate materiæ venialia sunt: vel quæ fiunt ex surreptione cum imperfecta deliberatione, qui modus contingere potest non solum in leuibus materijs sed etiam in grauibus, vt ex prima secundæ suppono. In priori ergo modo venialiter peccandi eadem potestas ad non peccandum in vnoquoque indiuiduo per se spectato requiritur, quæ in peccatis mortalibus necessaria est, quia illa non est necessaria propter rei grauitatem, sed propter deliberationem: in his autem venialibus peccatis eadem deliberatio interuenit, vt supponitur; ergo eadem potestas ad vtrumlibet necessaria est. In alio vero modo venialiter peccandi per surreptionem quædam moralis necessitas interuenit ex defectu deliberationis, & ideo ex alia parte non relinquitur tam plena potestas moralis ad vitandum peccatum: nam hac ratione excusatur à mortali culpa, etiamsi materia sit grauis: nihilominus tamen aliqua potestas necessaria est, quæ ad aliqualem libertatem satis sit. Et in hoc distinguũt motus primoprimos concupiscentiæ à motibus (vt vocant) secundo primis, quod in illis est absoluta necessitas, quia omnem præueniunt libertatem, & potestatem voluntatis ad cauendum tales motus, & ideo in illis nulla est culpa: alij vero subduntur absolute potestati voluntatis, licet imperfecte, & ideo potest in eis esse culpa, licet non maior, quam venialis. Loquendo ergo de singulis actibus, & de omnibus diuisim, non potest de potestate dubitari, vt recte tradit D. Thomas 1. 2. qu. 74. art. 3. ad 2. & est communis doctrina.

2. suppositio cum ordinarijs auxilijs gratiæ singula venialia posse vitari.

Vide Bellarm. lib. 4. de Iustific. c. 15.

Duplex modus peccandi venialiter.

Tertio suppono, vt certũ, esse possibile homini per 3. donum gratiæ vitare perseueranter, & collectiue omnia peccata venialia per longum tempus, vel etiam per totam vitam diuturnam. Hoc supponunt Augustinus, Hieronymus, & omnes sancti Patres infra citandi, estque certa fide tuendum: nam ita credit Ecclesia concessum esse sanctissimæ Virgini, vt tradit Concilium Trid. sess. 6. can. 23. Posset autem quis dicere, hoc quidem concedi posse homini lapso, si fomes eius extinguatur, vel saltem ligetur, sicut beatissimæ Virgini concessum est: & hoc tantum esse de fide definitum. Quia Concilium solum dicit, *Posse hominem iustum vitare omnia peccata venialia per totam vitam ex speciali Dei priuilegio, quemadmodum de beatissima Virgine tenet Ecclesia.* Ergo solum est certum, posse hoc priuilegium concedi eo modo, quo concessum est Virgini,

3. suppositio cum auxilijs specialibus posse vitari omnia venialia collectiue, & per totam vitam.

gini, vtique per ablationem fomitis. At vero nihilominus contendere quis potest, non posse fieri, vt homo lapsus maneat sub fomite, & omnia venialia peccata, etiam ex surreptione perseueranter euitet. Et potest hæc sententia fundari in D. Thoma 3. p. qu. 41. articulo 1. vbi sentit, necessarium fuisse carere Christum omni fomitis titillatione, quia alias veniale peccatum in illo esse potuisset. Sed licet isto modo non tam clare contradicatur Concilio, nihilominus omnino falsum, & erroneum esse censeo, tum quia Concilium, & alij Patres indifferenter, & sine limitatione loquuntur, & vane, ac sine fundamento illo modo limitarentur: tum maxime quia res ipsa est euidentissima, suppositis duobus principijs, vno de fide certo, alio euidente per experientiam, & rationem.

Reijcitur error.

4\. Principium de fide certum est, motum concupiscentiæ primo primum sine aliquali assensione liberæ voluntatis, nullum esse peccatum, ita enim definitur in Concilio Tridentino sess. 5. cap. 5. ex Paulo ad Romanos 8. dicente: *Nihil damnationis est in Christo Iesu his, qui non secundum carnem ambulant*, ambulare enim secundum carnem, est concupiscentiæ inordinatæ aliquo modo consentire. Et ideo optime colligit Concilium, *Concupiscentiam non consentientibus sed viriliter per Christi Iesu gratiam repugnantibus nocere non valere.* Ac proinde nec peccatum veniale esse posse, quia peccatum veniale non parum nocet, & aliquid damnationis est, licet non æternæ. Atque hinc stabilitur aliud principium, scilicet, posse iustum interdum pati motus concupiscentiæ, priusquam possit illos vllo modo præcauere. Hoc enim euidēter supponitur à Concilio, & à Paulo in locis citatis. Et clarius in toto cap. 7. ad Rom. præsertim sub finem, quando loquitur de homine iustificato, de quo patiente motum concupiscentiæ esse dicitur *Non ego operor illud sed quod habitat in me peccatum.* Et clarius in vltimis verbis totius capitis. *Igitur ego ipse mente seruio legi Dei, carne autem legi peccati* Idem supponunt omnes Patres allegati capite præcedenti, & præsertim Augustinus 3. contra Iulianum, cap. 3. & 15. inducens ad hoc verba Iacobi: *Concupiscentia, cum conceperit parit peccatum.* Et illud Eccles. 18. *Post concupiscentias tuas ne eas.* Denique experientia id ostendit, & ratio conuincit, quia cognitio hominis incipit à sensu, qui proxime excitat appetitum sensitiuum quo fomes residet: obiecta autem sensibilia nobis incautis sæpissime occurrunt, priusquam aduertere valeamus: occurrentia autem subiecta possunt excitare motus fomitis, vt per se notum est: ergo duplici ratione possunt hi motus nobis inuitis insurgere: vna est, quia sæpe vitare non possumus, quin obiecta occurrant; alia est, quia præsentato obiecto, naturali quadem necessitate mouet, & eadem fere necessitate oriri solet motus fomitis, ita vt etiam postquam excitatus est, non sit in potestate hominis illud auferre.

De fide est motum concupiscentiæ omnino indeliberatũ non esse peccatum.

Prædictum motum indeliberatũ pati, potest etiam iustus.

5\. His ergo duobus principijs positis euidenter concluditur, posse hominem pati motum fomitis sine vlla culpa, non minus vigilando, quam dormiendo, si in vigilia etiam nullo modo consentiat, vt egregie docuit Augustinus libr. 1. de Ciuitate cap. 25. & 12. de Trinit. cap. 7. & alijs locis infra citandis, & Gregor. in respons. vlt. ad Augustin. Angliæ Episcopum, & lib. 6. in Reg. capit. 2. ad finem. Et hinc vlterius colligimus, quod intendimus, posse hominem, etiam subiectum fomiti per gratiam ita strenue pugnare, vt nunquam venialiter peccet, seu à fomite vincatur, quia gratia Dei efficacior est, quam fomes cum omnibus motib. suis, & quam omnes peccandi occasiones; ergo contra efficaciam, & dignitatem diuinæ gratiæ est, dicere, per illam non posse conferri homini lapso, & fomiti subiecto, vt nunquam ratione illius vel leuiter delinquat. Explicatur præterea, quia gratia potest conferre semel homini, vt fomiti integre resistat, & & postea si necessarium fuerit, poterit maiores vires

1. Corollarium. Nullus illũ patiendo motum pec. cat in vigilia, vel somno si nullatenus consentiat.

2. Corollarium. Hinc intentum posse per gratiam fomitem, etiam non extinctum semper vinci.

præbere, vt iterum resistat, & ita discurrendo per singulas occasiones potest semper augere vires, & interdum vim tentationis minuere vel occasionem peccandi auferre, vel quoties offertur motus concupiscentiæ, excitare mentem congrue ad resistendum illi; ergo poterit etiam ab omni prorsus veniali lapsu quouis tempore talem hominem præseruare. Hoc enim argumentum, quod non est efficax in libero arbitrio hominis, quando in illo sit, in diuina gratia euidentissime concludit, quia liberum arbitrium hominis est fragile, & pendet à ratione imperfecta, & à corpore fragili, & mutabili, & ab infinitis occasionibus externis, quę multipliciter variantur, & ideo non potest suis viribus esse constans. At vero diuina gratia est de se efficacissima, & perfectissima, & quicquid semel operatur, est semper æque potens ad operandum, & excitandum, præueniendum, & adiuuandũ, sicut in quacunque occasione oportuerit, & ideo non minus potest victoriam omnium prętare, quam singulorum. Denique hoc totum includunt verba illa Pauli: *Quis me liberabit à corpore mortis huius? gratia Dei per Iesum Christũ:* non enim loquitur de tali liberatione à corpore, vt eius fomes non sentiatur, sed quæ illo non obstante ab omni culpa immunem conseruet. Non est ergo dubium, quin aliqua Christi gratia possit hanc victoriam præstare. Difficultas vero est, an ea, quæ nunc datur iustis, & offertur præsertim in legegratiæ, talis sit, vt cum illa possit homo vitare omnia peccata venialia per totam vitam? Potestque tractari quæstio de potestate, & de effectu, quia vero sunt quæstiones connexæ, simul de illis dicemus.

Quæstionis præsentis difficultas. De qua gratia præcedens corollarium intelligatur.

6\. Pars ergo affirmans suaderi potest ex illis Scripturæ locis, quibus ab omni peccato abstinere, & immaculatos, ac puros esse præcipimur, aut qui tales sunt, laudantur, & commendantur, nam exhortatio potestatem, & laus etiam effectum supponit. Huiusmodi est illud: *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini.* Psalm. 118. & Psalm. 14. *Domine quis habitabit,* &c. *Qui ingreditur sine macula & operatur iustitiam.* Item illud: *Perfecti estote in conspectu Domini Dei vestri.* Deuter. 18. item illud: *Estote perfecti, sicut & Pater vester perfectus est* Matth. 5. & illud 1. Ioan. 3. *Omnis qui natus est ex Deo, non peccat, sed generatio Dei conseruat eum, & malignus non tangit eum,* & quod Genes. decimo sexto, & 17. Abrahæ dixit Deus: *Ambula coram me, & esto perfectus.* & Luc. ca. 1. dicitur de Zacharia, & Elisabeth, quod *erant iusti ambo ante Deum, incedentes in omnibus mandatis, & iustificationibus eius sine querela* Denique ad Ephes. 5. de Christo dicit Paulus: *Dilexit Ecclesiam, & tradidit semetipsum pro ea, vt exhiberet eam non habentem maculam, neque rugam, neq; aliquid huiusmodi, sed vt in sancta, & immaculata, &c.* Ergo per Christi gratiā potest hoc impleri in sua Ecclesia, saltem quoad aliqua præcipua membra eius.

De gratia auxilijs ordinarijs intelligi suadetur. 1. ex Script.

7\. Secundum argumentum sumitur ab oratione: petimus enim à Deo auxilium ad omnia peccata semper, & sine exceptione, vel diminutione vitanda: non potest autem peti à Deo per Christum, nisi quod eius gratia facere possumus, alias impossibile esset, talem orationem vere, & ex animo, & cum fiducia facere; ergo. Maior patet ex oratione Dominica: *Et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos à malo.* Item ex oratione Pauli 2. Corinthio. 13. *Oramus autem Deum, vt nihil mali faciatis.* Et Ecclesia in Prima, orat quotidie, *vt in hac die ad nullum declinemus peccatum.* In qua oratione supponit, posse nos id quotidie impetrare, ac subinde posse hoc modo per totum vitæ tempus ad nullum peccatum declinare. Item in publicis Litanijs orat: *Ab omni peccato, libera nos Domine*; non loquitur autem de solis peccatis mortalibus, sed etiam de venialibus, tum quia est distributio absoluta, & vniuersalis; sæpiusque repetita, tum etjam quia in quodam Hymno feriæ quintæ specialiter postulat: *Nihil loquamur subdolum, voluamus obscurum nihil, sic tota decurrat dies, nec lingua mendax, nec manus, oculi nec peccent lubrici,*

2. ab Oratione.

lubrici nec noxa corpus inquinet. Quib. verbis potissima genera peccatorum venialium comprehenduntur.

8. Tertio principaliter argumentor auctoritate Patrum: nam licet sæpius doceant contra Pelagium, nō posse hominem suis viribus sine peccato veniali viuere, nihilominus vel sentiunt, vel nobis dant facultatem sentiendi per auxilium gratiæ & posse fieri, & à multis factum esse. Probatur primo ex Gelasio 1. in disput. contra Pelag. quæ habetur tomo 1. epist. Pontif. post epist. 5. eiusdem Gelasij, vbi postquam docuit immunitatem à peccato non posse haberi possibilitate naturæ, subdit: *Sin vero quisquam nō possibilitate facultatis humanæ, sed per diuinam gratiam hoc asserat in hac vita quibuslibet sanctis posse conferri, bene quidem facit (nam Dei dono cuncta possibilia sunt) talia confidenter opinari, & sperare fideliter.* Vnde sentit, non tantum esse hoc possibile per potentiam absolutam, vel per gratiam singularissimam, quæ nemini, vel paucissimis concedatur, sed per donum, quod & quibuslibet sanctis offerri soleat, & cum fide confidenter peti possit. Et deinde subdit: *Sed vtrum aliqui tales extiterint qui vsquam ad hanc perfectionem vitæ præsentis accederent, sicut nusquam euidenter astruitur, sic nos facile firmare, vel infirmare non conuenit.* Per quæ verba non prohibet sentire, vel affirmare, hoc donum aliquibus concedi, licet moderationem in hoc consulat, non tantum in affirmando, sed etiam in negando. Præterea D. Augustinus, qui pro contraria sententia solet vehementius pugnare, in libr. 2. de Peccat. origin. capit. 11. refert Pelagium, cum in Concilio Palestino illi esset obiectum, quod diceret, posse hominem esse sine peccato, ipsum respondisse, *cum Dei adiutorio, & gratia posse esse sine peccato*, & Concilium iudicasse, Pelagium recte respondisse. De quo Concilij iudicio Augustinus nihil ibi refert: vnde tacendo, idem confiteri videtur. Idem vero Augustinus in lib. de Gestis illius Concilij, quem in initio huius operis edidimus, idem responsum Pelagij, & iudicium Concilij in capit. 7. pertractans, solum redarguit Pelagium, quod subdole sub nomine adiutorij legem, & sub nomine gratiæ arbitrij libertatem, vel quid simile intellexerit, & Patres illius Concilij excusat, quod Pelagij responsum acceptauerint, eo quod syncere illum de vera gratia loqui existimauerint. Vnde colligimus, etiam ipsum Augustinum approbare propositionem illam de vero gratiæ adiutorio intellectam: Potest homo cum adiutorio gratiæ esse anamartithon, id est, sine peccato. Refertur præterea ibi cap. 6. addidisse Pelagium in Responsione sua. *Non autem diximus, quod inueniatur aliquis ab infantia vsque ad senectam, qui nusquam peccauerit, sed quod a peccatis conuersus proprio labore, & Dei gratia possit esse sine peccato*, in quo etiam illum vel mendacij, vel obliuionis redarguit in capite 7. *Quia in quodam libro suo apertissime dixit, Abel iustum nunquam omnino peccasse.* Præterea idem Augustinus epist. 95. refert, quosdam sensisse, aliquos per Christi gratiam post conuersionem, sine peccato viuere, & nón hoc damnat, sed ad summum dicit esse errorem humanum tolerabilem, quo quis elaboranda, & optanda affirmat, etiam si quod affirmat, non possit ostendere. Et libro secundo de Peccator. merit. cap. 6. *Qui dicunt* (ait) *esse posse hominem in hac vita sine peccato non est eis continuo incauta temeritate obsistendum. Si enim esse posse negauerimus, & hominis libero arbitrio qui hoc volendo appetit, & Dei virtuti, ac misericordiæ, qui hoc aliquando efficit, derogabimus.* Et in epistol. 89. qu. 1. in fine dicit, tolerandum esse, qui hanc immunitatem alicui per Christi gratiam concesserit. Idem sentit in lib. de Natur. & grat. cap. 42. 60. vsque ad 69. & alijs infra citandis. Quæ omnia pro his, quæ dicemus, notanda sunt.

3. ex Patribus.

9. Quarto addere possumus vulgare testimonium Augustini Luc. 1. vbi ex verbis illis: *Erant autem ambo iusti incedentes in iustificationibus Domini sine querela*, impugnat eos, *qui sine peccatis frequentius homines putant esse non posse*, & distinctione vtitur, nam si intelligant neminem esse, qui nunquam peccauerit, verum est: si vero dicant neminem post perfectam conuersionem posse in posterum ab omni abstinere peccato, *Non possum* (inquit) *in eorum venire sententiam.* Et videtur etiam de venialibus loqui, tum quia de his loquebantur auctores, à quorum sententia recedit: tum quia absolute, & sine restrictione omnia negat, tum quia allegat illud ad Ephes. 5. *Non habentem maculam, neque rugam.* Et sine dubio Augustinus cum alijs quatuor Episcopis in epist. 95. ad Innocent. circa finem, ita hunc locum Ambrosij intellexit, nam licet Ambrosium nō nominet, apertissime de illo loquitur, & licet sententiam non damnet, illam Pontifici considerandam proponit. Denique adduntur coniecturæ. Prima sumitur ex fine redemptionis Christi, venit enim, vt dissoluat opera diaboli, & vt excludat peccatum, & vt iota vnum, aut vnus apex à lege Domini non prætereat; id est, vt sine vlla vel minima transgressione perficiatur, vt exponit Chrysostomus Matthæi 5. & Ambros. serm. 1. in Psal. 118. vers. 4. ergo gratia Christi danda est in ea sufficientia, & efficacia, vt illum effectum in aliquibus, vel in multis etiam consequatur. Secunda sumitur ex inductione quadam. Quæ enim sunt peccata venialia, quæ à sanctis, & perfectis viris non omnino vitantur? aut enim sunt externa verborum, & operum, & hæc nimis crassa sunt, quæ à viris religiosis, etiam non nimium perfectis vitantur, vt etiam Augustin. fatetur libr. de Sancta Virgin. cap. 53. aut sunt interna, & hæc vix interius concipiuntur, quin exterius se prodant: cum ergo Apostoli, v.g. nullum externum signum peccati dederint, nec in eorum dictis, vel scriptis, vel historijs legatur, quid prohibet credere, quod per gratiam Dei à die Pentecostes nihil omnino peccauerint. Nam quod Petrus, vel Paulus de peccato argui solent propter factum, quod ipse Paulus narrat ad Galat. 2. sine vtriusque peccato, etiam leui, facile defenditur, vt in libr. 12. de Legibus videri potest. Tertia sumi potest ex illo principio iuris, quod qui non probatur malus, præsumitur bonus; nullo autem sufficienti testimonino, vel argumento totum genus humanum per Christum redemptum, ita probatur malum, vt nulla eius persona fomiti subiecta illum plene vicerit, & sine vllo peccato legem Dei perfecte custodierit, etiam per diuinæ gratiæ auxilium; ergo non est facile hoc iudicandum. Maxime cum nos moneat August. quod in his rebus, quæ nostram scientiam superant, & salua fide possunt varias admittere sententias, non est facile sententia præcipitanda.

4. ex vulgari alio Augustini testimonio.

His non obstantibus statuenda inprimis est regula fidei. *Neminem in tota vita mortali posse peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei priuilegio.* Illam enim eisdem verbis tradit Concilium Tridentinum sess. 6. canon. 23. Itaque sub his verbis nullus catholicus potest de hac veritate dubitare. Sed vt res intelligatur, & tollatur occasio eludendi doctrinam Concilij, explicare oportet primo, quid Concilium intellexerit nomine *specialis priuilegij*, vel cur illud sic appellauerit? Secundo de qua impotentia loquatur, cum dicit, hominem non posse vitare omnia peccata sine tali priuilegio, an de physica, vel morali? Circa primum ratio dubitandi est, quia ad vitandum cum effectu omnia peccata venialia per totam vitam, sufficit auxilium congruum datum à Deo in omnibus temporibus, & totius vitæ momentis, ac occasionibus, in quibus necessarium esse possit tale auxilium ad vitandum peccatum: nam si omnia talia auxilia congrua sint, infallibiliter effectum habebūt. At vero dare auxilia congrua, etiam maiora, & frequentiora, quam debeantur, vel communiter dari soleant, non potest dici speciale priuilegium; ergo sine speciali priuilegio per auxilium speciale poterunt iusti vitare omnia peccata per totam vitam. Minor probatur primo, quia alias non posset iustus perseuerare in gratia sine speciali priuilegio, quia non potest perse-

perseuerare sine specialibus auxilijs congruis, & certa, & speciali successione datis, nam hoc ipsum sufficit formaliter ad cauenda venialia, licet materialiter (vt ita dicam) alia sint, vel maiora auxilia. Et ratio à priori est, quia priuilegium propriè est contra legem, nulla est autem à Deo lata lex, vt omnes homines aliquando peccent, vel eis non dentur auxilia efficacia ad nunquam peccandum. Quo argumẽto conuictus Vega lib. 14. in Triden. c. vlt. dicit, vocasse Concilium priuilegium, speciale auxilium, quod raro datur; quamuis non sit exceptio ab aliqua generali lege. Sed, vt opinor, non satis explicat mentem Concilij.

11. *Triplex est auxilium speciale pro regula illa Concilij explicanda.* Vt ergo illam declaremus, aduerto triplex esse posse speciale auxilium, vel donum gratiæ: vnum dici potest secũdum legem, aliud supra legem, & tertium contra legem. Exemplum primi est in dono perseuerantiæ, nam illud speciale est, datur autem secundum legem ordinariam. Nam quia necessarium est, vt aliqui homines cum effectu seruentur, ideo ad ordinariam legem pertinet, vt detur viatoribus perseuerãtiæ donum, vnde generatim sumptum dici potest ex decentia prudentissimæ prouidentiæ diuinæ, quamuis dari huic potius, quam illi, sit ex libera electione Dei. Et ad hoc membrum pertinent multa alia specialia auxilia, quæ secundum ordinariam prouidentiam Deus confert hominibus. Exemplum secundi esse potest confirmatio in gratia, quatenus aliquid addit vltra donum perseuerantiæ. Nam tale donum nec pertinet ad ordinariam prouidentiam gratiæ, nec etiam est contra aliquam generalem legem, & ideo rectè dicitur esse supra legem. Et ad hoc membrum pertinent omnes fauores gratiæ, qui nõ solum sunt speciales, sed etiam extraordinarij, quamuis non sint contra vllam legem, & possunt non immerito vocari priuilegia, quamuis non in omni rigore, & talia priuilegia frequentiora esse solent. Exemplũ tertij esse potest conceptio absq; peccato originali, nam illa non solum est supra, sed etiam contra legem. Immo idem suo modo inuenitur in sanctificatione in vtero, idem existimo de ablatione fomitis in hac vita, præsertim in toto tempore, & in omni materia, vt dixi. Et hoc est rigorosum priuilegium, cuius est in aliquo derogare legi. Soletque tale priuilegium in ordine gratiæ esse vel singulare, vel rarum, & in hoc sensu dicitur speciale.

12. *1. Assertio. Sensus Concil. Trident. est de tertij ordinis auxilijs.* Dico ergo priuilegium vitandi omnia peccata venialia tam deliberata, quam surreptitia per totam vitam, pertinere ad hunc tertium ordinem, & in hoc sensu loquutum esse Concilium. Quia, vt videbimus, generales regulæ Scripturæ sunt, neminem in hac vita viuere sine peccato, & ideo tale priuilegium est exceptio à regula, & hoc modo dicitur esse contra legem. Nec oportet, vt lex Dei non sit, quod homo aliquando peccet, sed sufficit, vt lex Dei sit in omnibus id permittere, vel quod sit lex Dei, vt homo recipiat gratiam in tali mensura secundum statutam prouidentiam, ex qua sequitur, vt interdum ex fragilitate singuli labantur, saltem venialiter. Quod potuit à Deo iuste fieri vel in culpam originalis peccati, vel ad custodiam humilitatis iustorum, vel ad ostensionem gratiæ, & iustitiæ suæ. Et in hoc genere specialissimum priuilegium est, quod pro tota vita, & in omni materia conceditur. Possunt vero dari minora quidem, licet etiam specialia auxilia ad vitanda peccata venialia, vel in vna materia, vel ea tãtum, quæ deliberata sunt, vel saltem pro aliquo tempore vitæ, & talia auxilia ad secundum ordinem specialis priuilegij pertinebunt, quia licet magna, & rara sint, contra nullam ordinariam legem esse videntur. Et hæc declaratio ex sequentibus magis confirmabitur.

13. *Altera difficultas Tridentini proponitur.* Nam tunc oritur alia difficultas tacta, cur scilicet, dixerit Concilium, non posse hominem sine dicto speciali priuilegio omnia peccata vitare, quia aliud est non facere, aliud non posse; licet autem illud priuilegium sit necessarium, vt homo euitet peccata, nõ tamen, vt possit illa vitare. Probatur prior pars assumpta, quia auxilium congruum non est necessariũ, vt homo possit amare Deum, v. g. nam sufficiens auxilium satis est, & nihilominus est necessarium, vt homo Deum amet, & ex dictis supra de auxilio sufficienti, & efficaci, compertum est. Vnde facile probatur altera pars, quia negari non potest, quin omnes homines iusti habeant sufficiens auxiliũ ad vitanda omnia venialia peccata, aliàs non peccarent illa nõ vitando; ergo per illud auxilium simpliciter possunt vitare omnia illa peccata, & sine peccato veniali viuere: ergo sine speciali priuilegio id possunt, quia illud auxilium sufficiens tantum, non est speciale priuilegium, quanquam ad vitandum illa cum effectu sit necessarium illud priuilegium. Et confirmatur à simili, quia omnis homo iustus potest perseuerare in gratia, si velit, quia ad hoc sufficiens auxilium habet, & satis est, vt idem Concilium c. 11. & 13. plane docet, & nihilominus ad perseuerandum cum effectu, speciale donum necessarium est, vt idem Concil. can. 16. supponit. Cur ergo de potestate ad vitanda peccata venialia aliter loquetur Concilium? In hoc puncto multum laborat Vega in dicto lib. 14. à cap. 17. vsque ad finem. Nam ipse in cap. 21. multis argumentis contendit probare, posse iustos cum Dei gratia vitare omnia peccata venialia per totam vitam, non tantum singula, seu diuisiue, sed etiam collectiue: intelligit autem per gratiam, communem, sine speciali priuilegio, alias frustra laboraret, & falso posse illud per gratiam esse tantum physicum, & non morale diceret, quia per gratiam includentem speciale priuilegium non solum physice, sed etiam moraliter potest iustus vitare omnia peccata. Denique propterea timuit, ne ille modus loquendi Concilio contrarius videretur, & ideo in cap. vlt. ad illud respondet, Concilium loquutum esse de impossibilitate morali, se autem loqui de potestate physica. Et impotentiam moralem, cum qua simul esse potest potentia physica, declarat esse, quando cum tali potentia res non potest fieri, nisi rarissime, & difficillime.

Nihilominus dico secundo. Sine speciali gratiæ priuilegio ita non posse iustos per totam vitam venialia peccata vitare, vt id sit infallibile, & nunquam oppositum contingat, nec contingere valeat. Hæc assertio sufficienter probatur, quia necessaria est, vt definitio Concilij absolutam veritatem habeat. Quia si vel in vno homine posset contingere, vt illa duo coniungerentur, scilicet carere speciali priuilegio, & nihilominus cauere omne peccatum veniale per totam vitam, propositio Concilij esset simpliciter falsa: nam est absoluta, & vniuersalis, ad cuius falsitatem satis est, quod in vno deficiat: tum maxime, quia si contingere posset, aliquem vitare omnia peccata venialia per totam vitam, sine illo speciali priuilegio, argumentum esset, alios etiam multos posse moraliter id facere, & sua negligentia, & desidia id non facere. Et ita definitio Concilij nec logice, vt aiunt, seu physice, verum etiam neque moraliter in rigore vera esset. Eo vel maxime quod in his doctrinalibus definitionibus syncera veritas, & proprietas verborum seruanda est. 14. *Assertio 2. Infallibile est omnino iustos sine speciali gratia priuilegio per totam vitam omnia peccata venialia non vitaturos.*

Potestq; à simili explicari, nam cum Concilium definit, sine præuenienti Spiritus sancti inspiratione, eiusq; adiutorio, neminem credere posse, sicut oportet, &c. ita est accipiendum, vt omnino repugnet hæc duo simul coniungi, scilicet, aliquem carere inspiratione Spiritus Sancti, & credere sicut oportet, neque hic admittere possumus exceptionem, nec talem impossibilitatem moralem, quæ solum dicat magnam difficultatem, & rarum euentum in opposito effectu credendi, sicut oportet, sine Spiritus sancti inspiratione. Et similiter cum dicitur, neminem posse saluari sine speciali perseuerantiæ dono, absolute, & simpliciter intelligẽdum est, repugnantiam in opposito statu inueniri, scilicet, quod aliquis carens perseuerantiæ 15. *Explicatur à simili.*

rantiæ dono saluetur. Possumus denique ad hoc applicare frequentem modum argumentandi Augustini. Nam ex eo, quod Christus dixit: *Sine me nihil potestis facere*, inferre solet, neque plures, neque vnum, neque longum, neque per breue tempus, neque multum, neque parum posse sine Christo facere, quod scilicet ad salutem conferat. Et quia dixit: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum*; colligit, nunquam, neque vllo modo fieri posse, vt aliquis veniat non tractus. Concilium autem hunc modum loquendi imitatum est in definitione, quam tractamus. Ergo vera impossibilitas est in illis verbis saluanda, ita vt oppositum semper, & infallibiliter repugnet, siue dicatur impossibilitas composita siue moralis, quæ huic veritati non repugnet.

16. *Confirmatur à communi modo loquendi Patrum.*

Potest præterea hoc confirmari ex communi modo loquendi Hieronymi, Augustini, & aliorum, quos statim referemus, quoniam absolute docent, esse imposibile homini vitare omnia peccata venialia sine gratia, quos Patres etiam Scholastici statim allegandi imitantur. Et expresse impugnant Pelagium dicẽtem id non esse imposibile, sed difficile, & gratiam conferre, vt facilius, non vero vt absolute id facere possimus: intelligunt ergo repugnare omnino, vt cõtingat, liberum arbitrium sine gratia euitare omnia venialia per totam vitam. Respondet Vega supra, Patres loqui de libero arbitrio per suas vires sine vllo auxilio gratiæ operante. Vnde in cap. 20. differentiam constituit inter liberum arbitrium nudum, destitutumque omni auxilio gratiæ, & arbitrium habens commune auxilium gratiæ, & habens priuilegium speciale, & ita tres gradus, seu status constituit. Nam in primo dicit, arbitrium nec moraliter, nec physice posse diu omnia mortalia peccata cauere, in secundo ait, posse physice, non vero moraliter, & explicat hoc *moraliter*, quia non nisi cum magna difficultate, & rarissime potest id facere: in tertio vero ait posse, & physice, & moraliter, & cum effectu id facere. Sed illa duo prima, vel non dicuntur consequenter, vel doctrinam mihi suspectam continent. Nam si in priori statu neget homini omnem potestatem physicam vitandi omnia venialia, falsa est doctrina, quia homo vtens ratione, etiam si gratiæ auxilium non habeat, libertatem habet aliquam ad vitanda omnia peccata venialia simpliciter loquendo; ergo etiam habet physicam potestatem. Antecedens probatur, tum quia tenetur illa vitare, præcepta autem non obligant, nisi ad id, quod liberum est, tum etiam quia aliàs in eo non peccaret, quia non peccatur, nisi in eo, quod libere fieri, aut caueri potest. Consequentia vero probatur, quia libertas non est sine aliqua potestate: ergo saltem physica necessaria est. Et confirmatur ad hominem, quia hoc fere argumento varijs modis proposito probat idem Auctor c. 21. iustum per communem gratiam habere potestatem physicam ad vitanda omnia venialia; ergo vel male negat hanc potentiam physicam homini vtenti sola ratione, & libertate sine vllo auxilio gratiæ, vel sentit, hominem sine gratia in pura natura consideratum nullam habere libertatem ad vitanda omnia peccata, & consequenter, nec teneri ad omnia vitanda, quod dici non potest, aliàs in tali homine illa nulla essent peccata. Quapropter illa potestas physica in duobus illis primis statibus aliquo modo admittenda est: solum enim consistit in libertate ad singula vitanda, quæ in vtroque inuenitur, vt clare docet Diuus Thomas 1. 2. q. 74. artic. 3. ad 2. solumque potest esse differentia secundum magis, & minus, quia illa potentia physica maior est in eo, qui habet gratiam cum communi auxilio, quam in eo, qui omni gratia caret. Vnde etiam fiet, vt in particulari plura venialia peccata ille euitet, quam iste, qui simpliciter habet maiores vires.

Responsio Veg impugnatur.

Ad hominem confirmatur.

17. *Corollariũ ex dictis.*

Atque hinc inferimus, quod sicut in primo statu, licet homo carens omni gratia, habeat physicam potentiam ad vitanda omnia venialia, nihilominus dicitur simpliciter non posse in eo statu illa vitare, ita in secundo statu simpliciter dicendum est, non posse illa vitare cum sola illa gratia, vel sine priuilegio speciali, vt Concilium loquutum est. Quod si fortasse dicat Vega esse differentiam inter illos duos status, quod in priori impotentia moralis est simpliciter, quia nunquam omnino potest aliud euenire; in secundo vero impotentia est secundum quid, quia solum difficulter, & raro potest oppositum euenire. In hoc etiam dico, doctrinam mihi esse suspectam quoad hanc posteriorem partem propter definitionem Concilij, & quæ circa illam notaui. Quare secundum hoc etiam discrimen non censeo esse verum; in vtroque enim statu impotentia est, impotentia simpliciter, nam cum illa nũquam stat oppositum coniungi: vnde licet recte vocetur moralis, vt non excludat potentiam physicam, nec libertatem circa singula peccata, non est tamen moralis in eo sensu, quod sit tantum secundum quid, quia oppositum raro, & difficulter euenit. Potest enim esse impotentia moralis, & esse simpliciter impotentia, quia impedimenta, & occasiones, ex quibus prouenit tales sunt, vt libere, ac moraliter vinci debeant, & adhuc non sufficiunt humanæ vires, non solum solæ, sed etiam solo communi auxilio gratiæ adiutæ, nam licet illa auxilia sufficiant ad singula, & ad plura, non tamen collectiue ad omnia. Nam quod huiusmodi impotentia moralis esse possit impotentia simpliciter, licet physicam libertatem in singulis supponat, in primo libro fuse tractatum, & ostensum est, & argumenta vulgaria, quæ hic fieri solent, à potestate ad singula, inferendo potestatem ad omnia, eiusdem rationis sunt cum his quæ de potestate ad vitanda peccata mortalia ibi tractauimus, & ideo hic illa repetere non est necesse. Igitur quoad potestatem moralem etiam conuincũtur illi duo priores status liberi arbitrij, quod in neutro habet potestatem simpliciter ad vitanda omnia peccata per totam vitam, & ideo in solo tertio talis potentia moralis inuenitur; imo talis est, vt semper habeat effectum, quia illa singularis gratia non datur, nisi per auxilia congrua continuatá. Et ideo recte dixit Concilium eum, qui hac gratia caret, absolute non posse vitare talia peccata omnia, quia habet moralem impotentiam simpliciter, & Concilium in eo ipso, quod de impotentia ad totam collectionem loquutum est, de morali impotentia intelligi necesse est, quia respectu totius collectionis non consideratur potentia physica nuda, sed vt libero, ac morali modo ad totum illum effectum constanter determinanda est.

Vega [illegible] gum tatur.

20.

Hinc tertio dicimus, absolute dicendum esse, iustos, & sanctos homines quantumuis perfectos in hac vita non omnia peccata venialia vitasse. Hæc assertio sub his terminis est non solum vera, sed etiam Theologice certa. Primo quia ita loquuntur Scripturæ, Ecclesiastes 7. 3. Reg. 8. & 2. Paralip. 6. *Non est homo iustus in terra, qui faciat bonum, & non peccet.* Prouerbio. 23. *Septies in die cadit iustus.* Iacobi 3. *In multis offendimus omnes*, 1. Ioan. 1. *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus.* Nam licet hæc verba, & cætera omnia varias habeant expositiones, quas nunc expendere non est opus; nihilominus hæc de venialibus peccatis communior est, magisque à Patribus, quos allegauimus, recepta. Et simili modo exponi solent verba illa Psalm. 142. *Non iustificabitur in conspectu tuo omnis viuens*, id est, non erit iustus, vt nullum omnino peccatum committat. Propter quod dicitur Psalm. 31. *Pro hac* (id est, pro peccatorum remissione) *orabit ad te sanctus in tempore opportuno.* Vtique huius vitæ. Quia nullus est ita sanctus, qui non interdum aliqua peccatorum remissione indigeat.

18. *Assertio 3. Homines quantumuis perfecti non vitarunt omnia venialia.*

1. probatur ex Script.

19. *2. Ex Conciljs.*

Secundo probatur hæc regula, quia ita loquuntur Concilia præsertim Trident. sess. 6. cap. 11. *Licet in hac mortali vita* (inquit) *quantumuis iusti, & sancti in leuia sal-*

tem,

tem, & quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse iusti Nam iustorum illa vox est, humilis, & verax: Dimitte nobis debita nostra. In quibus verbis apertissime vsurpauit Concilium, & confirmare voluit doctrinam Concilij Mileuitani capit. 7. & 8. Vbi etiam alia testimonia à nobis citata ad hoc probandum inducit, Concilium autem Tridentinum ab illis abstinuit, quia varias habere possunt expositiones. Quod vero spectat ad petitionem illam orationis Dominicæ aperte docet cum Concilio Mileuitano, dubitandum non esse, quin etiam à iustis, & sanctis ex corde dicenda sit propter propria debita, quæ quotidie ex leuibus peccatis contrahunt.

20. *3. Ex Patribus.* Tertiò tradiderunt ex professo regulam hanc antiqui Patres ante, & post Pelagium. Ante illum inprimis Cyprian. serm. de Oper. & eleemosy. in principio, vbi eleemosynam commendans, ait. *Quis sine aliquo conscientiæ vulnere esse non possumus, medelis spiritualibus vulnera nostra curemus. Nec quisquam sibi de puro, & immaculato corde blandiatur, vt innocentia sua fretus medicinam non putet adhibendam esse vulneribus, &c.* Et infra *Nemo esse sine peccato potest, & quisquis se inculpatum dixerit, aut superbus, aut stultus est.* Et infra. *Cum sciat, non deesse sanatis vulnera &c.* Vbi aperte loquitur de iustificatis, & inducit aliqua ex testimonijs Scripturæ sacræ supra citatis. Et ita hunc locum Cypriani allegauit Augustinus libr. 2. contra Iulian. cap. 8. Similia verba legimus in Cyprian. lib. de Orat. Domin. circa verba illa quintæ petitionis. *Dimitte nobis debita nostra.* Et allegatur ab Augustino de Bono perseuer. capit. 5. Item Cyprianus libr. 3. ad Quirin. capit. 54. allegatus etiam ab Augustino libr. 4. contra duas epist. Pelag. cap. 10 & à Hieronymo Dialog. 1. contr. Pelagian. Consentit Nazianz. Orat. 15. quæ est consolatoria ob plagam grandinis, circa finem, vbi inter alia dicit: *Cognoscamus, quod penitus nihil peccare supra hominis sit vires, ac Dei solius.* Simili modo orat. 4 quæ est secunda contr. Iulian. dixit: *A peccato penitus liberum esse, Deus supra humanam naturam ordinauit.* Et clarius orat. 20. dicit, non tantum vulgares homines, sed etiam præstantissimos viros huic fragilitati esse obnoxios. Fauet etiam Iren lib. 3. c. 37. quatenus dicit, Deum intulisse mortem homini, *vt non perseueraret semper transgressor, neque immortale esset, quod esset circa eum peccatum* Citatur etiam pro hac parte Ambros. super Isaiam ab Augustin. lib. de Grat. Christi. c. 49. & 50. Sed illum locum in operibus, quæ nunc habemus, non inuenio. Potest autem allegari in Psalm. 118. Octonar. 16. circa id: *Fac cum seruo tuo secundum misericordiam tuam*, ait enim nullum iustum posse aliter orare, *quia nemo est, qui non peccet*: idem in libr. de Noe, & Arca, cap. 22. vbi ait Deum alleuiare ærumnas hominum, quia scit, *quod penitus peccata hominum auferri nequeant. Tanquam in prouerbio* (ait) *si quis rete subtili haurire cupiat aquam, sic qui malitiam ex pectoribus hominum conatur auferre.* Et infra dicit. *Ex adolescentia crescit malitia, licet alibi legerimus, quod non sit sine peccato vnius diei infans.* Et exponit hoc esse dictum propter peccatum infantiæ, vtique originale; diligentia autem, & studium peccandi incipit à iuuentute. Et libr. de Interpellat. Iob, cap. 6. *Peccasse conditionis est quia nemo immunis lapsus suos cognoscit iustus sed absolutio hominis in Dei miseratione, non in hominis potestate.* Et in Psalm. 41. ad illa verba: *Sitiuit anima mea ad Deum, &c. Iusto* (inquit) *mori est lucrum, & grande lucrum carere peccato, delictorum illecebris non moueri*: sentiens, hoc lucrum non nisi post mortem homini conferri. Vnde adiungit: *Viuendo damna contrahimus innocentiæ, morte finem erroris adipiscimur, &c.* Denique etiam in citato loco Luc. 1. fatetur, hominem non permanere toto vitæ tempore sine omni peccato. Inclinat etiam in hanc partem Clemens Alexandrin. lib. 1. Pedago. c. 2. Ac denique possumus in hoc ordine ponere Chrysostomum homil. 20. in Matth. vbi in fine numerat leuia peccata, quæ dicit etiam à perfectis non omnino posse vitari. Et de eisdem leuibus peccatis intelligendum est, quod dicitur homines non posse sine peccato viuere. Citatur etiam in tom. 5. Homilia 28. ex varijs, estque super Orat. Dominic.

Post Pelagium docuit late, & ex professo hanc veritatem Hieronymus in epist. ad Ctesiphontem, & in tribus libris contr. Pelag. Videri tamen potest ab illo non sumi efficax testimonium, quia solum loquitur contra Pelag. ostendendo non posse hominem suis viribus, & sine adiutorio gratiæ, sine peccatis viuere: vnde non excludit innocentiam ex auxilio gratiæ, imo fatetur per illud esse possibilem. Sed licet verum sit, Hieronymum illud tantum directe contra Pelagium intendere, vt infirmitatem liberi arbitrij gratia destituti ostendat, nihilominus vnum ex medijs, quo, ad euidentius id concludendum, vtitur, est quia de facto etiam homines iusti, & sub gratia viuentes tantam innocentiam non conseruarunt. Nam si liberum arbitrium etiam gratia communi adiutum sæpius cadit, longe euidentius est, solum arbitrium sine gratia non posse peccata omnia vitare. Et simili modo loquitur epistol. 151. ad Algas. q. 8. Idemque ad antiquiores Patres allegatos applicari potest: non enim contra Pelagium agunt, nec inter arbitrium per se, vel per gratiam operans distinguunt, sed simpliciter de hominibus omnibus etiam iustis docent, nō transigere vitam sine peccato, & ideo tam de arbitrio operante per gratiam, quam sine illa loquuntur. 21. *D.Hieron. hanc doctrinam tradit latissime.*

Plenius vero, & distinctius docuit veritatem hanc Augustin. in locis in præcedenti §. allegatis, & in lib. de Natur. & grat. fere per totum, præsertim cap. 36. & 53. cum multis sequentibus, & toto lib. de Perfect. iustit. & magna ex parte in libris de Peccator. merit. & remissione, præsertim lib. 2. cap. 7. & 8. & per plura sequentia, & libr. contra duas epistol. Pelag. capit. 14. vbi etiam peccatum generalius putat esse, quam crimen, & ideo neminem carere peccato, licet crimine careat. Item lib. de Spirit. & liter. à principio, & lib. 3. contra duas epist. Pelagian. cap. 3. & serm. 2. de Verb. Apost. c. 6. & lib. de Virginit. cap. 48. & 49. & Epist. 29. & 50. & licet in his locis aliquando solū Christum ab illa regula excipiat, tamen cum illo Virginem comprehendit, vt libr. de Natur. & grat. capite 36. diserte declarat. Hinc etiam est illa sententia, quam ex Augustino lib. 15. de Ciuit. capit. 27. sumpsit Prosper in lib. sentent. num. 168. *Iustitia nostra, quamuis vera sit propter verum boni finem, ad quem refertur, tamen tanta est in hac vita, vt magis remissione peccatorum constet, quam perfectione virtutum.* Vnde super Psalm. 142. ad illa verba: *Non intres in iudicium cum seruo tuo, quia non iustificabitur in conspectu tuo omnis viuens. Expauesco* (inquit) *discuti, metuo iudicari, quia nemo in hac mortali carne viuentium veraciter potest dicere se peccati contagia non habere: cum etiam ipsi præcipue arietes ouium Christi sic orare iubeantur, vt dicant: Dimitte nobis debita nostra.* Similiter Fulgent. de Fide ad Petr. cap. 41. *Firmissime, tene* (ait) *& nullatenus dubites, etiam iustos, atque sanctos homines, exceptis ijs, qui baptizati paruuli sunt, sine peccato hic neminem viuere posse.* Hoc etiam ex professo docet Paulus Oros. in Dial. de Lib. arbit. vbi inter alia, cum Pelagius iactaret, *Cum volo non pecco*, subdit, *Durum quidem, ac difficile, nec per omnia subest, sed tamen aliquando fieri posse non dubium est.* Item Gregor. 18. Moral. cap. 4. alias 5. vbi distinguit grauia, & leuia peccata, & hæc posteriora dicit, etiam à iustis omnino vitari non posse. Idem libr. 21. cap. 9. inter crimen, & peccatum distinguit, & ait: *In hac vita multi sine crimine, nullus vero esse sine peccatis valet, &c.* Et in libr. 32. Moral. cap. 2. *Qui* (inquit) *inueniri potest, qui quamlibet perfectus sit, de otioso tamen sermone non peccet?* Et similia habet Beda in id Ioan. 1. *Ecce agnus Dei, &c.* Bernard. lib. de Præcept. & disp. & serm. de Cœna Domini, & epist. 147. Richard. de S. Victor. Opusc. de Differentia venial. & mortal. peccati. Quibus addi potest Cassian. collat. 22. cap. 23. *Plenius hoc D. August.*

Vltimo ratio huius imperfectionis omnium iusto- 22.

rum in lapsa natura viuentium reddenda est ex principio posito inprimis duabus assertionibus. In illis enim ostensum est, nō posse iustos vitare omnia peccata venialia per totam vitam sine speciali priuilegio; sed ea, quæ fieri non possunt sine speciali priuilegio, generaliter loquendo, non fiunt in sanctis, & iustis, qa id, quod fieri non potest de facto, non fit, & specialia priuilegia omnibus de facto non conceduntur; ergo. Ratio autem illius impotentiæ sine speciali priuilegio, sumenda est ex ipsa intrinseca pugna fomitis, qua sancti generaliter loquendo, nō carent, vt supra probatum est, & illa posita difficillimum est etiam singulis motibus ita fortiter resistere, vt nec leuiter homo impingatur; ergo omnibus simul erit moralis impossibilitas, nisi Spiritus Sanctus hanc curam specialissimam suscipiat; cum ergo hæc generalis non sit, è contrario erit generale, iustos aliquando cadere. Vnde obiter intelligi potest in præsenti materia idem esse, neminem Sanctorum hoc facere sine speciali priuilegio, & non posse illud facere sine eodem priuilegio, quia, & non facere prouenit ex impossibilitate, & qa hæc impossibilitas non omnino physica, sed moralis est, vt diximus, ideo ex difficultate totius collectionis, quæ tanta est, vt à nemine vincatur, recte impossibilitas colligitur. Et ita Hieronymus ex negatione effectus colligit impossibilitatem, & similiter Augustinus indifferenter de vtraque loquitur. Et quamuis interdum dicant, posse iustos vitare omnia hæc peccata, licet non faciant, vt præsertim videri potest in Augustino libr. 2. de Peccator. merit. cap. 6. & sequentibus, & de Spirit. & liter. à principio, & in Hieronymo Dialog. 1. contra Pelag. loquuntur, vel de potestate physica, seu ad singula, vel de potestate cum gratia non communi tantum, sed singulari, vt ex illorum discursu, & consonantia dictorum facile constat.

Vltimo ratione probatur assertio.

23. Statim vero occurrit inquirendum, An hæc regula patiatur exceptiones aliquas, vel plures, vel pauciores. Nam posse ad aliquos extendi, & non paucos, siue determinando illorum personas, siue indefinite, & confuse loquendo, catholici aliqui sensisse videntur, vt Elias Cretens. orat. 4. Nazianz. §. *Virisimul*: ait enim *Multi quippe hoc Dei ope, atque auxilio septi præstiterunt, ac supra hos omnes Dei genitrix quæ nec sordidis quidem cogitationibus vnquam inquinata est.* Stapletonius autem Actor. 15. versic. 10 ait, aut nemini, aut paucissimis id esse concessum, Claudius vero Guillal. Matth. 6. addit, *paucis exceptis*, & ita de omnibus in vtero sanctificatis id sentit Echius de Prædest. centur. 3. in principio, & ita hoc tribuit probabiliter Sancto Ioseph, qa putat, fuisse in vtero sanctificatū, & citat Hersonem ser. de Natiuit. Mariæ. considerat. 3. alphab. 59. liter. S. Sed ille, licet dicat Iosephum fuisse sanctificatum in vtero cum tanto gratiæ priuilegio, vt fomitem eius reprimeret, nunquam dicit, recepisse priuilegium nunquam peccandi venialiter, sed ait, fuisse repletum gratia. *Saltem mortale peccatum quodlibet superante.* Et ad summū sentit in materia castitatis, & præsertim post matrimonium, nūquam peccasse venialiter, nec motus concupiscentiæ habuisse. Quod probabilissimum est propter decentiam Virginis, & alias congruētias, quas ibi adducit. Inde autem non sequitur in omni materia veniali peccato semper caruisse. Nihilominus tamen id existimat probabile Echius, & idem diceret de Ieremia propter illam generalem regulam de sanctificatis in vtero, ex qua idem colligit de Ioanne Baptista. Idemq́ sentit Cather. libr. de Prædest. Et ratio esse potest, quia hoc non excedit rigorem, & proprietatem priuilegij specialis, potest enim vere, & proprie dici tale, licet aliquibus, paucis videlicet, communicetur, & ita non repugnat Concilio Tridentino. Quod licet de sola Virgine id affirmauerit, de alijs non negauit. Et Augustinus libr. de Perfectio. iustit. in quo maxime pro contraria sententia pugnat, in fine concludit: *Non nimium existimo reluctandum, scio enim quibusdam esse visum, quorū de hac re sententiam non audeo reprehendere, quanquā, nec defendere valeam.*

Dubium proponitur. 1. Sententia

Nihilominus contraria sententia simpliciter est Augustini, vt ex eisdem verbis, & ex omnibus locis supra citatis clare colligitur, & magis fauent alij Patres allegati. Et sine dubio fuit sententia D. Thomæ quæst. 114. art. 8 & in 2. dist. 28. q. 1. art. 2. & de Verit. q. 22. articulo 5. ad 7. ex prioribus, & q. 24. art. 1. ad 10 & dicit esse communiter receptam, ac merito, quia antiqui Scholastici iam allegati ita sentiunt, & idem nunc communius defenditur à modernis Theologis, Bellarmino lib. de Amissione gratiæ, cap. 5. Soto libr. 3. de Natur. & grat. cap. 3. & 4. Vega lib. 14. in Trident. cap. 17. Ruard. artic. 7. contra Luther. Dried. libr. 1. de Grat. & lib. arb. tract. 1. cap. 5. Et mihi etiam hæc sententia omnino probatur, absolute loquendo. Ad maiorem vero declarationem distinguendum arbitror de toto tempore vitæ, vel de aliqua parte eius: item de peccatis venialibus deliberatis, vel indeliberatis. Et primo assero priuilegium carendi omni peccato per totam vitam, nemini, præter Virginem, deberi, aut posse attribui. Hoc probant omnia in tertia assertione adducta, & quæ in speciali de Ioanne Baptista dixi 3 part. tom. 2. disput. 24. section. 4. Addi etiam possunt exempla virorum sanctitate excellentium, quos legimus aliquando peccasse, quæ congerit Augustinus in locis supra citatis, præsertim de Natura, & Grat. cap. 36. & lib. 2. de Peccator. merit. à cap. 8. Ratio vero potissima est, quia hoc priuilegium est cōtra generalem legem, seu est exceptio ab vniuersalibus locutionibus Scripturæ; ergo non potest admitti sine eiusdem Scripturæ, vel Ecclesiæ, aut Patrum auctoritate, quæ fere nulla est circa reliquos omnes extra Virginem. Solum de Ioanne Baptista pauci hoc significat, & ideo ita de illo affirmare temerarium non est, quamuis sit minus probabile; de quocumque vero alio id certe dici nō potest cum probabilitate. Præsertim includendo etiam peccata venialia ex surreptione, quia nemo liber fuit à fomite, & maius miraculum esset præseruare ab omni huiusmodi culpa, nō obstante fomite, quam fomitē ipsum auferre, seu ligare. Et ideo Augustinus libr. 5. contra Iulian. ca. 9. non immerito illam constituit regulam, vt nemo censendus sit ab omni peccato veniali præseruatus, nisi qui etiam fuerit ab originali immunis, vtique perfecte, & sine fomite, quod ex priuilegio soli Virgini concessum est.

24. *2. Sententia.*

Assertio 4. Priuilegium carendi omni peccato per totam vitam soli Virgini potest, & debet attribui.

Hinc vlterius addo, non solum per totam vitam, verum ēt, nec per notabilem eius partem posse de aliquo Sancto cum fundamento affirmari, recepisse donum carendi omni peccato veniali etiā ex surreptione per longū tempus. Probatur, qa nulli datum est, vt careret fomite per longū tempus huius vitę, vt supra visum est, multoq́ minus potest id cōparari per diuturnam cōsuetudinem perfecte viuendi, vt ēt ostensum est, sed pati sæpius insurgentes motus fomitis, & nunq̄ in eis per negligentiam leuem, vel otiositatē aliquam, vel leuiter delinquere, supra humanam diligētiam est: nec ad hoc sufficit ordinarius modus auxiliorum gratię, sine speciali modo priuilegij, q̄ de nullo Sancto extra Virginem cum fundamento affirmare possumus. Loquendo autem de solis peccatis deliberatis, credi potest Sanctos aliquos interdū peruenire pro aliquo tempore vitæ ad tam perfectū gradū perfectionis, vt vel raro, vel nunq̄ illa committāt. Et de Apostolis pium, & probabile est, post confirmationem, & aduentum Spirtus Sancti illa cum plena aduertentia non commisisse, licet per nonnullam inconsiderationem, vel surreptionem aliquando potuerint leuiter deficere. At vero pro toto tempore vitæ de Ioanne Baptista fortasse id credi potest de alijs autem minime. Et ratio reddi potest, quia Ioannes Baptista Sanctificatus fuit excellenti modo in vtero matris, ideoque à principio videtur constitutus in statu perfectorum in altissimo illius gradu, cum magno diuino lumine, alijsque gratiæ auxi-

25. *Assertio 5. Neque per partem vitæ notabilem sancti habuerunt donum vitandi omnia venialia.*

Aliter credi potest de venialibus plene deliberatis.

De Ioanne Baptista pro maturitа.

auxilijs: itemque à principio talem vitam inſtituit, vt omnes occaſiones peccandi venialiter ablatæ illi fuiſſe videantur, & ideo credi facile poteſt, nunquam talia peccata commiſiſſe. Alij vero Sancti omnes cœperunt in ſtatu imperfecto, vnde qui in adulta ætate primum fuere ſanctificati, ſine dubio ſæpius antea peccauerunt dicto modo, & fortaſſe etiam in materia graui. Ex his vero, qui fuerunt Sanctificati in infantia, licet aliqui præſeruati fuerint à peccato mortali, tamen cum omnes cœperint ab ſtatu imperfecto, & inter occaſiones peccandi prius vixerint, non potuerunt abſtinere ab omni genere talis peccati, ſine extraordinaria gratia, quia etiam iſtorum peccatorũ occaſiones ſunt plurimę, & facillimę cõmittuntur, vt in verbo otioſo, in aliquo opere indifferente, propter ſolam delectationem, vel humanum reſpectum facto, in omiſsione aliqua ex ſimili motiuo, & ſimilibus: gratiam autem extraordinariam, & perpetuam in tota vita alicui eſſe datam, ſine maiori fundamento affirmare non poſſumus.

Concluditur nullum ſanctorum vitare potuiſſe omnia venialia per longum tempus. Probatur de indeliberatis.

26. Ex quibus à fortiori colligitur neminem vitaſſe, ſeu vitare poſſe omnia venialia peccata per longum tempus, etiam ſi non ſit totius vitæ. Hoc non eſt tam certum, ſicut de toto tempore vitæ, quia teſtimonia adducta loquuntur de homine in hac vita, & ita poſſunt exponi de toto tempore vitæ. Vnde etiam Concilium Tridentinum ſolum hoc expreſſe definiuit. Nihilominus tamen hæc illatio eſt communiter recepta, & mihi videtur conſequenti ratione omnino tenenda. Nam Scriptura dicit. *Septies in die cadit iuſtus*, ad ſignificandum breuiſsimum tempus, in quo iuſtus ſtare poteſt ſine vllo leui lapſu. Vt autem ratione hoc declaretur; diſtinguamus peccata leuia indeliberata à deliberatis: de prioribus res videtur clara, quia illa præueniunt rationis deliberationem perfectam. Poſtquam autem ratio præuenta eſt, non ſine difficultate vitat homo culpam venialem, quæ cum imperfecta deliberatione committi poteſt, & magna vigilantia, & virtutis affectio, & exercitatio ad hoc neceſſaria eſt, niſi extraordinaria Dei gratia iugiter, & opportune, & in omnibus occaſionibus homines præueniat. Ergo cum ordinaria gratia licet ſemel, aut iterum poſsit homo eſſe ita ſolicitus, vt etiam venialem negligentiam euitet, non eſt humanum (vt ſic dicam) continue, & in omnibus occaſionibus ita ſe gerere per multum tempus, quia occaſiones ſunt varię, & multiplices, & ſæpe abſque vlla præuentione repente occurrunt; ergo communis, & ordinarius modus gratiæ non ſufficit ad huiuſmodi perfectionem per multum tempus.

Probatur de deliberatis.

27. Loquendo vero de peccatis venialibus deliberatis; ratio poteſt eſſe eadem, quæ ſupra facta eſt de perſeuerantia per multum tempus ſine mortalibus, quæ hic maiorem efficaciam habet. Nam iuſtus, qui per multum tempus vitat huiuſmodi venialia peccata, neceſſe eſt, vt pro eodem tempore ſimul euitet mortalia, aliàs non erit iuſtus; ergo maius auxilium requiritur ad vitanda omnia ſimul, quam ſola mortalia; ſed ad vitanda omnia mortalia indiget auxilio ſpeciali; ergo ſine maiori, & ſpecialiori non poterit vitare omnia venialia, etiã deliberata. Accedit quod occaſiones committendi hæc peccata leuia, etiam deliberata, multo plures ſunt, quam vitandi mortalia; imo fere omni tempore offeruntur, vel in cogitando leuia, & inutilia, vel in loquendo otioſa, aut ſcurrilia, vel comedendo cum aliquali immoderatione; aut propter delectationem, &c. Ergo neceſſe eſt agi à Spiritu Sancto cum ſpecialiſsima prouidentia, & perfectione, vt per longum tempus hæc omnia vitentur. Denique difficultas, quæ in euitandis omnibus his peccatis per totam vitam inuenitur, conſiſtit in perſeuerantia diuturni temporis; ergo parũ refert, quod illud ſit per totum vitę tempus, vel quod ſit pars eius. Nam quod in quibuſdam eſt pars vitæ, in alijs eſſe poteſt totum vitę tempus, licet ſit æquale, tam in duratione, quam in occaſionibus peccandi venialiter dicto modo, & in dono cauendi mortalia peccata toto illo tempore: ergo ſi illi, in quo tale tempus eſt tota vita, neceſſarium eſt ſpeciale donum, ad vitanda omnia huiuſmodi venialia, eadem neceſsitas erit in alio pro æquali tempore, etiam ſi tota eius vita non ſit, vel in eo ad finem vitæ non perueniat.

Pro quolibet tamen momento ſignato poteſt iuſtus per auxilia communia vitare omnia venialia.

28. Denique à contrario infertur ex dictis, pro breui tempore, ac proinde pro quolibet momento ſignato, ſeu diuiſim ſumpto poſſe iuſtos per communia auxilia vitare omnia venialia peccata. Ita tradunt Soto, & Vega ſupra, & capite decimo nono. Et ſumitur ex Hieronymo in Dialog. tertio dicente, poſſe iuſtum ad tempus eſſe ſine peccato, ſeu *non peccare pro loco, pro imbecillitate corporea*. Idem ſentit Auguſtinus de Natura, & gratia capit. 62. & ſequentibus. Ratio vero eſt, quia omne peccatum etiam veniale libere comittitur; ergo ſemper eſt in poteſtate hominis illud vitare, quia hoc pertinet ad rationem libertatis: ergo ſaltem pro breui tempore erit hæc poteſtas moralis, & reduci poteſt in actum per ordinarium auxilium gratiæ. Quæ ratio euidentius probat de peccatis deliberatis, quia maior eſt poteſtas ad illa vitanda, tamen etiam in deliberatis habet ſuam vim, quia etiam ſimpliciter vitari poſſunt, & quia poteſt eſſe aliquod breue tempus, in quo vel nullæ, vel faciles occaſiones talium peccatorum occurrant, quæ per communem gratiam ſuperari poſſunt. Et eadem ratio eſt de quolibet momento ſignato, quia licet poſsint plures occaſiones peccandi venialiter ſimul occurrere, poteſt homo per gratiam, quam tunc recipit, facere, quod in ſe eſt, quia in eo non eſt illa difficultas; quæ in continuatione, & perſeuerantia inuenitur. Et ſi faciat, non peccabit; nam ſi tota attentio ad vnum neceſſaria ſit, reliqua non imputabuntur, quia non erunt voluntaria.

Longius vitari poſſunt venialia deliberata quam ex ſurreptione.

29. Sed quæret aliquis, quantum ſit hoc tempus? In hoc Soto, & Vega vnius diei tempus admittunt. Alijs nimium hoc videtur, quia de iuſto dicitur, ſepties in die cadere. Vnde hęc venialia peccata quotidiana vocãtur, & ideo aſsignant trium, vel quatuor horarum tempus: exiſtimo tamẽ hoc tempus non poſſe omnino definiri: quia pendet ex varijs circumſtantijs, vt ex complexione, & diſpoſitione hominis, ex conſuetudine, ex vitæ ſtatu, & ſimilibus. Solum dicere poſſumus maiori tempore poſſe vitari peccata deliberata, quam quæ fiunt ex ſurreptione. Vnde priora vitari forte poſſunt per integrum diem, vt ſentiunt Vega & Soto. De poſterioribus autem res eſt magis incerta, quia Auguſt. hom. 2. in Apocalyp. ſimpliciter dicit, nullum eſſe diem, in quo iuſtus poſsit eſſe ſine peccato, & Prouerb. 24. dicitur, *Septies in die cadit iuſtus*. Sed hæc parum cogunt, quia illæ homilię in Apocalypſim tributæ Auguſtino, non ſunt eius. In loco autem Prouerbiorum particula, *in die*, non eſt in Hæbræo, aut Græco, & in Biblia Sixti omiſſa eſt: & ita etiã citatur ab Auguſtino libr. 11. de Ciuitat. capite 31. & ideo non eſt improbabile, hoc tempus extendi ad integrum diem ſimpliciter quoad omnia peccata. Præſertim ſi quis obſeruet, quod ait Hierony. dicto Dialog. 2. *Qui cautus eſt & timidus poteſt ad tempus vitare peccata*. Addo etiam, iuſtos, qui nec toto die, nec in aliqua eius parte otioſi ſunt, & in bonis operibus diligenter occupantur, & frequenter per orationem ad Deum aſcendũt, moraliter, & cum minori difficultate poſſe per diem integrum hæc vitare peccata, tamen quia ſemper, ac continuis diebus in ea vigilantia conſtanter perſeuerare difficillimum eſt, ideo ſine ſpeciali gratia nõ poteſt impeccantia ad diuturnum tempus extendi.

Satisfit argumentis poſitis à nu. 6. vſque ad 9.

30. Supereſt vt argumentis in principio poſitis ſatisfaciamus, quod nõ erit difficile ex dictis. Ad primum enim de locis Scripturæ reſpondet Auguſtinus libr. de Perfect. iuſtit. & in lib. 2. de Peccator. merit. capite 13. & ſequentibus latiſsime: ſumma eſt, & laudari aliquos vt perfectos in iuſtitia, non quacunque, ſed

viæ, quæ crescere potest etiam quoad cordis puritatem: & similiter vocari immaculatos, vel absolute à macula mortalis peccati, quæ sola est macula simpliciter, vel quia tam raro venialiter peccant, tantaque plenitudine iustitiæ abundant, vt ille defectus quasi à iustitia absorbeatur, vt non denominet, præsertim apud homines, apud quos parum pro nihilo reputatur, Scriptura autem loquitur humano modo, & ideo hos vocat immaculatos, vtique modo hominibus, & viatoribus possibili. Nam ille status Ecclesiæ, in quo vere, & perfecte, atque in oculis Dei sit sine macula, & ruga, licet in hac vita quæratur, & intendatur, in futura tantum obtinetur, in quo sensu loquitur Paulus in dicto loco ad Ephes. 5.

31. *Ad 2.* Ad secundum de orationibus Ecclesiæ, & iustorum respondeo ex Augustino dicta epist. 95. in fine, & sermon. 29. de Verb. Apostol. licet homo in hac vita non possit vitare omnia hæc peccata, nihilominus volendum, ac desiderandum, & conandum cum spiritu Dei, & postulandum esse, vt fiat. Nam illud generale, & quasi confusum obiectum, scilicet nunquam peccare venialiter, honestissimum est: ergo & optare illud, & ad illud conari optimum est, quia licet omnino, & integre id assequi non possimus, ad plura vitanda peccata, semperq; illa minuenda vtilissimum est. Et ad hunc finem dirigitur oratio, qua gratiam ad omnia hæc peccata vitanda postulamus. Nullum est enim, quod per gratiam Dei vitari non possit, semperque potest dari nobis maior, & maior gratia, vt illa vitemus, & ideo simpliciter ad omnia illa vitanda petimus auxilium, sperantes Deum daturum illud, quantum est ex se, & sæpius futurum in nobis efficax, licet simul etiam timeamus, sæpius ex parte nostra esse frustrandum. Neque in solis peccatis venialibus hoc contingit: nam sæpe petimus à Deo auxilium efficax ad hoc, vel illud faciendum, quamuis ex parte nostra semper de efficacia timere valeamus.

32. *Ad 3.* Ad tertium respondeo, illis quidem testimonijs sufficienter probari, non esse de fide, neminem Sanctorum vitasse de facto per totam vitam omnia peccata venialia, si id intelligatur per auxilium gratiæ proportionatum. Nimis ergo libere, & singulariter quidam modernus dixit, esse de fide, neminē purum hominem vitasse omnia peccata venialia per totam vitam, præter Virginem. Hoc enim aperte repugnat Gelasio, & Augustino, & nullum habet fundamentum, cum Concilium Tridentinum à tali definitione abstinuerit. Ac denique cum docti, & Catholici viri oppositum docuerint, & alij omnes à censura abstinuerint. Nec in hoc est comparatio inter peccatum originale, & veniale, tum quia illud naturaliter contrahitur, hoc voluntarie: tum etiam quia de illo longe clarius, quam de isto Scriptura loquitur, & communiter Ecclesia sentit. Solum ergo est de fide, quod dicti etiam Patres in argumento citati Gelasius, & August. aperte docent de fide esse, scilicet, siue specialissimo auxilio vitari non posse omnia peccata, vt aperte tradit Augustinus de Dono perseuer. cap. 2. & lib. 1. contr. duas epist. Pelag. cap. 14. & alijs locis supra citatis. Et quamuis illi non declarauerint distincte, quale futurum sit illud auxiliū, iam vero Concilium Tridentinum declarauit, debere esse auxilium specialis priuilegij. Et hinc etiam de fide est, sine tali priuilegio non vitari talia peccata, & consequenter est satis certum, nemini datum esse priuilegium, præterquam Virgini, de qua id docet Ecclesia.

33. *Ad 4.* Ad quartum ex Ambrosio respondet Augustinus supra, vel alijs locis mutasse sententiam, vel ibi non esse loquutum de tota vita, sed post aliquam insignē conuersionem, vel certe non loqui de venialibus peccatis, sed de criminibus, quæ à venialibus solent distingui, vt supra ex eodem August. & Greg. allegauimus: vel certe loqui de peccatis, quæ homines raro committere solent, de quibus maxime Euangelista loqui videtur. *Ad coniecturas respondetur.* Denique ad coniecturas respondemus, parui esse momenti, vbi tantum pondus auctoritatum, & rationum in contrarium pugnat. Non obstat tamen prima, quæ ex Christi redemptione sumitur: nam eius efficacia satis in Virgine ostenditur quoad hunc effectum, sicut quoad præseruationem à peccato originali. Inductio etiam est parui momenti, nam in peccatis ex surreptione sunt infinita exempla contraria, vt de repentina ira, vel voluptate, & similibus passionibus, quas semper vincere perfecte difficillimum est; in alijs vero peccatis deliberatis etiam potest facile interuenire inconsideratio aliqua, quæ non excludat sufficientem deliberationem, & contrariam considerationem semper & in minimis habere, humanum non est, quia hæc doctrina non in præsumptione, sed in exacta probatione fundatur, vt ostendimus.

CAPVT IX.

Vtrum iusti in hac vita ad eam iustitiæ perfectionem, qua de sua iustitia certi certitudine fidei reddantur, peruenire possint?

Hic est tertius modus perfectionis ex propositis cap. 7. num. 2. qui in statu gratiæ, vel iustitiæ huius vitæ cogitari potest. Quamuis enim longe diuersum sit esse iustum, & credere se esse iustum, nihilominus si vera sit, & habeatur, magnam consolationem spiritus afferre potest, & licet ipsi iustitiæ intrinsecum gradum perfectionis addat, magnam tamen intrinsecam perfectionem in ea supponere videtur, & addit quandam intellectus perfectionem, quæ ad perfectionem actualis iustitiæ, id est, ad perfectius operandam iustitiam, non parum iuuare potest. Fuit autem hoc punctum valde controuersum, tam inter hæreticos, & Catholicos, quam inter Catholicos inter se, & ideo de illo sunt multa à Catholicis scripta, quæ nos breui compendio tradere curabimus. Vt autem clarius, & distinctius id fiat, quid, & quotuplex sit certitudo, breuiter supponendum est. 1. *3. Modus perfectionis qui in statu gratiæ hac vita haberi potest.*

Primum igitur omnium suppono ex D. Thoma 2. 2. quæst. 18. artic. 4. & ex vulgari Philosophorum sententia, certitudinem essentialiter, seu formaliter ac proprie esse in cognitione: est enim proprietas specialis iudicij intellectus firmiter assentientis. Quamuis enim fundamentum, seu ratio certitudinis, vel in re ipsa, vel in medio assentiendi esse debeat, tamen certitudo ipsa proprie sumpta in mente, & in iudicio existit, vt etiam vox ipsa indicat. Nam certitudo à verbo cernendi dicta est. Solet autem certitudo definiri, quod sit determinatio intellectus ad vnum, ex Diuo Thoma in 3. distinct. 23. quæst. 2. articulo 2. quæstiuncul. 3. & distinct. 2. quæst. 2. artic. 1. Quia certitudo opponitur dubitationi, dicitur autem proprie intellectus dubitare, quando in neutram partem contradictionis potest determinari, sed anceps est, & quasi suspensus; per determinationem autem ad iudicium alterius partis illa dubitatio expellitur: est ergo certitudo. Sed neque in præsenti ita loquimur de certitudine, quia non dubitamus, quin possit homo aliquando iudicare se esse iustum, siue vere, siue false, siue temere, siue prudenter, siue cum formidine, siue absque illa id iudicet, id enim est per se euidens, vt ex dicendis patebit. Neque etiam illa acceptatio certitudinis est propria & rigorosa. Nam ex illa sequitur, omnem assensum intellectus ad alteram partem determinatum esse certum, & sic omnem opinionem, omnemque fidem esse certam, quod est contra communem modum concipiendi, & loquendi. Determinatio ergo intellectus non est idem, quod certitudo, sed abstrahit à certo, vel formidoloso assensu. Vnde propria certitudo vltra determinationem addit firmitatem in assensu, vt notauit Diuus Thomas in 3 d. 26. q. 2. art. 4. Vnde propria certitudo intellectus non solum excludit dubium negatiuum intellectus, seu indeterminationem in assentiendo, sed

2. Certitudo proprie in cognitione est. Vnde dicta. Dubitationi opponitur. Certitudo propria quæ?

ſed etiam excludit aliquo modo formidinem ab ipſo aſſenſu.

3. *Ex cauſis vnde cauſatur poteſt eſſe euidens vel obſcura, ſeu ineuidens.* Poteſt autem hæc certitudo oriri ex euidentia rei, vel in ſe, vel ex principijs euidentibus, vel ſolum ex aliquo principio extrinſeco, ac proinde eſſe de veritate non viſa, nec euidente, ſed obſcure cognita. Hic nõ dubitamus de priori certitudine, illam enim merito excludit D.Thomas 1.2.q.112.art.5. in ſecundo modo cognitionis, quem ponit, & in hoc non ſolum catholici, ſed etiam hæretici conueniunt. Quia in hac vita iuſti nec gratiam in ſe intuentur clare, nec ſunt aliqua euidentia principia, ex quibus gratiam ſibi datam eſſe cognoſcant. Tractamus ergo de ſecundo modo certitudinis aſſenſus obſcuri. Vlterius vero hæc certitudo ſubdiſtinguenda eſt, nam quædam eſt vere fundata in ratione aſſentiendi, alia tantum in affectu aſſentientis, & ideo ex parte ſubiecti eſſe dicitur, & temeraria dici ſolet, ac imprudens. Quia ex paſsione vel nimio affectu abſque fundamento rationis oriri poteſt, ideoque potius pertinaciæ, quam certitudinis nomen meretur. Et de hac loquitur Concilium Tridentinum ſeſsione 6. capite 9. cum dicit: *Nemini fiduciam, & certitudinem remiſſionis peccatorum ſuorum iactanti peccata dimitti. Cum apud hæreticos magna contentione contra Eccleſiam Catholicam prædicetur vana, & ab omni pietate remota fiducia.* Vnde non eſt dubium, quin hæc certitudo haberi poſsit, quia fundatur in ſola praua voluntate, & aliquo erroneo iudicio. Quæſtio ergo eſt de prudẽte certitudine, & (vt ita dicam) commenſurata formali obiecto, & ratione aſſentiendi.

4. *Certitudo prudens, vel diuina, vel Theologica, vel moralis, ſiue humana.* Rurſus vero hæc diſtinguitur in certitudinem fidei diuinę, certitudinem, Theologicam, & certitudinem moralem fidei humanæ. Certituoo fidei eſt illa, quæ nititur immediate, & ſine diſcurſu in reuelatione diuina, & teſtimonio Dei. Poteſt autem vlterius hæc reuelatio eſſe publica, & vniuerſalis: vel priuata, & ſpecialis, & vtraque niti poteſt in fide diuina: tamen ad maiorem claritatem ſolent nomina diſtingui, & quædam fides vocatur catholica, alia priuata. Catholica dicitur, quæ fundatur in generali reuelatione facta Eccleſiæ, & per Ecleſiam; vel in Scriptura, & de hac in præſenti loquemur. Nam priuata dicitur illa, quæ haberi poteſt per ſingularem reuelationem, de qua nihil eſt, quod dicamus. Quia non eſt dubium, quin poſsit Deus facere hanc reuelationem, cui voluerit, vt Concilium Trid. can. 16. ſupponit etiam de propria prædeſtinatione, facta vero illa reuelatione etiam eſt clarum, poſſe in illa fundari certitudinem fidei infuſæ, vt idem Concilium ſentit, & bene declarat Vega libr. 9. in Trid. cap. 3. dicens, talem aſſenſum pertinere ad eundem habitum fidei infuſæ, quod etiam notauit Bellarmin. libr. 3. de Iuſtificat. cap. 2. in fine, & ego verum eſſe exiſtimo, ſed tractandum eſt in materia de Fide. Hæc igitur certitudo gratiæ nõ pertinet ad ordinariam legem gratiæ, & ideo nihil eſt, ꝙ de illa dicamus, præter id, quod commune eſt his omnibus reuelationibus, quod ſoli illi, quibus ſunt poſſunt, & debent propter illas firmiter creder, alijs enim non proponuntur ſufficienter, vt credere, valeant. Ille autem, cui talis reuelatio fieri dicitur, magna indiget maturitate, & conſilio prius, quam credat, quanq̃ poſsit Deus interdũ ita interius mouere, vt ad credendũ obliget, ſe eſſe, qui reuelat. *Theologica quæ.* Altera certitudo vocatur Theologica, & eſt illa, quæ haberi poteſt de concluſione illata ex vna de fide, altera euidente, q̃ aliq vocant ſimpliciter certitudinẽ fidei, alij certitudinẽ ſecundariã, ſeu mediatam fidei: alij vero ẽt in præſenti vocant certitudinẽ ſpecialis fidei, qa propoſitio euidens ſoli ipſi credenti ſolet eſſe nota, vt infra videbimus. Sed à nobis Theologica vocatur, nam eius ratio videtur hac voce melius explicari. Quoniam illa eſt propria certitudo ſcientiæ Theologicæ, vt à fide diſtinguitur. *Moralis quæ.* Tertia certitudo vocatur moralis, quia non eſt omnino infallibilis, & in præſenti materia, præter aliquod principium fidei, fundatur in aliquibus coniecturis ita determinantibus intellectum vt nullam dubitationem, & fere nullam formidinem relinquãt; nam in hac certitudine poſſunt eſſe grad⁹, vt videbimus. De hac ergo triplici certitudine in hoc, & duobus ſequentibus capitibus dicemus.

Igitur quoad fidei certitudinem nouus error eſt, iuſtos ex fide catholica abſque alia reuelatione credere poſſe & debere, ſe eſſe iuſtos. Ita docent huius temporis hęretici, vt de Luthero, Caluino, Melanc. Kemnit. late referunt Bellarmin. Stapleton. & alij noui Scriptores infra referendi. Sed quia contra hos hæreticos multa in ſuperioribus diximus, vt punctum de quo tractamus, à cæteris diſtinguamus, aduertimus inprimis, diſputari poſſe, an hæc fides propriæ iuſtitiæ, & remiſsionis peccatorum ſit neceſſaria in omnibus iuſtis, vel tantum, an ſit poſsibilis? primum affirmant hæretici, & à fortiori etiam ſecundum. Et in vtroque videtur cum illis ſentire Enchyridion, ſeu Catechiſmus Colonienſis, qui nomine Concilij Colonienſis falſo inſcribi ſolet, eſt enim liber ſuſpectus, & in nullo Concilio editus, ac propterea in indice Romano expurgatus, vt in Prolegom. 6. cap. 5. num. 9. animaduertimus. Idemque error habetur in Antididagmate Colonien. in titulo de Iuſtificatione, qui liber eiuſdem farinæ eſt. Quamuis autem hi libri in hac parte errorem contineant, in duobus ab hæreticis diſcrepant. Nam hæretici non ſolum dixerunt hanc fidem eſſe neceſſariam ad iuſtitiam, & remiſsionem peccati, ſed etiam ſufficere; hoc autem à Colonienſibus non eſt cõceſſum. Item hæretici pertinaciter, & contra Eccleſiam illam ſententiam tradiderunt: alij vero ſine proprio crimine hæreſis, per errorem ex ignorantia, quia res non erat tunc ſatis diſcuſſa, & declarata. Nos vero in præſenti de ſola poſsibilitate trãctamus, nam contra neceſsitatem, vel ſufficientiam eius ad iuſtitiam ſupra in libr. 8. ſatis diſputatum eſt, & in ſequentibus impugnando poſsibilitatem, à fortiori neceſsitatem refellemus. 5. *Hæretici quæſtionem affirmatiueac de certitudine fidei reſoluunt.* *Concil. Colonienſ. in Rom. Indice prohibitum.*

Vlterius vero duobus modis intelligi poteſt, quod hæc fides propriæ iuſtitiæ ſit poſsibilis. Primo vt prior ſaltem natura ipſa iuſtificatione, quia dicta fides eſt aliquo modo cauſa eius, ſeu quaſi organum, ſeu inſtrumentum, apprehenditur. Secundo, vt poſterior iuſtificatione, & ſupponens gratiam, de qua certum aſſenſum profert. Priorem modum ſequuntur hæretici, & videntur etiam ſequuti Colonienſes, poſteriorem vero ſequuti ſunt aliqui Catholici. Sunt autem notandæ aliquæ differẽtię inter hos duos modos, vna eſt, quod iuxta priorem modum hæc fides certa nõ ſolum dicitur poſsibilis aliquibus iuſtis, ſed omnibus eſſe communis: vnde non prouenit ex ſpeciali perfectione iuſtitiæ, quia eſt via neceſſaria ad illam, & conſequenter ſentiunt hæretici, & conſentiunt Colonienſes. At vero iuxta poſteriorem modum non eſt neceſſe id dicere de omnibus iuſtis, quia cum hæc fides non ponatur neceſſaria ad iuſtificationem, nulla ſupereſt ratio, ob quam omnibus, qui iuſtificantur, ſtatim inueniatur medium ſufficiens, vt de illorum iuſtificatione poſsit certa fide diuina cõſtare. Altera differentia eſt, quod iuxta priorem, quædam repugnantia inuoluitur in illa fide, nimirum ꝙ homo fiat iuſtus credendo ſe eſſe iuſtum, ſeu (ꝙ idem eſt) credendo ſibi eſſe remiſſa peccata, illorum remiſſionem conſequatur; nam fides illa ſupponit obiectũ ſuum, quomodo ergo eſſe poteſt prius illo, vel cauſa illius. Nec refert, ſi dicatur remiſsionem factam eſſe per Chriſtum, apprehendi autem per fidem, nam, vt omittam alios errores, qui in hoc inuoluũtur, non ſolum credit Chriſtum meruiſſe ſibi iuſtitiam, nam etiam meruit illam iniuſtis, ſed credit iam eſſe ſibi applicatam Chriſti iuſtitiam, quia nemo eſt iuſtus, niſi cui applicata, ſeu imputata eſt Chriſti iuſtitia, quocunq; tandem modo illa imputatio intelligenda ſit. Hæc autem difficultas ceſſat in altero modo, qui nõ 6. *Duobus modis intelligi poteſt fidei certitudinem eſſe poſſibilem vel antecedenter ad iuſtificationem vel conſequenter.* *1. Differentia inter prædictos modos.* *Secunda.* *Effugium inutile circa prædictã 2. differentiam.*

ponit illam fidem vt iustificantem, sed tantum vt cognitionem certam, & speculatiuam iustificationis, seu gratiæ, aut remissionis peccatorum sibi collatæ.

7. *3. Differentia.* Tertium discrimen considerari potest, quia hæretici priorem modum sequentes illam fidem dicunt non esse catholicam, sed particularem, & videntur sentire non solum non esse catholicam, ex parte obiecti materialis, seu rei creditę, sed etiam quoad formale, scilicet, rationem credendi. Nam quoad materiale obiectum in vtroq; modo fidei asserendum est, quia hoc obiectum, sc. me esse iustum, etiam si à me credatur certa fide, qualiscunq; illa sit, ab alijs nō creditur, & sic de cæteris, considerando, in singulis fidem, vt circa propriam iustitiam versatur. Differentia ergo si qua est, in motiuo credendi constituit. Nam hæretici dicunt, fidem illam particularem non niti in sola reuelatione, & promissione vniuersali, sed in promissione vniuersali, vt vnicuiq; facta, quæ ab eo, qui iustificatur, creditur, non ex aliquibus effectibus, vel signis, quæ in se experiatur, sed per se in sola motione diuina, quæ facit ita credere, & apprehēdere promissionem iustitiæ per Christum, vt mihi specialiter factam, & per hanc ipsam fidem mihi applicatam. Vnde necesse est, vt vel formaliter ponant specialem reuelationem in vnoquoq; homine credente, vel saltem virtute, nimirum per specialem illum instinctum, & internum spiritum, in quem solent totam suam credulitatem reuocare. Non enim cōcipi potest, quo alio modo possint apprehendere illam fidem, vel rationē credendi, aut motiuum eius. Quam vero falsus, & scatens erroribus hic modus fidei sit, & quam voluntarie fingatur, in superioribus tactū est, & latius in Defensione fidei, & in tractatu de fide iterum dicetur.

8. *Amplius euoluitur superior differentia.* At vero ponentes hanc fidem posteriori modo, non distinguunt illam à fide catholica, nisi in materiali obiecto, nam quoad formale putant, niti in eadem generali reuelatione, & promissione Dei, quæ licet generaliter sumpta conditionem includat, in particulari vnicuique credenti suam iustificationem applicatur, vt transiens in absolutam, propter conditionem iam impletā, nam vt sic impleta per effectus, & signa experimento cognita sufficienter proponitur. Et ideo qui sic sentiunt, non postulant speciales reuelationes, nec ideo dicunt, hanc fidem esse possibilem, quia illa reuelatio est possibilis, hoc enim nemo est, qui neget; non tamen id sufficit, vt quis possit affirmare aliquos iustos habere hanc fidem, cum nemo possit cum fundamento affirmare, aliquibus fieri hanc reuelationem; sed dicunt, ex vi solius generalis reuelationis applicatæ ad particularem personam ex particularibus circumstantijs experimento cognitis posse talem fidem particularem elici. Et in hoc sensu tribuitur hæc sententia communiter Catherino in Opuscul. de certitudine gratiæ. Sed vereor, aliquam esse in voce certitudinis fidei æquiuocationem, quia quam ille vocat certitudinem fidei, postea ita declarat, vt tantum sit certitudo theologica; imo minor, quam theologica, quia dicit, illi posse subesse falsum, quod dicere de certitudine fidei, magna profecto ignorantia fuisset. Quicquid vero ille senserit, vel cuiuscunque fuerit illa sententia posteriori modo explicata in præsenti à nobis tractatur, nam prout asseritur ab hæreticis satis impugnatur ex proxime dictis, declarando, quantum distet eorum fides ab illa, quam alij, vt possibilem admiserunt. Præterquam quod illa hæresis ex dictis de iustificatione in superioribus impugnata est: ostendimus enim, promissiones factas de iustificandis hominibus propter Christum, non esse absolutas, nec sub sola conditione fidei, sed etiam sub conditione aliarum dispositionum, quæ nulli homini sunt in particulari absolute promissæ. Nec etiam singulis iustificatis fit specialis reuelatio vel expressa, vel per instinctum, seu specialem spiritum, qui solum inuentus est ab hæreticis ad omnes suos errores voluntarie, ac pertinaciter defendendos. Et præterea confutando alium modum asserendi hanc fidem minus impossibilem, & magis apparentem, à fortiori sententiam hæreticorum impugnabimus, eorumque motiuis satisfaciemus.

1. sententia quorūdam catholicorū in hac quæst procedens de secundo modo certitudinis.

Prius vero istius sententiæ fundamenta proponēda sunt. Primum sumitur ex Scripturis, & primo quidem ex illo Ioan. 14. *Vos autem cognoscetis eum, quia apud vos manebit, & in vobis erit.* Loquitur autem Christus de cognitione certa, quam spiritus in nobis manens, de se, suaque præsentia in nobis facit. Vnde subdit: *In illa die cognoscetis, quia ego sum in Patre, & vos in me, & ego in vobis.* Sicut ergo non coniectura, sed certa fide, cognoscunt iusti Christum esse in Patre, ita etiam cognoscunt esse in ipsis per gratiam. Secundo allegatur illud ad Roman. 8. *Ipse spiritus testimonium reddet spiritui nostro, quod sumus filij Dei.* At *vbi spiritus testatur, nulla relinquitur ambiguitas,* vt ibi dicit Chrysostomus homil. decima quarta, ergo testimonium spiritus causat certitudinem fidei, quod sint filij Dei, ac proinde quod sint in gratia: Tertio inducitur illud 1. Corith. 2. *Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, vt sciamus, quæ à Deo donata sunt nobis.* Nam verbum sciendi significat cognitionem certam; ergo hanc confert homini iusto spiritus Dei, certumq; illud reddit de gratia, & donis, quæ in iustificatione illi donauit. Quarto inducitur id 1. Ioan. 4. *In hoc cognouimus, quoniā in ipso manemus, & ipse in nobis quoniam de spiritu suo dedit nobis,* & cap. 5. *Scimus, quoniā ex Deo sumus.* Quinto adducuntur ex 2. Petr. 1. verba illa. *Satagite, vt per bona opera certam vestram vocationem, & electionem faciatis.* 9.

Eius primū fundamentum ex varijs Scripturæ locis. 1. locus Ioan. 14. 2. locus Roman. 8. 3. locus 1. Corinth. 2. 4. locus 1. Ioan. 4. & 5. 5. locus 2. Petr. 1.

Secundum principale argumentum sumitur ex alijs Scripturis asserentibus, nos posse certo cognoscere, quod operibus nostris satisfaciamus præceptis Dei, vel generatim, vel in aliquo particulari. Nam hinc euidenter sequitur, posse vnumquemque in se certo cognoscere statum gratiæ, vel quia qui seruat mandata, iustus est, Matth. 19. Ioan. 14. vel quia recipiendo sacramentum, si modum debitum, & præceptum seruat, iustificatur, Mat. vlt. Ioan. 6. & 20. Actor. 1. nam ex his locis certum de fide est, sacramentum dare gratiam non ponenti obicem, quod facit, qui debito modo sacramentum recipit. Ex illo ergo fundamento euidenter sequitur certitudo propriæ gratiæ. Illud autem fundamentum probatur primo ex illo Luc. 17. *Cum feceritis omnia, quæ præcepta sunt vobis dicite, serui inutiles sumus, quæ debuimus facere fecimus:* quod certe nemo vere dicere posset, nisi id certe sciret. Secundo ex illo Ioan. 3. *Qui facit veritatem, venit ad lucem, vt manifestentur opera eius, quia in Deo sunt facta,* nam hæc verba etiam supponunt, posse iustum certo cognoscere suorum operum qualitatem, & veritatem. Tertio eodem modo inducitur illud 1. Corint. 11. *Probet autem se ipsum homo, & sic de pane illo edat.* Nam hoc etiam ostendit, quod possit homo certior reddi, quod ad sacramentum bene dispositus accedat. 10. *2. Fundamentum.*

Tertio loco afferuntur Patres, quos late refert, eisque respondet Bellarminus dicto lib. 3. capit. 11. sed in illis aduerto, quosdam loqui de certitudine non propriæ sanctitatis, sed generatim de certitudine status veræ religionis, & fidei, in qua Christiani viuimus, vt Dionys. capti. 7. de Diuin. nominib. vel de aliquo mysterio speciali, vt loquitur August. in id Psalm. 88. *Iuraui Dauid seruo meo,* de regno Christi æterno, de qua certitudine in c. 12. dicemus. Alij vero loquuntur de certitudine spei, vt Hilari. cano. 5. in Matth. cum ait, velle Dominum, *regnum cœlorum sine vlla voluntatis ambiguitate sperari.* non enim de fide, sed de spe loquitur, & licet de fide loqueretur, non esset ad rem, quia non loquitur de fide propriæ iustitiæ, sed de fide promissionis regni cœlorum, quæ includit in obiecto conditionem, si per hominem non steterit. Alij loquuntur de certitudine fidei catholicæ, non de propria iustitia absolute, sed de illa veritate catholica, quod vere pœnitentibus peccata remittantur, & gratia donetur. Sic loquitur Nazianzen. oratione 15. de 11. *3. Fundamentum.*

Plaga

Plaga grandinis, vt est euidens ex contextu, & quia non dicit, se esse certum de remissione sibi facta, sed de aliis concedenda, & addit: *Solum nos misereamur nostri, ac iustis Patris visceribus viam adaperiamus, &c.* Et vtroque modo loquitur Cyprianus ad Demetria. parum ante finem, dicens: *Viget apud nos spei robur, & firmitas fidei, &c.* vsque ad illud, *Et de Deo anima secura*: non quidem de sua iustitia (nihil enim minus ibi intendit) sed de Dei protectione, quia non deserit sperantes in se. Et eodem modo euidenter loquitur in libro de Mortalit. vbi suadet, vt fide certi, & spe securi mortem non timeamus, &c. Alii generatim de

Vrgent. certitudine loquuntur, & non in particulari de certitudine fidei, vnde possunt facile de alia certitudine intelligi. Solum ergo adduco nunc Chrysostomum in dicta homil.14. in 8. capit. ad Roman. nam loquitur de testimonio illo, quod Spiritus Sanctus dat, quod sumus filii Dei, & tamen dicit causare in nobis certitudinem sine ambiguitate, & sine dubitatione. Et Cyrill. libr.10. in Ioann. capitul.3. vbi distinctionem facit inter communes fideles, & speciales Dei amicos, & de his dicit: *Qui vero omni virtute mentem suam purgando, aptiiam ad maiora facti sunt, spiritus illuminatione recepta, oculis animi habitantem in se Deum videbunt.* Tertio addi potest Cyprianus libro de Cœna Domini. vbi de anima rite, & recte communicante, ait: *Se sanatam, & sanctificatam agnoscens, fletibus se abluit, & lacrymis se baptizat* Quarto Augustinus serm. 28. de Verb. Apostoli. *Non est arrogantia sed fides, prædicare, quod accepisti, non superbia, sed deuotio.* Et loquitur de gratia, & remissione per baptismum accepta, & difficilius sermon.6. de Verb. Apostol. fere in fine: *Ecce adiuuante ipsius misericordia spiritum Christi habemus, ex ipsa delectatione iustitia integra fide catholica, spiritum Dei in nobis esse cognoscimus.* Quinto additur Bernardus serm.1. de Annunciat dicens: *Si credis peccata tua non posse deleri, nisi cui soli peccasti, & in quem peccatum non cadit, bene facis, sed adde, vt credas, quia per ipsum tibi peccata donantur.*

12. *4. fundamẽtum.* Quarto addi potest ratio, quia quoties fides catholica aliquid in vniuersali reuelat, si in particulari sufficienter, & euidenter proponitur tale indiuiduum esse contentum sub illa vniuersali propositione reuelata, etiam veritas illa ad particulare indiuiduum applicata eadem fide creditur, sed ita contingit in præsenti; ergo Maior probatur exemplis, nam iuxta veriorem sententiam fide credimus, hunc hominẽ esse verum Papam, licet de illo non sit in particulari facta reuelatio, sed in generali, verum Petri successorem esse Christi Vicarium, tamen quia sub hac vniuersali sufficienter proponitur Ecclesiæ ista persona, vt rite electa in successorem, id satis est, vt illa singularis propositio, *hic est verus Papa*, vera fide credatur. Item qui baptizat infantem, de fide credit, illum esse in gratia, quia de fide est, baptismum verum dare gratiam non ponenti obicem, & qui baptizat, certus est de sua intentione, & veritate baptismi, & quod infans non ponit obicem. Vnde hoc indiuiduum euidenter proponitur, vt sub illa vniuersali contentum, & ideo fide creditur. Aliud exemplum est de sacerdote, qui hostiam consecrauit, nam fide tenetur credere, ibi esse Christum, quia euidenter continetur hoc indiuiduum sub illo vniuersali principio: *Hæc quotiescumque feceritis, &c.* Sicut Iudæi tenebantur credere, hunc hominem, quem videbant, esse Christum, quia ex his, quæ videbant, euidenter illis constabat illum esse Messiam in lege promissum quasi in genere, vel indefinite. Ratio autem est, quia vniuersalis propositio formaliter in se continet omnia indiuidua licet confuse, & ideo postquam illa confusio in particulari tollitur, eo ipso sufficienter proponitur, vt contentum immediate sub illa reuelatione, & ideo eadem certitudine creditur. Iam vero probatur minor, Nam hæc propositio: *Ego sum in gratia*, in vniuersali est reuelata in multis principiis, vnum est, qui sacramentum baptismi, vel pœnitentiæ recipit cum sufficienti dolore, consequitur peccatorum remissionem, at in particulari euidenti experimento cognoscere quis potest, se esse vnum ex illis, qui cum sufficienti dolore absolutus, vel baptizatus est: nam de veritate sacramenti constat, de propria item dispositione vnusquisque potest esse certus, tum quia nemo est tam stupidus, qui si in se reflectatur, & attendat, non possit euidenter cognoscere, qua fide, intentione, & affectu ad sacramentum accedat tum etiam quia alias nunquam posset homo securus accedere ad sacramentum, si tam occulta esset congrua dispositio vt illam cognoscere non posset, quod videtur à diuina prouidentia alienum. Aliud principium esse potest, etiam extra sacramentum iustificari qui ex corde Deum diligit super omnia, vel de peccatis conteritur: nam de his actibus videtur posse homini euidenti experimento constare, quia alias nunquam de obseruatione talis præcepti posset esse securus. Item est aliud principiũ, quod qui longo tempore non peccat mortaliter, est in gratia Dei, potest autem quis certo experimento id cognoscere.

Nihilominus dicendum est, neminem in hac vita posse fide diuina credere infallibili certitudine eiusdem fidei in vllo tempore, vel aliquo temporis momento se esse iustum. Hanc veritatem contra hæreticos huius temporis late probant, & defendunt Bellarm. lib.3. de Iustificat. fere per totum, Stapleto. toto etiam lib.7. de Iustificat. & Vega fere toto li.9. præsertim à c.6. Soto li.3 de Natur. & grat. à c.10. Roffens. art.10. & 11. Castro verb. *Gratia*, hæres.3. Ruard. art.9. Et ex antiquis Theologis tradit D. Thom.1.2. qu.112. ar.5. & ibi Caiet. & omnes, & alii scholastici in 1.d.17. & in 2.d.28. Estque de fide certa, vt ex sequentibus constabit. 13. *Assertio Catholicorum Viator non potest fide diuina credere se esse iustũ.*

Probatur ergo primo ex Scriptura. Celebrior locus est ille Ecclesiast.9. *Sunt iusti, atque sapientes, & opera eorum in manu Dei, & tamen nescit homo, an odio, vel amore dignus sit, & omnia in futurum reseruantur incerta.* Duobus autem modis potest hic locus eludi. Vnus est, quod Sapiens non loquitur de odio, vel amore præsentis iustitiæ, vel iniustitiæ, sed futuræ gloriæ aut damnationis, ita vt sensus sit, quantumuis aliquis sit iustus, & opera faciat Deo placita, nescit an sit electus, vel odio habitus in diuina prædestinatione. Potestq; hoc primo confirmari, quia si esset sermo de præsenti statu iustitiæ, vel iniustitiæ, in illa sententia, pari ratione sequeretur non posse hominem scire, an sit in peccato mortali, id est, an sit dignus odio secundum præsentem iustitiam, consequens est plane falsum; ergo. Secundo suadetur idem ex illis verbis vltimis, *Et omnia in futurum reseruantur incerta*, quæ omnia continent rationem, ob quam nescit homo an sit dignus amore, quia licet nunc ametur, incertum est, quid erit in futurum. Tertio in hoc sensu citat hunc locum Bernard. in serm.1. Septuag. dicens: *Quis potest dicere, ego de electis sum, ego de prædestinatis ad vitam, ego de numero filiorum. Quis hoc (inquam) dicere potest? reclamante Scriptura, Nescit homo, an sit dignus amore, an odio.* Et ad idem alludit serm.5. de Dedicat. Ecclesiæ, & in serm.2. in Octauam Paschæ. Et idem significat Auctor libri de Spirit. & anima nomine Augustini c.59. dicens. *Ego vero in regione vmbræ mortis nescio finem meum, nescio si dignus sim amore, vel odio, nescio quando de corpore egrediar.* 14. *Probatur ex Scriptura.* *1. euasio adducti loci.*

At profecto hæretici non vtuntur hac euasione, quia etiam illo modo conuincitur error de certitudine prædestinationis, imo cum ipsi asserant, eandẽ esse rationem de certitudine prædestinationis, & gratiæ, si illo testimonio probatur, non dari certitudinem prædestinationis, consequenter probabitur in eorum principiis neq; certitudinem gratiæ dari. Nos vero è contrario dicimus, ex incertitudine gratiæ necessario sequi incertitudinem prædestinationis, 15. *Prædicta euasio non fauet hæreticis. Diluitur.*

nis, & hoc modo vtrumque illo testimonio probari, primo autem ac præcipue incertitudinem gratiæ. Quia Sapiens absolute loquitur de amore, & odio & magis loquitur de amore, quo dignus est iustus secundum præsentem statum, nam amor prædestinationis nullo modo fundatur in hominis dignitate, neque illam requirit: & quod Sapiens miratur, illud est, quod eodem tempore, quo homo iusta opera facit, nescit, an odio, vel amore dignus sit? Vnde cessat inconueniens de peccatore, quod nescit an dignus sit odio? Nam Sapiens non loquitur de hominibus in communi, nec de inique operantibus, sed de iustis bene operantibus, & de his miratur, quod nesciant, in quo statu iustitiæ, vel peccati sint. Neque illa verba, *Et omnia in futurum reseruantur incerta*, continent probationem, sed ampliationem, & quasi exaggerationem prioris sententiæ, quia non solum homo nescit suum statum, sed etiam *omnia in futurum reseruantur incerta.* Vnde illud *in futurum*, non indicat obiectum illius nescientiæ, sed potius terminum, ad quem vsque illa nescientia durabit, quia nimirum in futurum, id est; vsque ad vltimum vitæ terminum omnia, quæ huiusmodi sunt reseruantur incerta. Ad Bernardum autem, & Augustinum respondetur, optime probari ex hoc loco, hominem nescire an prædestinatus sit, & ideo merito allegari hunc locum, vel eius verba ad illud mysterium accommodari: non tamen excludi, quin in eo loco certitudo etiam propriæ gratiæ abnegetur. Imo Bernardus in verbis citatis hoc sensit, cum inter illa, quæ nemo dicere potest, ponit illud: *Ego de numero filiorum*, & idem habet serm. 5. de Omnib. Sanctis.

16. Secundo eludunt hæretici hunc locum dicentes,
2. euasio hæreticorum. Sapientem non absolute negare hanc sententiam hominibus, sed quatenus ex præsentibus, & sensibilibus euentibus accipi potest. Nam moderatio hæc ex ratione, ac verbis subiunctis colligi videtur, addit enim, *Eo quod vniuersa eueniant iusto, & impio, bono, & malo, &c.* Per quæ verba ratio redditur, ob quam vnusquisque nesciat, an odio, vel amore dignus sit? nimirum, quia æque pluit super iustos, & iniustos, & vtrisque tam prospera, quam aduersa succedunt Et ita inde solum probatur, ex his euentibus non posse discerni iustusne, an iniustus aliquis sit: hoc autem non excludit, quin aliunde possit aliquis cognoscere,
Refutatur. an sit iustus? At enim euasionem hanc excludunt verba illa, *Sed omnia in futurum seruantur incerta.* Nam falsa esset hæc propositio, si quod ex quibusdam affectibus non cognoscitur, alia via posset certissime sciri. Iam enim non in futurum, id est, vsq; ad tempus, in quo manifestentur occulta cordium, illa incertitudo duraret. Deinde in Hebræo non est particula illa causalis, *eo quod*, sed noua clausula ibi simpliciter inchoatur: *In omnibus euentus vnus, iusto, & iniusto*, & sic cessat obiectio, quia non oportet verbis illis reddi rationem præcedentis sententiæ, sed nouam superaddi. Et certe Hieronymus, licet in textu ponat causale signum, in commentario non per causalem, sed per copulatiuam propositionem integram sententiam declarat, dicens: *Porro hic sensus est, Etiam in hoc dedi cor meum, & scire volui, quos Deus diligeret, & quos odisset, & inueni, iustorum quidem opera in manu Dei esse, & tantum vtrum amentur à Deo an non, nunc eos scire non posse, & ambiguo fluctuare, vtrum ad probationem sustineant, an ad supplicium: in futuro igitur scient, &c.*

Nihilominus tamen quia vulgata editio dictio-
17. nem causalem habet, vim etiam rationis explicare
Eneruantur duæ aliæ expositiones. necesse est. Quidam referendo rationem ad primam sententiam, dicunt. Salomonem argumentari à potissimo signo amicitiæ, quod est beneficentia, nam si quis posset cognoscere certo se esse iustum, maxime ex beneficiis Dei, at inde nemo id potest cum certitudine colligere, quia etiam Deus bene facit iniustis. At enim dicerent aduersarii amicitiam Dei non cognosci ex his externis, vel temporalibus beneficiis, imo neque ex internis, & spiritualibus omnibus, sed tamen posse ex quibusdam spiritualibus cognosci, vt ex fide speciali, vt hæretici dicunt, vel ex interna contritione, dilectione super omnia, susceptione sacramenti cum attritione, perseuerantia longi temporis sine peccato. Quæ responsio non potest euerti ex illa ratione Sapientis, imo videtur eneruare illam in dicto sensu explicatam. Dicetur enim, amicitiam hominis cum Deo non cognosci ex quibuscunque beneficiis communibus bonis, & malis, sed ex quibusdam specialibus, & propriis amicorum. Alii dicunt, Salomonem per illa verba, *Eo quod, &c.* non reddere rationem illius primæ sententiæ: *Nescit homo, an odio, vel amore dignus sit*, sed illius secundæ, *sed omnia in futurum seruantur incerta.* Hæc vero responsio eandem difficultatem patitur, nam ex illo signo non potest inferri omnia esse incerta in futurum, sed solum ex his variis euentibus non manifestari. Et patet à simili, nam etiam ex his euentibus non potest colligi, vbi sit vera fides, an in Turcis, an in Christianis, quia omnia hæc, scilicet, afflictiones, & prosperitates in vtrisque succedunt, & nihilominus verum non est in futurum seruari incertum, vbi sit vera fides. Ergo etiam quoad partem illam ratio non absolute concludit, nec bene infert.

Quare censeo, per illa verba posteriora non inten- 18.
disse Scripturam sacram reddere rationem adæquatam sententiæ præcedentis, siue prioris, siue posterioris partis eius, sed solum voluisse veluti indicio sensibili, & experimento omnibus noto declarare, quod dixerat, & quasi augere sententiam primam. *Vera expositio.* Quia iustus non solum ex suis operibus non potest cognoscere, an sit amore dignus, verum etiam neque ex his, quæ à Deo in hac vita recipit, & sub eius notitiam cadunt, intelligere potest, an ad amorem, vel supplicium pertineant? Et hoc incidit fere in expositionem Hieronymi, qui non curauit exponere particulam *Eo, quod*, in rigore causalis ratiocinationis, sed late per modum cuiusdam explicationis. Vel etiam addi potest, denotare causam, & rationem tantum illius particulæ, *omnia.* Nam quia dixerat, omnia in finem incerta seruari, & solum vnum exemplum istius nescientiæ, seu incertitudinis posuerat, addidit aliud confirmans primum, scilicet, quod cum homo bona à Deo recipit, ignorat, an sint præmium virtutis, & media ad salutem, vel solum ex generali prouidentia proueniant, & cum iustus mala patitur, ignorat an sint in supplicium aliquorum peccatorum, vel ad profectum virtutis. Denique si velimus explicare illa verba, vt continentia rationem illius sententiæ, quod nesciat iustus an sit odio, vel amore dignus, potest in hunc modum induci: nam si de his, quæ Deo ipso volente, vel permittente nobis accidunt, & experimento optime cognoscimus qualia sunt, non possumus scire, an ex ira, vel amore Dei proueniant, quomodo ex his, quæ nos operamur, & ignoramus qualia vere, & in re ipsa sint, quomodo cognoscere possumus an odio, vel amore digni simus. Ad eum modum, quo Ioannes. 1. epist. capit. 4. à sensibilibus argumentatur: *Qui non diligit proximum, quem videt, Deum, quem non videt quomodo potest diligere?* Quod genus argumentationis non oportet esse per se conuincens, sed manuducens ex sensibilibus ad aliam veritatem altiorem intelligendam.

Præterea solet hæc veritas confirmari ex illo Pro- 19.
uerb. 20. *Quis potest dicere mundum est cor meum, purus sum à peccato?* Sed licet hic locus sit probabilis, non conuincit. Nam recte potest exponi id dictum esse propter venialia peccata, nam licet qui caret peccato mortali, possit dici simpliciter habere cor mundum, vt in eum locum indicat Beda, tamen esse purum à peccato plus indicat. Et ita Cyprian. lib. de Opere, & eleemos. ad hoc citat hunc locum, & coniungit illum cum alio Ioannis: *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, &c.* Et idem habet Augustinus citans

Suadetur præterea assertio probabiliter ex aliis locis veteris testamenti.

tans etiam Cyprianum, lib. 2 contra Iulian. c. 8. & li. de Sancta Virginit. capit. 48. in eodem sensu eundem locum idem Augustinus allegat. Vnde licet sit etiam probabile posse intelligi de peccato mortali, vt ibi Beda contendit, nihilominus testimonium contra aduersarios non cogit. Eo vel maxime, quod idem Beda exponit verbum illud: *Quis potest dicere, &c.* vt non tantum simplicem affirmationem, sed vanam iactantiam, & gloriam significet, in quo sensu illud, *dicere*, non opponitur certitudini gratiæ, sed vanæ gloriationi, quam nemo posset habere, etiam si esset de gratia sua certus, sed potius humilem recognitionem, & gratiarum actionem pro diuino beneficio suscepto. Tertio adduntur verba Ecclesiastici. 5. *De propitiato peccato noli esse sine metu.* non potest ergo quis esse certus, quod sibi peccatum sit remissum, nam qui esset certus, profecto esse posset sine metu, imo non posset timere. Qui locus etiam est probabilis, & iuxta vulgatam editionem conuincens. Iansenius autem illum eneruat, iuxta Græcam lectionem transferens, *De propitiatione peccatorum,* quod potest optime ad futuram remissionem peccati commissi accommodari, vt sensus sit, ne nimium confidas de obtinenda propitiatione peccati commissi. Et fauet huic sensui, quod statim subiungit *Neque adiicias peccatum super peccatum,* vtique ex illa confidentia obtinendi omnium peccatorum remissionem. Vnde addit Sapiens. *Et ne dicas, miseratio Domini magna est, multitudinis peccatorum meorum miserebitur.* Sed licet propter hæc locus hic non conuincat contra proteruos hæreticos, à catholicis reiici non potest, cum non liceat à vulgata lectione discedere, sed potius illi est Græca lectio accommodanda, nam propitiatio peccatorum tam de iam obtenta, quam de futura intelligi potest, & melius ad præteritum refertur, vt sit sententia plenior, & satis consequens in hunc modum: Noli esse sine metu de peccato commisso, quasi iam remisso, & ea confidentia adiicere nouum peccatum, quasi certus de obtinenda remissione: *Neq; etiam dicas, miseratio Domini magna est, &c.* Et hunc sensum confirmat optime alter locus eiusdem Ecclesiast. 21. *Fili, peccasti? ne adiicias iterum, sed & de pristinis deprecare, vt tibi dimittantur.* Nã in his vltimis verbis significat eum, qui peccauit semper esse debere solicitum obtinendæ remissionis, quia nimirum nunquam esse potest per fidem certus, quod illam obtinuerit.

10\. *Ex nouo Testament. optime.* Ex nouo testamento habemus huius veritatis optimum testimonium Pauli. 1. Corinth. 9. *Neque me ipsum iudico, nihil enim mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum, qui autem iudicat me Dominus est.* Quem locum etiam eludunt hæretici, & Catharinus, illi miscendo errores suos, iste sensum Apostoli euertendo, vt satis aperte ostendit Vega infra citandus, & Bellarmin. lib. 5. de Iustificat. ca. 5. cui in hoc Vazquez consentit dis. 200. c. 5. nihilominus in approbando testimonio dissentit, negat enim esse efficax propter duo. Primum, quia Paulus iam tunc habebat reuelationẽ, quod esset in gratia, ergo non potuit illa verba proferre tanquam de sua gratia incertus: consequentiam vt claram relinquit, & antecedens late probat ex Diuo Thoma dicta q. 112. art. 5. & aliis coniecturis. Deinde quia Paulus non loquitur de iustificatione tantum à mortalibus peccatis, de hac enim certissimus erat, sed de iustificatione perfecta etiam à venialibus, de quibus etiam nihil sibi conscius erat, sed quia venialia non ita facile cognoscuntur, & diiudicantur, ideo non per hoc omnino purum à venialibus se iudicabat. Sed immerito à recepta sententia propter debilia motiua recessit. Nam in primis Catholici scribentes de incertitudine gratiæ frequenter hoc testimonio vtuntur, & intelligunt loqui Paulum de iustificatione à mortalibus, vt videre licet in Bellarmino supra, Vega libr. 9. capit. 12. vbi vtrumque fundamentum Vazquez attingit, & refellit. Eodem etiam loco vtuntur Soto, & alii supra allegati. Imo & D. Thomas, qui in illo art. 5. reuelationem Pauli in prima parte articuli agnoscit, in secunda vtitur his verbis ad probandam gratiæ incertitudinem ex incertitudine conscientiæ, à qua certa cognitio propriæ gratiæ pendet.

Hæretici & Catharinus locum male eludunt.

Vazq. illud testimoniũ non approbat ex duplici motiuo 1.

Vazquez reiicitur.

Vnde idem Doctor Sanctus lect. 1. in illud caput sic verba illa exponit: *Nihil mihi conscius sum,* id est, *non habeo conscientiam peccati mortalis. Sed non in hoc iustificatus sum, id est, non sufficit ad hoc, quod me iustum pronunciem, quia possunt aliqua peccata in me latere, quæ ignoro secundum illud Psalm. 18. Delicta quis intelligit?* Et ibidem Anselmus in eodem sensu exponens ait: *Tanta est profunditas in homine, vt lateat ipsum hominem, in quo est, sed Deum latere non potest.* Et hoc ait de se confiteri Paulum in allegatis verbis, *Neque me ipsum iudico, &c.* Et similiter cæteri Patres ex illo loco colligunt, adeo esse occultam hominis conscientiam, vt nullus possit certo cognoscere statum suum, sed hoc diuino iudicio reseruari, iuxta illud Ecclesiast. 7. *Non te iustifices ante Deum, quoniam agnitor cordis ipse est.* Et ita sentit Chrysostomus de loco Pauli hom. 11. Hieron. Dialog. 2. contra Pelagian. Ambr. in Ps. 118. Octo. 5. circa illud *Aufer à me opprobrium.* Basil. in Constit. Monast. capi. 2. Gregor. 5. Moral. c. 6. alias. 7. & c. 12. alias. 13. & Bernar. epist. 42. & idem sentit Aug. in id Psalm. 41. *Abyssus abyssum inuocat.* Et clarius lib. 83. Quæstion. q. 56. vbi ex hoc loco colligit, etiam testimonium conscientiæ nõ sufficere alicui, vt de se iudicium ferat. Idem optime libro. 50. Homiliar. in 35. Ac denique multum fauet Concilium Trident. vt infra dicam. Veritas autem huius expositionis facile constabit, prius impugnationes remouendo. Ad primam enim fatemur, habuisse Paulum reuelationem suæ gratiæ, imo & Prædestinationis, vt ex illo etiam. 1. Timot. 4. *Fidem seruaui, cursum consummaui, in reliquo reposita est mihi corona iustitiæ,* aperte colligitur. Damus etiam libenter, cum Apostolus primo ad Corinthios scripsit, habuisse iam dictam reuelationem, qua certissime in gratia esse sciebat. Hoc autem nihil diminuit efficaciam dicti testimonii, quia non dicimus, Paulum in illis verbis asseruisse ignorare se an esset iustus, vel dubium esse de sua iustitia, sed dicimus illum dictis verbis professum esse, neminem iudicio humano, etiam proprio, & in propria conscientia fundato, de sua iustitia cum certitudine iudicare, & hoc etiam de se ipso affirmasse, cum dixit, *Sed neque me ipsum iudico,* & rationem reddidisse cum addidit. *Nihil enim mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum.* Vbi est ponderandum non dixisse absolute se non esse iustificatum, sed *non in hoc,* id est, ex hoc testimonio conscientiæ non possum certam proferre sententiam, quod sim iustus: quod verissime dicere potuit, etiamsi per reuelationem sciret se esse iustum, quia licet aliunde id sciret, nunquam posset *in hoc,* id est, ex eo, quod nullius peccati sui esset conscius, se iustificare, semperque esset verum, quod subdit: *Qui autem iudicat me, Dominus est,* quia licet ipse per reuelationem iudicaret se iustum, illud magis erat iudicium Dei, quam suum, quia suum iudicium in proprio, & speciali verbo Dei nitebatur. Et hoc ipsum esse videtur, quod alii dicunt, licet tunc Paulus iam reuelationem habuisset, loquutum esse humano more. Sed inquiunt alii, si reuelationem iam habuit, cur de ea minime curans loquutus fuit humano more? Respondetur, non fuisse tunc reuelatione vsum, quia ad rem non pertinebat, nec oportebat, tunc eam aliis manifestare. Alioqui vero ad causam spectabat docere fideles, ne de aliis iudicium temere ferant, cum se ipsos non valeant agnoscere, nec an iusti sint iudicare? Et ad hoc efficacius persuadendum, etiam de se ipso id affirmare voluit, quod non obstante scientia reuelationis optime facere potuit.

21. D. Thom. locum Pauli commentatur.

Ad 1. motiuum Vazquez.

Aliorum responsio confutatur.

Ad alteram partem obiectionis, quod Paulus loquutus sit de conscientia venialium, non mortalium peccatorum, respondetur hoc gratis dici, & contra com-

22. Ad 2. motiuum.

communem intelligentiam, & vim verborum, quæ generalia sunt, & mortalia etiam peccata de se comprehendunt. Imo de illis maxime videtur loqui Paulus, nam cum ait: *Hic iam quæritur inter dispensatores, vt fidelis quis inueniatur.* Certe illum vocat fidelem dispensatorem, qui sine graui culpa, aut negligentia ministerium suum implet. Quis enim est ita fidelis dispensator, vt neque leuiter in suo munere deficiat? Item fidelem dispensatorem ab infideli distinguit, non dicetur autem fidelis dispensator, qui bona intentione seruiens, & Dei honorem, animarumque vtilitatem quærens, vel malam doctrinam seminat, vel timore humano constanter vitia reprehendere, aut veritatem docere non audet, cum tenetur. Sic Anselmus ibi: *Quæritur dispensator fidelis, qui bene dispenset, neque enim omnes fideliter agunt, sed plerique fraude faciunt dum quæ sua sunt, quærunt, non quæ Iesu Christi, &c.* Quod prosequitur graues defectus aliquorum ministrorum declarando. Et idem habent D. Thomas, Chrysost. & Theophylact. Neque aliud habetur in commentariis Ambrosii, sed solum quod Paulus non distinguit tantum fideles dispensatores à Pseudoapostolis errores docentibus, sed etiam ab infideliter dispensantibus, licet in doctrina non errent, quod verissimum est, & nihilominus non reputatur infidelis dispensator, nisi qui grauiter suo munere abutitur: ergo è contrario fidelis dispensator dicetur, qui in suo ministerio grauiter non offendit, ergo cum Paulus subiungit: *Neque me ipsum iudico, & nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum,* intelligit, non me ita iudico fidelem, vt in meo munere sim fidelis, grauem nimirum defectum non committendo, nam licet nihil mihi conscius sim, non in hoc iustificatus sum, nam Dei est hoc iudicium, ergo loquitur etiam de peccato mortali, & de iustificatione, quæ illud excludat. Accedit, quod de peccato veniali satis dubitari potest, an dicturus esset Paulus, *Nihil mihi conscius sum,* & an vellet ita se iustificare in suo munere, vt nec venialiter in illo interdum deficeret. Optime ergo ex illa Pauli sententia colligimus, nunquam esse posse hominem certum de sua gratia, quia si posset, maxime ex testimonio conscientiæ, sed illud non sufficit, teste Paulo, ergo. Alia præterea sunt Scripturæ testimonia, quæ Bellarminus, & Vega late prosequuntur, & sunt valde probabilia, inutiliterque ab aliquibus refelluntur. Sed quia non sunt necessaria, propter maiorem prolixitatem vitandam, illa omitto. Et eadem ratione breuiter perstringam testimonia Patrum, quæ iidem auctores late expendunt. Præcipui sunt, quos circa locum Pauli allegauimus, quibus addi potest Hieronym. Ierem. 13. citatur etiam Aug. in Psalm. 41. circa id. *Ad me ipsum anima mea turbata est.* Reddens turbationis causam ait: *Noui quia iustitia Dei manet, vtrum mea maneat, nescio.* Hæc autem verba mihi probant magis incertitudinem perseuerantiæ, quam gratiæ præsentis, vt sequentia verba declarant: *Terret enim me Apostolus dicens, qui se putat stare, videat ne cadat:* & addit: *Ergo quia non est firmitas mihi in me, neque est mihi spes in me, ad me ipsum turbata est anima mea.* Clarius testimoniũ est in Ps. 50. circa id: *Incerta, & occulta sapientiæ tuæ manifestasti mihi.* Vbi nihil tam incertũ, & occultũ esse ait, q̃ q; Deus ignoscit peccantibus, & infra, hoc incertum, & occultũ reuelasse Deum Dauidi, cum illi Propheta dixit: *Dominus quoq; transtulit peccatũ tuum.* In aliis etiam locis sæpe docet Augustinus testimonium conscientiæ esse incertum, & sæpe inuenire culpam, vbi homo illam non inuenit, sæpius tamen loquitur de culpis venialibus, vt in libr. de Perfect. iustit. circa finem, & serm. 23. de Verb. Domini, & serm. 16. de Verb. Apost. nihilominus tamen ex similitudine rationis optimum inde sumitur argumentum, præsertim cum in aliis locis absolute proferat neminem ex suæ conscientiæ testimonio posse iudicium certum proferre, non solum qualis sit cras futurus, sed etiam qualis hodie sit, vt ait in dicta homili. 35. ex libro 50. Homiliar. Expresse etiam tradunt eandem veritatem Gregor. lib. 9. Moral. cap. 16. & 17. & libro 6. Epistolar. in 22. Bernard. sermo. 3. de Aduent. & 1. Septuages. & epistol. 107. Idiota lib. 5. Contempl. ca. 11. in tom. 5. Biblioth. & sumitur ex Innoc. in c. vlt. de Purgat. can. vt in ca. 11. ponderabimus.

Stat tandem locus Pauli pro assertione.

Vltimum testimonium sit Concilii Trident. sess. 6. 23.
cap. 9. in fine dicentis. *Quilibet dum se ipsum suamque propriam infirmitatem, & indispositionem respicit, de sua gratia formidare, & timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consequutum.* Quæ verba non solum hæreticorum sententiam de priuata, firmaque fiducia necessaria ad iustificationem, sed etiam omnem sententiam quocunque modo astruentem, certa fide cognosci posse propriam gratiam, condemnant. Est tamen notanda diuersitas, nam postea in canonibus, & definitionibus fidei Concilium solum dixit anathema in hæreticos exigentes hanc fidem vt necessariam ad iustificationem, & illi iustificationem tribuentes. can. 13. & 14. & in can. 15. & 16. etiam dicit anathema in eos, qui talem fidem prædestinationis, aut perseuerantiæ propriæ necessariam esse dicunt, vel posibilem sine speciali reuelatione. At vero nullam protulit Concilium definitionem contra eos, qui dicunt esse posibilem certam fidem de propria gratia, ab aliis erroribus abstrahendo. Et ideo licet aliæ sententiæ plane hæreticæ sint, hæc, quæ tribuitur Catherino, non videtur vt hæresis damnata à Concilio ex vi illorum verborum, tum quia abstinuit à definitione, & differentiam, quam notaui, inter illas sententias fecit, tum etiam quia non dixit illa verba ex professo tradens doctrinam per se intentam, sed quasi obiter rationem quandam explicando. Nihilominus tamen censeo sufficere verba illa Concilii ad dandam infallibilem certitudinem nostræ assertioni, & vt contraria erronea iudicetur, etiamsi non sit vt aperta hæresis speciali definitione damnata. Nec audiendum est Catherini subterfugium dicentis, Concilium loquutum esse de fide catholica, non absolute de fide diuina. Vana enim est talis interpretatio, & distinctio sic applicata, tum quia Concilium non addidit limitationem, sed absolute dixit, *Certitudine fidei,* tum etiam quia loquitur de omni fide, cui non posit subesse falsum, quia Deus non potest mentiri. Vnde è contrario si illi potest subesse falsum, non nititur testimonio Dei, & consequenter non est diuina: tum præterea, quia loquitur Concilium de fide, quæ excludat omnem formidinem, hoc autem habet omnis fides diuina propter rationem proxime factam, tum etiam quia quoad hoc impertinens est distinctio inter catholicam fidem, & diuinam, quia illæ non distinguuntut in formali obiecto, neque in habitu, sed in materiali obiecto, hoc, vel illo modo vni, vel multis proposito, & ita neque in certitudine, neque in infallibilitate distinguuntur: tum deniq; quia Concilium loquebatur de particulari fide propriæ gratiæ, ergo si solum excluderet vniuersalitatem fidei, non certitudinem etiam particularem, & rem superfluam, & ipsis etiam hæreticis notissimam doceret, & ineptam rationem ad suam doctrinam confirmandam afferret: loquitur ergo de incertitudine priuatæ fidei, & inde optime infert posse iustum semper timere, ac formidare. Nec refert, quod Concilium non addiderit exceptionem de speciali reuelatione, non enim erat ibi necessaria, quia ex discursu constabat sermonem esse de scientia, quam ex consideratione propriæ conscientiæ, & infirmitatis vnusquisq; comparare potest. Et hoc tandem confirmat idem Concilium in cap. 16. dicens: *Quia in multis offendimus omnes, vnusquisque sicut misericordiam, & bonitatem, ita seueritatem, & iudicium præ oculis habere debet, neque se ipsum aliquis etiam si nihil sibi conscius fuerit, iudicare, quoniam omnis hominum vita non humano iudicio examinanda, & iudi-*

Vltimum testimonium pro assert. ex Trident.

iudicanda est, sed Dei. Quæ verba aliqui volunt de solis iustis, & peccatis venialibus intelligi. Sed licet Concilium occasione operum iustorum illa verba protulerit, tamen quia illa dicebat ad nimiam hominum confidentiam, vel gloriationem in suis operibus reprimendam, ideo ad omnium hominum vitam sermonem extendit, vt iusti non solum timeant, ne forte venialia peccata, sed etiam mortalia interdum committant, vbi de suis operibus gloriantur.

24. *Ratione cō-firmatur assertio.* Tandem possumus hanc sententiam ratione confirmare, quia hæc particularis propositio: Ego sum in gratia, vel mihi sunt remissa peccata, neque in se reuelata est alicui particulari, vt supponitur, nec potest euidenter, vel sufficienter proponi, vt contenta in aliqua propositione vniuersali à Deo reuelata, & nobis per Ecclesiam proposita, ergo nullum superest medium ad credendam illam propositionem, vt à Deo immediate, & in se reuelatam, quod necessarium est, vt aliquid certitudine fidei credi possit, vt ex tractatu de Fide suppono. Minor propositio, seu posterior pars antecedentis, in qua est vis rationis, non potest melius probari, quam respondendo principali fundamento contrariæ sententiæ, quod faciemus commodius in capitibus sequentibus, & ex ibi dicendis hæc veritas à posteriori demonstrabitur. Nunc breuiter probatur illa pars, quia omnes propositiones generales de iustificatione hominis à Deo traditæ, & reuelatæ sunt conditionales, & respectu adultorum nunquam certissime, & sine hæsitatione constat vnicuique homini, in illo esse impletam conditionem, sub qua iustificatio illi promissa est, ergo propositio absoluta; *ego sum iustificatus,* nunquam mihi, vel alteri proponitur sufficienter, vt contenta sub generali propositione fidei. Patet consequentia, quia absoluta propositio particularis non continetur sub vniuersali conditionata, quandiu non est certum, conditionem in hoc indiuiduo esse impletam. Maior autem in libr. 8. late probata est contra hæreticos, & à catholicis non negatur. Minor vero nunc sufficienter probatur, quia illa conditio posita est in actibus internis conscientiæ hominis, qui nec in se videntur, nec per experientiam sufficienter ipsimet homini innotescunt, vt testimonia Scripturæ confirmant, & experientia docet, & magis in sequenti capite explicabitur.

25. *Respondetur ad 1. fundamentum n. ex variis Scripturæ locis: ad 1. locum.* Prius tamen fundamentis contrariæ sententiæ ab auctoritate sumptis satisfaciendum est. In primo ex Scritura desumpto proponebantur in primis verba Ioannis. 14. *Vos autem cognoscetis eum,* id est, Spiritum Sanctum. Sed nihil probant, quia Christus non dixit, cognoscetis Spiritum Sanctum esse in vobis per gratiam, sed *cognoscetis eum,* id est, personam eius, diuinitatem, & sanctitatem *quia in vobis erit, & manebit,* id est, quia existens in vobis, illuminabit vos, & auxilia præbebit, quibus illum cognoscere valeatis, non quidem prout in se est, sed fide, & sapientia altiori, & magis explicita, quam antea cognoscebatur. Igitur non promittit Christus propriæ gratiæ cognitionem, sed cognitionem ipsius Spiritus Sancti. Sicut è contrario dicit, *Quem mundus non potest accipere, quia non videt eum, nec scit eum,* vtique nescit, eum esse, vel quid sit. Et ita intellexerunt verba illa August. Cyrillus, & alii Patres communiter. Addo vero vlterius, quod licet intelligantur illa verba de existentia Spiritus Sancti in ipsis per gratiam, non oporteret intelligi de singulis personis, sed de ipsa communitate, seu de ipsa Ecclesia, sic enim fide cognoscimus, Spiritum Sanctum habitare per gratiam in Ecclesia, licet non in hac, vel illa persona, vel licet daremus de singulis loqui, & de existentia Spiritus Sancti in ipsis per gratiam, non oporteret id intelligere de cognitione fidei, sed de cognitione quasi experimentali ex effectibus, & familiaritate, & præsertim ex diuinis eius inspirationibus, vt ibi indicat Cyril. libr. 9. capit. 44. & Greg. 5. Moral. c. 19. alias. 20. illa autem cognitio non est fidei, sed coniecturalis. Denique si verba illa ad peculiarem aduentum Spiritus Sancti in die Pentecostes referantur, admitti potest Apostolos tunc habuisse specialem reuelationem, & cognitionem suæ sanctificationis, inde vero nullum ad cæteros iustos argumentum desumi potest. Alia autem verba, *In illa die, &c,* ex eodem capite desumpta non sunt ad rem, nam *illa dies* non est huius vitæ, sed æternæ patriæ, vbi licebit videre, quod nunc credimus, vel ignoramus, vt exponit Aug. tract. 75. & Cyril. lib. 9. c. 47. Quod si dies illa de tempore post resurrectionem, & aduentū Spiritus Sancti intelligatur, sic verba illa: *Vos in me, & ego in vobis,* ad totam Ecclesiam referenda sunt, cuius Christus est caput, quia omnes de fide credimus nos esse in ipso, tanquam palmites in vite, & ipsum in nobis tanquam caput in corpore.

Secundum testimonium erat ex verbis Rom. 8. *Ipse spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei:* respondeo ad literam sermonem esse de testimonio Spiritus Sancti, non per locutionem, sed per operationem, nec reuelationem, qua vnicuique testificetur, ipsum esse iustum, sed per inspirationem, qua faciat illum operari, vel sperare vt iustum, & filium Dei. Ait enim Paulus: *Quicunque Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei, non enim accepistis spiritum seruitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus Abba pater,* & inde subinfert: *Ipse enim spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei.* Illud enim testimonium non est aliud, quam inspiratio, qua nos mouet, & excitat ad Deum, vt Patrem inuocandum. Quod recte declarat verbum Græcum, *contestificatur,* nam homo inuocans Deum Patrem, testificatur se esse filium. Spiritus Sanctus autem illud ipsum contestificatur, inspirando, & adiuuando ad illam inuocationem. Hæc autem inuocatio non procedit ex certa fide, quam vnusquisque fidelis habeat de sua iustitia, vt experientia ipsa manifestat, sed procedit vel ex certa fide, qua credimus, Deum esse Patrem, qui vult nos in filios adoptare, si per nos non steterit, vel ad summum ex certitudine spei, qua confidimus, iam nobis remisisse peccata, & in filios adoptasse. Et ideo inuocatio Patris etiam peccatoribus communis est, vt exponentes orationem Dominicam Patres docent, quia omnibus dedit potestatem filios Dei fieri, vt ait Augu. serm. 126. Si ergo testimonium huius inuocationis generaliter ad omnes homines à Christo redemptos referatur, sic est testimonium fidei infallibilis, quod Deus adoptauit homines in filios, & vnū quemque esse posse filiū Dei, si velit, quod præsenti causæ nihil confert, vt per se patet. Si autem referatur ad singulos, sic vel nullum est testimonium, quia fidelis sciens se esse in peccato, potest sic Deum inuocare, vel ad summum indicat certitudinem spei, & supponit probabilē coniecturam, quod inuocans fecerit quod oportebat, vt adoptionem fuerit consequutus. Tale autem testimonium nullo modo indicat homini fidē certam de sua iustitia, quia nec illi est absolute reuelata, neque illi compertum est inuocationem illam cum illa cōgitatione, vel existimatione de propria iustitia esse à Spiritu Sancto inspiratam, licet de hoc etiam possit habere probabilem coniecturam ex effectibus internis Spiritus Sancti, vt sunt pax, & gaudium conscientiæ. 26. *Ad 2. locum.*

Tertium testimonium erat. 1. Corinth. 2. Sed nihil ad causam refert. Nam Paulus non loquitur de fide, aut cognitione particulari, quam vnusquisque habere potest, aut debet de donis, quæ à Deo recepit, sed loquitur de doctrina cœlestium, & spiritualium bonorum, quæ Deus hominibus præparauit, & quantum in se est, donauit. De quibus bonis ante dixerat: *Oculus non vidit, neque auris audiuit nec in cor hominis ascendit, quæ præparauit Deus iis, qui diligunt illum nobis autem reuelauit Deus per spiritum suum* Et de eisdē subiungit inferius verba, quæ allegantur: *Nos autē non spiritum huius mundi accepimus, vt sciamus, quæ à Deo donata sunt nobis.* Hæc ergo sciētia nulla alia est, nisi fides, qua credi- 27. *Ad 3. locum.*

credimus promissiones tam de cælestibus bonis æternis, quam de spiritualibus donis gratiæ nobis in hac vita conferendis, & qua specialiter credimus omnia illa bona, quæ ad salutem animæ conferunt, dona esse Dei, & ipsius spiritus, per quem hanc fidem accipimus, vt specialiter notauit August. lib. 50. Homiliar. in 14. An vero talia dona iam sint huic, vel illi communicata vsque ad sanctificationem per gratiam? hoc nec Paulus docebat, nec Deus per spiritum suum vnicuique reuelat. Quod si quis velit cum Caietano verba illa *Nos autem*, ad ipsum, & alios Apostolos referre, sic concedimus illam scientiam fuisse certam notitiam, quam Spiritus Sanctus tribuit Apostolis de diuinis donis ipsis communicatis, sed non est eadem ratio de cæteris iustis, quia non omnes per spiritum æqualem notitiam accipiunt donorum Dei, quæ ipsis communicantur, sed vnusquisque quantum illi expedit, vt D. Thomas. ibi animaduertit.

28. *Ad 4. locũ.* Ad quartum ex verbis Ioannis respondemus, posse in primis referri ad Ecclesiam Christi, & sic recte de certitudine fidei intelligitur, certa enim fide credimus, hanc solam Christi Ecclesiam esse in Deo fundatam, & habere in se habitatorem Deum, quam fidem habemus per spiritum, quem ipse Deus dedit nobis. Et sine dubio hic videtur sensus maxime proprius, nam in toto capite loquitur generatim de fidelibus, & donis, quæ Deus illis communicat, & in eodem sensu dixerat cap. 3. in fin. *In hoc scimus, quia manet in nobis de spiritu, quem dedit nobis.* Et in cap. 5. *Scimus, quoniam ex Deo sumus, & mundus totus in maligno positus est.* Vbi cum se, & alios, de quibus dicit *scimus, &c.* à mundo distinguat, satis declarat de Ecclesia, seu fidelib⁹ generatim loqui, & de fide, qua credimus, nos esse veros cultores Dei, in quibus ipse habitat, & extra hanc Ecclesiam non esse. Hæc autem fides non pertinet ad singulorum iustitiam, vt per se patet. Quod si ad singulos applicetur, solum erit per coniecturas, vt postea dicemus,

29. *Ad 5. locum* Quintum testimonium erat ex verbis Petri: *Satagite, vt per bona opera certam vestram vocationem, & electionem faciatis*, in quibus primum aduertimus non esse sermonem de certitudine iustitiæ, sed vocationis, & electionis, quæ si intelligatur esse electio ad gloriam, multo difficilius est cum certitudine illam cognoscere per bona opera, donec perseuerantia in illis cum vita consummetur, Vnde necessarium non est illam certitudinem ad cognitionem referre, sed ad effectum, seu euentum, dicitur enim aliqua vocatio, seu electio certa fieri, cum ad effectum perducitur, sicut dicitur certa manus, vel iaculatio, quæ album attingit. Sic ergo bonis operibus certa redditur electio, quia per illa comparatur effectus, ad quem vocamur, seu electi sumus. Et hæc est expositio magis recepta. Gratis autem admittimus sensum esse, vt per bona opera certi efficiamini vestræ vocationis, & electionis. Nam ex hoc sensu nihil habent hæretici, quod opponant, quia potius ex ipso illi conuincuntur, quod fides sola non reddat hominem certum suæ electionis, vt ipsi etiam dicunt, imo nec iustificationis, cum ad illam necessaria esse opera, verba illa supponant, nam si ad perseuerandum in gratia necessaria sunt, etiam ad gratiam obtinendam. Neque etiam Catherinus, vel quiuis alius potest inde colligere certitudinem fidei, hæc enim non ex operibus, sed ex reuelatione sumitur, sed colligi tantum potest certitudo aliqua coniecturalis, vel certitudo spei, quæ per bona opera multum augetur, & probabile satis est, de hac etiam Petrũ fuisse loquutum. Ac si peccatori quis dicat, Satage, vt per tuam pœnitentiam certam tuam iustificationem facias: eam certitudinem consulere censeretur, quæ ex diligentia adhibita ad veram contritionem, & optimam confessionem faciendam consurgere potest.

30. Ad secundum argumentum principale ex variis testimoniis compactum, respondemus vno verbo, ex illo argumentandi genere ad summum concludi coniecturalem cognitionem, nullo autem modo certitudinem fidei. Quia vt homo impleat præcepta, id est, vt contra illa non peccet, satis est; vt moraliter sit certus, ea fecisse, quæ in eius mentem venerunt, & eo modo, quem satis esse ad seruanda præcepta probabiliter crediderit, Neque à nobis exigitur, vt certitudine fidei credamus, omnia, & singula præcepta impleuisse, nullumque per culpabilem negligentiam omisisse, quin potius nec talis certitudo possibilis est, cum in ea cognitione non reuelatione, sed experientia, & vigilanti obseruatione nostrorum operum ducamur. Igitur moralis coniectura, & bona fides sufficit, vt homo dicere possit se fecisse omnia illi præcepta, & vt in suis operibus latebras non quærat, sed in clara luce, & coram aliis operetur, & vt probet se ipsum quando ad sacramentum accedere vult; si post probationem remorsum conscientiæ de graui peccato non habet, vt cap. 11. magis explicabimus. Ex hac autem vel propriæ conscientiæ, vel obseruationis præceptorum cognitione non potest certa fides propriæ iustificationis comparari: nam licet illationes, quæ in argumento fiunt, bonæ sint, semper certitudo antecedentis in altero principio claudicat, vt in nostra fundamentali ratione probauimus, & in capitibus sequentibus euidentius fiet, ostendimus enim ex illis testimoniis, & modo argumentandi non solum fidei certitudinem, verum etiam nec theologicam inferri.

Ad principale arg. Ad 2. principale fundamentũ in n. 10.

31. *Ad 3. fundamentũ in n. 11. Exponitur Chrys.* Ad Chrysostomum in tertio fundamento allegatum respondetur, testimonium quidem Spiritus Sancti in se infallibile esse, & quatenus de illo nobis constiterit, nos etiam certos reddere de re, de qua testificatur, & ita sine ambiguitate ex eius testimonio credimus debere nos fiducia filiorum Deum vt Patrem inuocare, sic enim Chrysostomus Paulum exponit. Et simili modo credimus Deum per Christum nos in filios adoptasse, & gratiam contulisse, quia de hac Spiritus Sancti testificatione certi sumus. Quod autem huic, vel illi applicata iam sit, licet forte per signa, & effectus illis attestetur Spiritus Sanctus, non tamen huic, vel illi satis constat, Spiritum Sanctum esse, qui id testificatur, quia vt diximus, non reuelando illud testimonium præbet, sed occulta operatione, & interna inspiratione, quam nos non ita certo cognoscimus esse à Spiritu Sancto. *Explicatur D. Cyril.* Similiter Cyrillus non loquitur de cognitione per fidem, sed per quandam experientiam effectuum Spiritus Sancti in nobis, de qua cogitatione, quam certa sit, in capitibus sequentibus videbimus: certum est autem non attingere certitudinem fidei. Vnde quod Cyrillus ait viros perfectos oculis animi videre in se habitantem Deum, perinde est, ac si diceret, videre illum in effectibus, vel potius ex effectibus, quos intus in animo experiuntur. Et videtur sane loqui Cyrillus de speciali cognitione, quæ per donum sapientiæ datur iustis, nam Spiritus Sanctus hoc donum perfectius operatur in his, qui perfectius viuunt, & corde sunt puriores: nihilominus tamen donum illud minus perfectum est fide, & licet quandam certitudinem euidentiæ tribuat in ratione credibilis, non tamen absolutam certitudinem ipsius veritatis cognitæ, vt in lib. 2. & 7. attigimus. *Cyprianus exponitur.* In testimonio Cypriani solum illud verbum, *Se sanatam, & sanctificatam agnoscens*, obscurum est. Sed vel intelligendum est, quantum est ex parte Sacramenti sicut prius dixerat: *Sacramenta hac, quantum in se est, sine propria virtute esse non possunt*, & huic expositioni consonant verba sequentia, nam hoc certa fide credens, qui digne communicare studet, *Fletibus se abluit, & lacrymis se baptizat*: vel si participium, *agnoscens*, de propria sanctificatione per sacramentum recepta intelligatur, exponenda est de agnitione comparata per effectus, & coniecturas, quæ certitudinem aliquam ab spe participet, à coniecturis

cturis autem pendeat, & ideo ad certitudinem fidei non perueniat.

Præterea Augustinus in priori loco solum laudat
32. eum, qui prædicat beneficium baptismi, & sanctifi- *Declaratur* cationis eius, quod à Deo accepit, nam in hoc non se *mens D. Au* ipsum, sed Deum laudat. Neque ad prædicandum *gstu.* hoc beneficium, necessarium est, vt quis sit fide certus, quod effectum acceperit, sed quod fide credat beneficium certissimum ex parte Dei, nam hoc solum prædicat. Potest autem etiam gratias agere de sanctificatione accepta ex quadam prudenti fiducia, quæ timorem propriæ infirmitatis, vel defectus non excludat. In altero vero loco vel loquitur Augustinus de generali fide, qua credimus, spiritum Dei esse in Christianis, vel si intelligatur in particulari loqui de se, & similibus, loquitur de coniecturali cognitione, quæ partim in dicta fide Catholica generali, partim in declaratione iustitiæ, id est, in internis Spiri- *Ad Bernar.* tus Sancti effectibus fundatur. Ad Bernardum respondet late Bellarminus supra totam Bernardi mentem optime explicando. Et sine dubio in verbis citatis solum proponit credenda dogmata fidei, non particularis, seu propriæ iustitiæ, nam ad consequendam remissionem peccatorum non satis est credere Deum solum posse peccata remittere, sed oportet etiam credere velle remittere, & non negare remissionem, debito modo illam postulanti. Et hoc est, quod in citatis verbis credendum proponit Bernardus, non vero quod oporteat eredere, me esse dispositum, aut absolute quod mihi sint remissa peccata. Nam de hoc postea docet, quomodo signis, & coniecturis agnoscatur. Sicut etiam dicit oportere credere nos habituros vitam æternam, & merita ad illam vtique quantum est ex parte Dei, & voluntatis eius, nam de illa absolute futura non potest esse fides, sed coniecturæ, vt idem Bernardus tam ibi postea, quam in aliis locis supra citatis docet.

Ad rationem vltimo loco positam respondetur
33. *Ad 4. fundamentũ in n. 12.* concedendo primam propositionem generalẽ, quod particularis propositio contenta sub vniuersali propositione per fidem reuelata de fide creditur si sufficienter proponatur, quamuis non omnia exempla, quæ ad illam confirmandam adducuntur admittenda videantur. Nam primum de hoc homine, quod sit Christi Vicarius, verum esse credimus, supposita Ecclesiæ acceptatione, & electione communi consensu probata. Secundum etiam de baptismo infantis est satis probabile respectu baptizantis, & communiter admittitur, vt in Vega, & aliis videre licet, nam in illo exemplo cessant rationes formidandi, quę sunt in aliis, quia in paruulo non potest esse obex, & in ministro non est necessarius ordo, vel consecratio aliqua, & de propria intentione ipsemet baptizans dubitare non potest. Tertium vero exemplum de hac hostia consecrata non videtur admittendum, etiam respectu consecrantis, quia licet de sua intentione certus sit, de sua ordinatione non potest esse ita certus, in quo est magna differentia inter baptismi, & Eucharistiæ effectionem. Exemplum denique de fide Messiæ, quam tenebantur Iudæi huic homini Christo adhibere, non est ad rem, tum quia prædictio Messiæ non erat generalis, sed specialis de quodam singulari homine, qui per circumstantias, & quasi proprias conditiones satis determinabatur, & designabatur, quando de illis conditionibus publice, & euidenter constare poterat, tũ etiam quia sola Christi attestatio miraculis, & operibus confirmata poterat ad credendum obligare. Quicquid vero sit de exemplis, principium illud verissimum est, & optime probatur ratione ibi facta, & exemplo de fide Messiæ recte declaratur. Nihilominus tamen negamus ita accidere in præsenti, quia licet propositiones vniuersales sint de fide, particularis sub illis contenta, nunquam proponitur sufficienter, ita vt de fide credi possit. Quia vniuersales propositiones includunt conditionem, & ideo ex vi illarum solum creduntur particulares sub eadem conditione, non possunt autẽ credi absoluta fide, donec certissimum, & indubitabile sit, conditionem esse impletam, quod in sequentibus capitulis à fortiori probabimus.

CAPVT X.

An possint iusti esse certi saltem certitudine Theologica, siue hæc sit naturalis, siue supernaturalis?

Certitudo Theologica (vt nunc supponimus) distincta est à certitudine fidei, licet in multis illi 1. similis sit, & proxime ad illam accedat. Differunt e- *Theologica certitudo est minor, specie diuersa à fidei certitudine.* nim, quia certitudo Theologica non innitur reuelationi diuinæ immediate, sicut certitudo fidei, sed mediante discursu, qui vt veram certitudinem Theologicam inducat, niti debet in vno principio de fide certo, & alio saltem euidente naturaliter, vel experientia euidentissima, ac certissima secundnm ordinem naturalem. Vnde multi existimant illas certitudines differre plusquam specie, quia illa, quæ est fidei, supernaturalis est, & excedit naturalem certitudinẽ. Theologica autem certitudo est ordinis naturalis, quia sequitur debiliorem partem, & ita non excedit certitudinem principii, vel discursus naturalis. Alii vero existimant, etiam certitudinem Theologicam esse ordinis supernaturalis, quia non nititur naturali principio, tanquam causæ per se, & propriæ rationi assentiendi, sed vt proponenti, quid sub diuina reuelatione contineatur. Et nihilominus aiunt, hanc certitudinem esse specie distinctam, & inferiorem certitudine fidei, quia nõ assentitur ex testimonio Dei aliquid in se, ac explicite testificantis, sed tantum implicite, seu virtute in alio. De hac vero differentia in præsenti nihil curamus, sed solum supponimus, certitudinem Theologicã esse minorem & specie diuersam à certitudine fidei, quicquid sit de aliis qualitatibus eius, & modo distinctionis, vt in titulo quæstionis insinuaui. Hinc ergo fit, vt non obstante doctrina capitis præcedentis adhuc de certitudine Theologica dubitari possit.

In hoc ergo puncto proprie locum habet opinio, 2. quam Catherinus defendit in Apologia contra Soto, *Opinio Catherini.* nam (vt dixi cap. præcedente numer. 8.) licet erret in modo loquendi, vocando illam certitudinem fidei specialis, & non chatholicæ, in re non ponit exactam fidei certitudinem, sed mediatam, vt alii vocant, quæ non excedit certitudinem Theologicam. Imo ita illam explicat Catherinus, vt nec gradum certitudinis attingat. Nam explicando Concilium Tridentinum, dicit, hanc certitudinem, quam ipse admittit in assensu de propria iustitia, non esse tantam, vt ei non possit falsum subesse, quod certe, nec in certitudine Theologica admitti potest, ne dum in certitudine fidei, vt ille loquitur. Nam quotiescunque assensus potest esse falsus, non potest intellectus in illo firmari sine formidine, quantum est ex vi medii assentiendi, nam si potest esse falsus, potest timeri, ne forte ita sit, & hoc est formidare, certitudo autem omnino absoluta, & simpliciter non est, nisi quæ formidinem excludit, & talis inuenitur, non solum in assensu fidei supernaturali, sed etiam in assensu naturali scientiæ, & ideo etiã inuenitur in assensu Theologico, vt suo modo scientificus est, siue naturalis sit, siue supernaturalis, includendo sub assensu sciẽtifico etiã assensum rei singularis in euidenti experiẽtia fundatum. De hac ergo certitudine dicit opinio dicta, siue fuerit Cather. siue alterius, refertur Claudi. Guill. in 2. Tim. vlt. non repugnare hominem iustum diu, & cum magna vigilantia, & perfectione Deo seruientẽ peruenire ad statum, in quo per discursum Theologicum certissime iudicet, se esse in gratia.

Fundari potest hæc sententia in primis in auctoritate negatiua, quæ saltem probat, illam non esse erroneam, nec contrariam principiis fidei, ac subinde rationis pondere præcipue expendendam esse. Probatur ex Concilio Tridentino, quia non sine causa limitauit suam doctrinam ad certitudinem fidei, nam per hoc tacite nos docuit de quacumque minori certitudine posse vnumquemque opinari libere, & licentiam nobis tribuit de illa explicandi omnia Scripturæ, vel Patrum testimonia, quæ scientiam certam propriæ iustitiæ ab omnibus remouere videntur. Secundo adiungi potest argumentum positiuum ab auctoritate in primis Scripturæ, in qua interdum hæc certitudo iustis tribuitur, interdum aliqui iusti, tanquam certi de sua iustitia loquuntur. Vtrumque patet ex illo. 1. Ioann. 3. *Nos scimus, quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres.* Et infra: *Non diligamus verbo, neque lingua, sed opere, & veritate,* & statim: *In hoc cognoscimus, quoniam ex veritate sumus, & in conspectu eius suadebimus corda nostra.* vtique quod à Deo diligimur, & in gratia eius sumus. Confirmatur ex illo. 2. Corinth. 1. *Gloria nostra hæc est, testimonium conscientiæ nostræ,* non enim posset testimonium hoc gloriam quandam per participationem afferre, nisi esset saltem ad hanc certitudinem infallibilem sufficiens. Accedit illud Pauli ad Roma. 8. *Certus sum enim, quia neque mors, neque vita poterit nos separare à charitate Dei, quæ est in Christo IESV Domino nostro,* vbi cum dicat, *nos,* non de se tantum, sed etiam de aliis loqui videtur, & certitudinem, ac efficaciam charitatis explicare. Et similiter loca superiori capite tractata, saltem hanc certitudinem suadere videntur.

3. Probatur 1. auctoritate negatiua. 1. Ex Trid.

2. Auctoritate positiua ex Scriptura.

4. Tertio adducuntur etiam testimonia Patrum, & in primis Cyrillus Alexandr. & Augustin. superiori capite citati de hac saltem certitudine loqui videtur. Et illis addi potest Ambrosius libro quinto de Sacrament. capit. 2. *Anima tua, vel Ecclesia videt se ab omnibus mundatam esse peccatis, & dignam, quæ ad altare possit accedere.* Et sermo. quinto, *Quisquis fermento Christi adhæserit, efficitur & ipse fermentum, de sua certus salute, & de aliorum acquisitione securus.* Item Hieronymus ad Galat. 6. circa illud: *Vos, qui spirituales estis, &c.* sic obiicit: *Ergo iustus, qui de sua certus est mente, & scit, se non posse labi, &c.* vbi hoc assumit, verum esse supponens. Tandem Augustinus libro 8. de Trinit. cap. 8. *Quid diligit fratrem,* (ait) *magis nouit dilectionem, quam fratrem, quem diligit,* sed, *qui diligit fratrem non manet in morte.* teste Ioanne, ergo qui diligit fratrem, euidentissime, teste Augustino, scit se esse iustum, saltē scientia Theologica, ex vna propositione de fide, & altera euidente se esse iustum inferendo. Vnde in tracta. 5. super epist. Ioan. *Redeat* (inquit) *vnusquisque ad cor suum, si ibi inueniet charitatem, securus sit, quia transit à morte ad vita.* Omitto alia, quæ de alio genere certitudinis facile possunt explicari.

3. Ex Patribus.

5. Vltimo suadetur ratione hæc opinio, quia certitudo Theologica causatur ex vno principio de fide, & altero euidente, cum euidente illatione, sed isto modo potest quis cognoscere se esse in gratia, ergo potest id cognoscere, & iudicare cum certitudine Theologica. Minor solum indiget probatione quoad illam partem de altera præmissa euidente, hæc autem potissimum probanda est rationibus adductis in præcedenti capite in secunda, & in vltima probatione primæ sententiæ, & in sequenti capite repetenda est eiusdem confirmatio. Ac denique in sequenti discursu totam vim probationis attingemus, & expendemus.

Vltimo ratione.

6. Dicendum ergo est, iustum de lege communi, & seclusa speciali reuelatione, aut instinctu illi æquiualente, non posse certo iudicare se esse iustum, etiam Theologica certitudine. Ita sentiunt omnes fere catholici Doctores, ex quibus aliquos in capite præcedenti allegauimus, & in sequentibus etiam referemus: parum enim inter hanc, & fidei certitudinem distinguunt. Probarique potest ex aliquibus testimoniis Scripturæ supra citatis, præsertim ex illo Prouerb. 20. *Quis potest dicere, mundum est cor meum.* Nam qui est certus Theologice de aliqua veritate, sine temeritate, vel arrogantia potest illam affirmare, imo, & cum merito, si per iustam occasionem fuerit conueniens, vt sancti interdum fecerunt certi de sua iustitia ex speciali reuelatione, vt de Paulo supra vidimus, & constat de Iob. 6. 13. & 27. Ergo si nullus potest dicere, mundum est cor meum, vt sapiens interrogando significat, profecto neque id potest scire Theologica certitudine. Neque obstabit, si quis dicat, id intelligi de corde mundo simpliciter etiam à venialibus, tum quia vt supra dicebamus, iustus simpliciter vocatur mundus in Scriptura, etiam si venialibus non careat: tum maxime, quia si quis posset dicere, mundus sum à peccatis mortalibus, posset aliquando eadem certitudine dicere, mundus sum à venialibus, vt adultus baptizatus statim post baptismum, vel vir valde perfectus statim, ac absoluitur cum magno dolore, & amore. Induci etiam possunt verba Pauli: *Non in hoc iustificatus sum,* & Dauidis: *Delicta quis intelligit?* Et Ecclesiastici. *Non te iustifices apud Deum, quia agnitor cordis ipse est.* Nam intentio Spiritus Sancti in his verbis est, neminem posse se ita exacte cognoscere, vt non timeat, an aliquid ipsum lateat, ergo nunquam potest tam certum iudicium de statu conscientiæ suæ proferre, ac proinde neque de sua gratia.

6. Assertio Catholica.

Probatur ex Scriptura.

7. Secundo potest ad hoc ipsum induci Concilium Tridentinum, quia non solum docuit neminem posse fide credere se esse iustum, sed addidit, *Cui non potest subesse falsum.* At vero certitudo Theologica talis est, vt ei non possit subesse falsum, vel certitudo simpliciter, & Theologica non est, vt supra dicebam, ergo hæc etiam excluditur ex vi verborum Concilii: nam licet Concilium loquatur de hac cognitione sub nomine fidei, & Theologica cognitio soleat scientia vocari, re vera quatenus est obscura, & reuelationi diuinæ, saltem mediante discursu, innititur, quædam fides est, cui falsum subesse non potest. Item, addit Concilium, vnumquemque, si ad propriam infirmitatem, & indispositionem respiciat, posse de sua gratia formidare. At qui habet certitudinem Theologicam non potest formidare de veritate rei, quam iudicat, alias non esset scientia Theologiæ sed opinio, ergo ex mente Concilii nunquam potest tanta certitudo gratiæ comparari.

2. Ex Trid.

8. Tertio possunt testimonia Patrum ad hanc certitudinem applicari, quatenus iudicium certum humani cordis soli Deo attribuunt, & ipsi met homini denegant, vt in supra allegatis, & aliis, quæ Bellarminus adducit, videri potest, hoc autem iudicium, de quo tractamus, simpliciter certum esset, si daretur. Specialiter autem notari possunt verba Gregorii lib. 6. epist. 22. alias cap. 186. vbi scribens ad quandam fœminam, quæ de sua iustificatione solicita securitatem ex reuelatione aliqua ipsi Gregorio facta desiderabat ipse respondit: *Inutilem rem postulasti, quia secura de peccatis fieri non debes, nisi cum iam in die vitæ tuæ vltimo plangere eadem peccata minime valebis. Quæ dies quoad vsque venerit, semper suspecta, semper metuere culpas debes.* Et infra adduxit illud Prouerbiorum. 8. *Beatus vir, qui semper est pauidus.* Quibus verbis consonant illa Augustin. serm. 23. de Verb. Domini: *Tu non vides in te peccatum, forte Deus videt, qui melius videt.* Imo Basil. regul. 301. ex breuioribus, non solum ait Deum videre sæpe in conscientia nostra, quæ nos non videmus, sed etiam posse idem alteri homini contingere. Et egregie Bernard. epist. 42. post medium: *Non ex toto credo mentali me, vel ipsi conscientiæ meæ, quippe qui nec ipsa quidem queat tunc ipsum me comprehendere totum, &c.*

3. Ex Patribus.

9. Quarto ex his concluditur fundamentalis huius veritatis ratio, quæ in hunc modum explicari potest. Hæc Theologica certitudo, vel potest esse ex principiis

4. Ex fundamentali ratione & efficaci ... iustifi... ...nis.

cipiis quasi à priori ex causis nostræ iustificationis, vel quasi à posteriori ex effectibus eius, sed neutro modo haberi potest, ergo simpliciter est impossibilis sine speciali reuelatione. Minor quoad priorem partem probatur, quia principia fidei, ex quibus hæc certitudo potest desumi, omnia sunt conditionalia, vt Sacramentum dat gratiam, si rite ministretur, & suscipiens non ponat obicem, vel homini diligenti Deum, vel pænitentiam agenti, sicut oportet, Deus remittit peccata, vel si quod aliud simile est, sed ex tali principio nõ potest colligi absolutum iudicium, quo quis certo cognoscat, se esse iustum, ergo. Maior supponitur ex dictis in lib. 8. Minor probatur, quia semper conditio illa, sub qua remissio peccatorum promittitur, talis est, vt per fidem infusam non cognoscatur vti in particulari existens, quia supponimus non esse reuelatam, neque etiam cognoscitur euidenter, ergo nec certo cognosci potest, quia seclusa fide non est certitudo simpliciter sine euidentia. Quod autem euidenter non cognoscatur, probatur inductione quadam. Et primo in iustificatione, quæ fit per sacramentum, duplex conditio interuenit, vna est, quod sacramentum rite, & valide ministretur, alia, vt ex parte suscipientis sit conueniens dispositio, qualis esse oportet, loquimur enim in adultis, nam paruuli licet dispositione non indigeant, nec possint obicem ponere, ignorant prorsus receptionem sacramenti quando illis confertur, & postea in ætate adulta sola fide humana, & fallibili scire possunt. At vero adulti scire quidem possunt, exterius sibi applicari res illas, quæ sunt materia, & forma sacramenti, an vero rite, & valide conficiatur circa eos sacramentum, scire non possunt cũ absoluta certitudine. Quod vniuersaliter in omni sacramento probatur, quia saltem intentio conferentis non potest ipsis esse euidens sed ipsius tantum testimonio tacito, vel expresso innotescit, quod licet multis, & euidentibus signis credibilitatis munitum sit, semper est fallibile, & fidem humanam, cui possit falsum subesse, non transcendit. In sacramento vero confessionis additur alia incertitudo, quia non est certum, hunc ministrum sacramenti esse verum sacerdotem, potuit enim habere defectum essentialem in ordinatione sua, & illud ignorare.

Quoad causas.

Valor sacramenti cuiuslibet semper est incertus.

10. Præterea ex parte alterius conditionis, scilicet, necessariæ dispositionis, euidentia semper deficit, quia illa dispositio posita est in aliqua hominis actione, quam homo in se non intuetur, nec per euidentiam rei in se quidditatiue cognoscit, qualis sit, nec etiam per experientiam aliquam, vel effectum potest euidenter cognoscere, an sufficiens sit. Probatur, quia illa dispositio non est actus, v. g. amoris, vel doloris absolute sumptus, sed cum hoc addito *sicut oportet*, sicut Concilia loquuntur, in quo autem illud *sicut oportet*, positum sit, vix à sapientibus cognoscitur, nam ipsi etiam eruditissimi Theologi in eo explicando non conueniunt, nec sub experientiam cadit, nec per effectum sensibilem euidenter manifestatur, vt ex dictis supra de actibus gratiæ, & ex materia de pœnitentia notum est. Ergo ex vi sanctificationis per sacramentũ nunquam potest recipiens certitudinem Theologicã susceptæ gratiæ comparare. Neq; obstat, quod sacramentum possit gratiam cum sola attritione conferre, saltem in baptismo, & pænitentia: tum quia licet hoc sit verum, non est tamen de fide certum, etiam in his sacramentis, tum etiam quia semper claudicat certitudo ex alio capite intentionis ministri, tum maxime quia etiam ipsa attritio requirit suum modum, vt sit, *sicut oportet*, qui modus nunquam est euidenter notus, licet intra latitudinem coniecturæ magis possit innotescere attritio, quam contritio. Vnde obiter intelligitur, quamuis nec iustificatio per baptismum, nec per pœnitentiam possit esset absolute certa, nihilominus intra latitudinem coniecturæ maiorem esse in baptismo, quam in pœnitentia, quia de sufficientia, & veritate ministri certius in baptismo constat, quia non requiritur minister ordinatus, sicut in pænitentia. Item ex parte materiæ est etiam maior certitudo in baptismo, quia est simplex, & naturalis aqua, in pænitentia vero confessio integra formaliter, quæ difficilius multo cognoscitur.

Incertũ quoque an dispositio requisita ad effectum sacramenti interuenerit:

11. Atque hinc facile colligitur, multo minus posse hominem, qui extra sacramentum iustificatur, certo scire certitudine Theologica, gratiam, vel remissionem peccatorum fuisse consequutum, quia non potest absoluta certitudine etiam naturali, ac physica, seu metaphysica cognoscere, se dilexisse, aut diligere Deum ex vero, & puro amore charitatis, seu beneuolentiæ propter ipsum, vel detestari peccatum propter Deum sicut oportet, vt probatum est, ergo non habet duo principia certa, ex quibus absolutam conclusionem inferat, se esse iustificatum: nam vt hic effectus absolute, & in re ipsa sequatur, necessaria est talis dispositio, vt ex lib. 8. constat. Accedit, quod propter supernaturalitatem, & perfectionem essentialem talis actus, quæ satis occulta nobis est, sunt inter Theologos opiniones de modis accidentalibus, vt de intensione, ac duratione, in quibus licet intra latitudinem opinionis satis cognita si veritas, nihilominus non est in eis certitudo fidei, nec physica, seu naturalis, & hoc satis est, vt hoc iudicium: ego sum sufficienter dispositus ad iustificationem, & remissionem peccatorum, non sit satis certum ad inferendum aliud iudicium Theologice certum, mihi sunt remissa peccata, & sum iustus.

Multoque magis incerta prædicta dispositio extra sacramẽtum.

12. Superest alius modus certitudinis ex effectibus desumptus. Posset enim quis dicere quod licet in ipso puncto iustificationis, vel susceptionis sacramenti non statim acquiratur tanta certitudo, ex effectibus postea subsequutis, & cum indiciis primæ iustificationis coniunctis illam certitudinem posse compleri, vt si post primam iustificationem statim cæpit prompte, ac delectabiliter præcepta seruare, & deinde per multum tempus in illa obseruatione mandatorum sine graui lapsu perseuerauit, & addi vlterius potest, quod non solum præcepta, sed etiam consilia seruauerit, & non solum mortalia peccata euitauerit, sed etiam venialia vitare studuerit. Quibus adiungi possunt spirituales consolationes, & fauores interni, quos Deus non nisi amicis communicat. Ex his ergo omnibus simul sumptis prout in multis iustis solent concurrere, poterit ab effectu cum Theologica certitudine inferri, talem hominem primam iustitiam, & remissionem peccatorum consequutum fuisse, quia sine gratia habituali non seruantur diu omnia præcepta, vt in libro 1. diximus: tum etiam, quia vt ait Paul. 2. Corinth. 7. *Tristitia, quæ secundum Deum est, pænitentiam in salutem stabilem operatur*, ergo à contrario pænitentia, quæ salutẽ stabilem operata est, ab effectu ipso vera fuisse cognoscitur, & consequenter certum erit, hominem iustificasse, ac proinde etiam nũc iustificatum esse; quia postea non peccasse mortaliter compertum esse supponitur. Sed totam hanc certitudinem eneruat sententia Pauli: *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum.* Nam hinc habetur de ipsamet perseuerantia non dari talem absolutam certitudinem. Aliud enim est, non habere conscientiam peccati, quod tantum ignorationem, vel nescientiam lapsus significat, aliud est, positiue, ac certo scire me toto hoc tempore mortaliter non peccasse: testimonium autem conscientiæ tantum potest haberi priori modo, nec ex illo sequitur secundum; quia ex negatione scientiæ, quod res sit, non sequitur scientia quod vere non sit, vt per se patet, quia aliquid potuit committi cum graui etiam culpa, quod postea ipsummet peccatorem lateat, propter quod scriptum est: *Ab occultis meis munda me Domine*, ergo in diuturna perseuerantia non satis fundatur illa certitudo iustitiæ, cum ipsa perseuerantia incerta sit.

Quoad effectus.

13. *Euitatio peccatorum nõ est certus effectus gratiæ habitualis, cũ poßit contingere per actualia auxilia.*

Accedit quod licet sit certum ad vitandum peccatum mortale longo tempore esse necessariam gratiam auxiliantem, quod autem sit necessaria gratia habitualis non est certum, sed tantum est probabilior opinio Theologica, vt libr. 1. capit. 26. visum est, ergo etiam quoad illationem non sequitur certa cognitio propriæ gratiæ ex illo effectu. Atque hoc maxime verum est, si loquamur de obseruatione præceptorum tantum naturalium, illa tamen obseruatio non sufficit ad iustitiam, nam oportet etiam supernaturalia præcepta seruare, & præcipue charitatis, nunquam autem potest homo esse certus, quod illud seruauerit, propter rationem factam, quod modus ille, *sicut oportet*, occultissimus est. Vnde oportet plurimũ aduertere, aliud esse non peccare contra præceptum, aliud, illud implere, hæc enim duo in præceptis maxime affirmatiuis distinctissima sunt: nam potest quis non peccare contra præceptum putans illud implere ex ignorantia inculpabili, cum tamen re vera non impleat, vt si putet se habere contritionem, cum illam habere debet, eam tamen re vera non habeat, ille enim non peccat, & tamen non implet præceptũ. In illo ergo perseuerantiæ signo, vel sumitur pro signo quod omnia præcepta, tam naturalia, quam supernaturalia fuerint diu obseruata, & sic negamus esse posse certo cognitum, quia saltem de præcepto charitatis est incertum, vt ostendi, & idem est de præcepto pænitentiæ, & idem dicam de præcepto fidei, & spei: si autem tantum pro signo sumitur, non peccasse denuo grauiter contra aliquod præceptum, non est solum incertum signum, vt dixi, sed etiam insufficiens, quia sunt aliqua præcepta, quæ non satis est nõ violare per culpam, sed etiam necesse est positiue illa implere, vt gratia obtineatur, quia sunt de mediis ad consequendam iustitiam necessariis, sine quibus in re impletis non obtinetur, etiam si per ignorantiam inculpabiliter omittantur. Deniq; reliqua indicia incerta, & lubrica sunt, quia possunt ex aliis causis prouenire, & Angelus Satanæ transfigurat se in Angelum lucis, & aliquid simile interdum procurat, vt hominem in peccato iacentem securum reddat, Deus etiam interdum similia beneficia confert peccatori, vt illum à peccatis multiplicandis contineat, & sic tandem illum ad meliorem mentem conuertat; ergo etiam ex effectibus non potest talis certitudo comparari.

Aliud est nõ peccare contra præceptũ, aliud illud implere

14. *Nec de augmẽto gratiæ potest homo reddi certus theologice.*

Tandem hinc obiter colligimus, multo minus posse hominem esse certum dicto modo de augmẽto suæ iustitiæ. Probatur generali ratione, quia augmẽtum formæ supponit formam; ergo qui non potest esse certus de forma gratiæ, multo minus poterit esse certus de illius augmento. Item distinguendo duplex augmentum gratiæ, per sacramentum, vel sine illo, probantur in particulari singula membra. Nam sicut recipiendo sacramenta mortuorum nemo potest certo scire, se consequi vitam, ita nec recipiendo sacramenta viuorum, potest quis certo cognoscere, se recipere augmentum vitæ, sicut nec potest certo cognoscere se per accidens iustificari, si fortasse erat in peccato. Probatur æquiparatio, tum quia etiam in his sacramentis interuenit illa incertitudo sacramenti, quæ pendet ex intentione ministii. Solus enim sacerdos recipiens sacramentum à se consecratum potest esse de sua intentione securus, non est tamen certus de sua ordinatione, nec de intentione ordinantis, nec de suo baptismo, sine quo non tenet ordinatio. Et hæc incertitudo ex parte ordinationis, vel consecrationis ministri in cæteris sacramentis viuorum inuenitur. Præter quam in matrimonio, in quo necessarius, & quasi essentialis minister sunt ipsi contrahentes, in eis vero, & est incertitudo tum ex parte baptismi, quia si baptizati vere non sint, matrimonium eorum non erit sacramentum: tum ex parte intentionis, quia licet vnusquisque de sua intentione certus esse possit, non tamen vnus de intentione alterius, cum tamen vtraque sit ad sacramentum constituendum necessaria. Præterea in his omnibus inuenitur incertitudo ex parte obicis suscipientis, nam dispositio per se requisita ad recipiendum effectum horum sacramentorum, est esse in gratia, vnde qui illa caret, per se ponit obicem effectui sacramenti, sed non potest homo esse certus quod sit in gratia, ergo nec certus, quod non ponat obicem effectui sacramenti. Quod si ad tollendam hancin certitudinem aliquis studeat contritus accedere, & bona fide accedat tantum attritus: tunc aliunde interuenit, & incertitudo iuris (vt sic dicam) id est, an talia sacramenta faciant de attrito contritum, etiam si bona fide accedat, & incertitudo facti, quia etiam est incertum, an illa, quæ putatur contritio, sit vera attritio, & *sicut oportet*. Iam vero augmentum gratiæ, quod fit per opera hominis iusti, non minus incertum est. Primum quia re vera non est certitudo, quod illa opera sint hominis iusti. Deinde, quia de ipsis operibus non est satis certum, an sint talia, qualia ad augendam gratiam esse oportet, vt ex supra tractatis de augmento gratiæ per opera iustorum manifestum est. Atque ita consequenter concluditur, nec per vsum sacramentorum, nec per diuturnam operationem iustitiæ ad certitudinem Theologicam de propria iustitia perueniri posse.

Æquiparatio inter primã gratiã, & eius augmentum ostenditur.

Matrimonii incertitudo.

Ad primum ergo argumentum ex auctoritate negatiua desumptum respondetur in primis, debilem esse illationem, quia potuisset Concilium loqui de certitudine fidei, & tacere de Theologica, non quia verum non sit, hanc etiam haberi non posse, sed quia non est æque certum, & ad causam non ita referebat. Deinde falsum est quod assumitur, nam licet Concilium expresse loquatur de certitudine fidei, aliqua tamen addidit ita, per quæ certitudinem etiam Theologicam exclusit, vt declaraui. Ad secundum ab auctoritate positiua Scripturæ, negamus tribui alicubi in Scriptura Sacra talem certitudinem iustis. Et ad verba 1. Ioann. 3. *Nos scimus, quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres.* respondeo verba illa explicanda esse per illa Christi (à quo Ioannes sua desumpsit) Ioa. 13. *In hoc cognoscent omnes, si discipuli mei estis: si dilectionem habueritis adinuicem.* Vbi Christus aperte loquitur de cognitione coniecturali ex quodam potissimo signo, ex quo non sumitur cognitio certa fidei, vel Theologiæ, sed coniecturalis, quam potest non solum vnusquisque de se habere, sed etiam vnus de alio, imo, & infidelis de fidelibus. De simili ergo cognitione loquitur Ioannes, cum dixit, *Nos scimus, &c*, morali, scilicet modo loquendo, & coniectando, quia qui veram dilectionem charitatis proximi habet, sine dubio iustus est, & qui diligit proximum coniectare potest, & confidere, ex vera charitate illum diligere, & eodem modo scit, se translatum esse de morte ad vitam. Adde, verba illa & similia posse referri non ad singulas personas, sed ad Ecclesiam, in qua vera charitas proximorum viget, & ideo est certum, inter fideles, absolute loquendo, esse verum dilectionis diuinæ vinculum, ita etiam inter illos esse multos iustos, in particulari vero de vnoquoque dilectio quidem erit signum iustitiæ, non tamen certius, quam fuerit certum dilectionem illam esse, sicut oportet, quod tamen coniectare possumus, non tamen certo scire, vt ostendimus.

15. Ad arg. autoritate negatiuam. 3.

Ad 2. ex positiua,

Posteriora autem verba Ioannis hunc potius sensum confirmant, monet enim Ioannes, vt in conspectu Dei opera nostra, & dilectionem nostram consideremus, vt inde corda nostra suadeamus, quia videlicet cum non possimus esse omnino certi de nostræ conscientiæ statu, saltem ex modo operandi, & diligendi, aliquam coniecturam, quæ ad suadendam, & pacificandam conscientiam sufficiat, accipiamus. Quæ est Augustini, & Bedæ, aliorumq; communior

16. Ex locis Ioannis potius confirmatur assertio.

munior expositio. Eandemque sententiam continent verba Pauli in illo argumento addita: *Gloria nostra hæc est testimonium conscientiæ nostræ*, non enim id dixit Paulus, quia testimonium conscientiæ omnem metum, vel formidinem expellat, cum contrarium alio loco ipse docuerit, sed quia quando cum sufficienti diligentia, & humilitate concipitur; potest & pacem animi, & spem gloriæ suo modo certam generare. Et præcipue id dixit, vt doceret nos de aliorum iudiciis non esse nimium solicitos, sed testimonium nostræ conscientiæ præcipue consulamus, non vt regulam infallibilem, sed vt nobis præcipue certam, si diligenter procuretur. Et ideo cum dixisset: *Gloria nostra hæc est testimonium conscientiæ nostræ*, adiungit, *quod in simplicitate cordis, & in synceritate Dei, & non in sapientia carnali, sed in gratia Dei conuersati sumus in hoc mundo*. Ecce quibus indiciis vtebatur ad formandam conscientiam, quam gloriam suam appellauit, quæ etiam Corinthiis nota erant, & per eandem cognoscere poterant, non vanam, sed veram fuisse illam gloriã Pauli, vt in sequentibus subiungit. Et ita exponuntur communiter illa verba, quæ late tractat Bernardus in serm. 1. de Annunciatio. & dicta ep. 42.

17. Circa vltima verba Pauli: *Certus sum enim, quia neque mors, neque vita poterunt nos separare à charitate Dei*, quidam respondent, Paulum non loqui de charitate sua, vel nostra erga ipsum, sed de charitate Dei erga ipsum. Sed contraria expositio est communis, vt ibi ex Patribus refert Toletus estq; satis probabilis, & consentanea contextui. Sed quicquid de hoc sit non expenditur illo modo difficultas, quia si sit sermo de amore Dei, quo prædestinatos dilexit, quomodo potuit Paulus dicere: *Certus sum, &c.* Si vero sit sermo de amore amicitiæ Dei ad hominem secundum præsentem iustitiam, id est, quo Deus hominem actu iustificat, & in iustitia conseruat, hic amor Dei ad nos est connexus cum amore nostri ad ipsum, nam si iustus deserat Deum, deseretur ab ipso; ergo si Paulus dicere non potuit, certus sum enim, quia nulla tentatio me separabit à charitate, quam in Deum habeo, nec potuit dicere certus sum, quia nihil me excludet à charitate, quã Deus me amat. Igitur difficultas eadem est, non tamen est propria, quam nunc tractamus de certitudine gratiæ, quia potius est de certitudine prædestinationis, quia Paulus loquitur de perseuerantia, quæ cum prædestinatione coniuncta est. Possunt ergo dupliciter exponi. Primo si Paulus de se solo loquatur, & sic loquutus est ex scientia speciali reuelationis, quam habuit, vt supra dixi. Secundo accipi possunt illa verba generalius, vt ab aliis etiam iustis interdum dici possunt, & sic non significant absolutam cognitionem, & certitudinem futuri euentus, sed certitudinem confidentiæ. Vnde Ambros. ibi. & Hieron. epist. ad Algas. q. 9. iuxta Græcum textum legunt: *Confide*, & sumitur clare ex Liberio Papa epi. 2. circa fin. Et confirmari potest, quia simile verbum, *certus sum*, sæpe apud eundem Paulum solum significat vehementem coniecturam, & fiduciam, vt in eadem ep. c. 15. *Certus sum fratres mei & ego ipse de vobis*. 2. Tim. 1. *Certus sum autem, quod & in te*. Et similis modus loquendi vulgaris est. Aliter vero August. lib. de Correctio. & gratia. c. 7. verba illa ad omnes prædestinatos refert, sic autem dicendum est certitudinem illam intelligendam esse respectu prædestinatorum formaliter, non materialiter, id est, certum fuisse Paulum, & nos etiam esse, prædestinatos non posse separari finaliter à charitate Dei. Licet nemo certo sciat, se esse ex illis, nisi de hoc speciale reuelationem habeat, sine qua etiã nemo scit se perseueraturum esse in gratia. Aliter Berna. serm. de Duplici Baptismo, exponit de certitudine conditionata, seu ex parte charitatis, scilicet, certus sum quia nihil nos separabit, si nolimus, non enim separabimur coacti, nisi libere consentiamus. Et prius indicauit illam Cyprian ep. 8.

Neque recte ad expediendum argumentum Paulus à quibusdã exponitur.

pars 3.

18. Ad tertium ex Patribus respondeo. Ambrosius in priori loco de morali certitudine loquitur, quam baptizatus habere potest de mundatione à peccatis per sacramentum, vtitur autem Ambros. verbo, *videndi*, cum dicit se videre mundatum, tum propter certitudinem de efficacia sacramenti, & quia aliquo modo videt, vel experitur dispositionem suam, tamen ex vtroq; simul solum resultat quædam magna cõiectura, quæ verbo videndi solet communiter, & moraliter explicari. Et eodem modo dicit in alio loco, *Certus sum, &c.* cuius euidens argumentum est, quia non solum de se, sed etiam de aliis, & non solũ de præsenti, sed etiam de futuro effectu dicit se esse certũ, loquitur ergo de certitudine coniecturali, seu fiduciæ. Et de eadem certitudine loquitur Hieron. quia etiã loquitur de effectu futuro sine culpa faciendo, non de præsenti iustitia, & vere dicit, aliquem virum posse esse ita perfectum, vt certo confidat, posse sine timore proprii lapsus, aut culpæ alium reprehendere. Augúst. verba in li. 8. de Trinit. c. 8. facilia sunt, quia solum dicit, eũ qui diligit Deum, aut proximum euidenter, nosse se diligere, & amare ipsam dilectionem, qua diligit, hoc tamen non satis est, vt certo iudicet, se esse iustum, quia non euidenter cognoscit, qualis sit illa dilectio, neque an sit, sicut oportet, vt vel ad iustitiã proxime disponat, vel vt sit proprius iustitiæ fructus: in alio vero testimonio non dicit, posse iustum, redeundo ad cor suum, ibi intueri, aut euidenter cognoscere charitatẽ sed cõditionaliter loquitur, *Si ibi charitatẽ inuenerit*, eo videlicet modo, quo inueniri potest per testimoniũ conscientiæ, & probabilem coniecturam, & tunc etiam locum habet, quod subdit, dicens, si inuenerit, securus sit, quia transiit à morte ad vitam, *securus*, vtiq; securitate confidentiæ, quæ ad pacem conscientię sufficiat.

Ad 3. ex Patribus.

19. Ad rationem illius sententiæ iam tacite responsum est, negando minorem, nunquam enim aliud principium naturale, vel (vt ita dicam) experimentale, quod cum principio fidei coniungitur, ad demonstrandam propriam iustitiam, est euidens, aut satis certum, vt in discursu facto ostensum est, & in sequenti capiti iterum dicetur.

Ad Vltimũ ex ratione.

CAPVT XI.

An ex perfectione vitæ, ac operum iustitiæ possit interdum iustus esse moraliter certus de sua gratia, & in quo gradu?

1. IN hoc puncto varie loquuntur, tam Scholastici, quam moderni, qui contra hæreticos accuratius de certitudine gratiæ scripserunt. Nam aliqui nullam certitudinem esse admittendam opinantur, in quam sententiam allegantur antiqui Scholastici, quia solã coniecturalem cognitionem dicunt esse posśibilem. Ita enim loquitur Diuus Thomas dicto ar. 5. Bonaue. in 1. d. 17. art. vnic. q. 3. Richard. etiam q. 3. alias. ar. 1. q. 5. Durand. q. 4. Scot. in 4. d. 9. q. vnic. Gabr. in 2. d. 27. art. 5. dub. 5. Gerson. 4. tract. de signis, & malis lit. F. & multi moderni ita loquuntur, & specialiter Medina dicto ar. 5. negat moralem certitudiem, Fundamentũ est, quia certitudo excludit dubium, & formidinem, sed non potest quis ita cognoscere, se esse in gratia, vt non formidet, vt in præcedenti capite ex Cõcil. Trid. ostensum est, ergo non potest esse vera certitudo in tali cognitione. Alii vero auctores absolute affirmãt, posse in hac vita sanctum aliquem ex effectibus, & signis diuinæ gratiæ fieri simpliciter certum de sua gratia, ita vt nihil debitet, nec formidet. Solet hæc sententia tribui Alens. 3. p. q. 61. mem. 7. ar. 3. §. 1. & 2. Sed ille lubrice loquitur, & varie, nam in §. 1. licet referat vt probabilem opinionem asserentem posse aliquem habere scientiam, quod sit in gratia, per effectus certisśimos, vt sunt frequens dilectio Dei toto conatu, odium

Prima opinio.

Secunda opinio.

odium peccati magna, & longa experientia confirmatum, tanta pax animi, vt vix motus fomitis sentiat, contemplatio assidua cum magno spirituali gaudio, & alia, quæ §. 2. reducit ad illa tria, quæ Dauid Ps. 4. attigit, respondendo illi interrogationi: *Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui Domine, dedisti lætitiam in corde meo*. Et ii. fra. *In pace in id ipsum dormiam, & requiescam*. Nihilominus tandem in illo §. 1. ait hæc omnia non sufficere, vt gratiæ præsentia, *certitudinaliter sciatur*. rursus vero in §. 2. dicit, quãdo in anima sunt illa signa, *vere certum experimentũ esse, quod anima habeat gratiam*. Postea vero ad vltimum, quatenus gratia includit acceptionem diuinam, eatenus experimentum illud à certitudine deficere dicit. Vnde Gabriel supra Alensem pro sua sententia allegat, ipse autem tandem dicit posse haberi, *pene*, certitudinem. Sine illo autem addito absolute illam admittit Carthusi. in 1. d. 17. q. 5. & 10. Vega lib. 9. c. 46. & 47. Soto lib. 3. de Natura, & gratia, c. 10. & in Apolog. contra Cather. c. 2. & Valent. dis. 8. q. 5. puncto. 4. in 2. tom. Ruard. ar. 9. §. *Quamuis necessarium*. Bened. autem Pereir. ad Roma. 8. controuersiam sub problemate relinquit.

2. Fortasse contentio hæc magna ex parte in verborum vsu, vel acceptione consistit, quamuis etiam orta videatur ex eo, quod admittendo aliquam certitudinem in hac cognitione, non apparet certa regula ad gradum illius explicandum, vel assignandum, & ideo quidam excedunt illũ omnino negando, vt Medina, & alii non nulli: alii vero excedunt in illo exaggerando, vt siquis alius. Vt ergo tollamus quæstionẽ de nomine supponimus infra duos gradus certitudinis, quos iam exclusimus, posse dari aliquem gradum firmitatis in assensu intellectus, qui proprio, & vsitato modo loquendi certitudo vocetur, non solũ quia excludit dubitationem negatiuam, seu suspensiuam assensus intellectus, hoc enim (vt supra dixi) nõ est certitudo, nam in quacunq; humana fide, & assensu opinatiuo inuenitur, sed quæ prudentem, seu moralẽ suspicionem falsitatis excludat. In hoc vero certitudinis modo plures sunt gradus. Quidã & supremus esse videtur de his rebus, quæ constanti assertione, & testificatione gentium, & populorum, & rationũ omnium vt olim, & nunc etiam ab innumeris visa, & ab omnibus humana fide credita sunt, vt Romam esse, & similia. Alius gradus, & infimus est, quod à multis, vel à pluribus oculatis testibus fide dignis, & omni exceptione maioribus asseritur, maxime quando nõ occurrit probabilis ratio dubitandi, aut suspicandi mendaciũ, vel quando ex qualitatibus personarũ ratio credibilitatis crescit. Vnde fit, vt inter hos gradus possint esse plures gradus maioris, vel minoris certitudinis, vt per se notum est. Duo ergo breuiter explicanda sunt. Vnũ est, an cognitio propriæ gratiæ possit peruenire ad aliquem gradum certitudinis huius tertii ordinis, qui non sit fidei diuinæ, nec Theologicæ, seu euidentiæ mistæ cum fide? & vt habeamus nomen, quo breuiter loquamur, certitudinem moralem illam appellabimus. Aliud est, si dari potest hæc certitudo, ad quem gradum in illo ordine ascendere possit?

Modus certitudinis moralis varios complectens gradus.

3. Dico ergo primo. Non repugnat iustum aliquem peruenire in hac vita ad habendam moralem certitudinem gratiæ suæ. In hac assertione conuenio cũ auctoribus secundæ opinionis, inter quos Valẽtia optime illam prosequitur. Qui merito aduertit D. Thom. vel antiquos Scholasticos ab illa non dissentire, cum enim solam coniecturalem cognitionẽ gratiæ admittunt, tantum intendunt duos gradus primos certitudinis excludere, non tamen negant, in hoc tertio modo coniecturalis cognitionis posse esse gradus, & aliquem habere rationem aliquam certitudinis, neque illam negant in gratia posse reperiri Imo qui in particulari illam attingunt, non illã excludunt, vt Alensis, Gabr. & Carthus. Vt autem illam probemus, aduertendum est, in ea non esse sermonem de omnibus iustis, sed de possibilitate in aliquibus sanctioribus, perfectissime, & perseueranter Deo seruientibus, & familiariter cum Deo agentibus. Nã in genere loquendo de iustis, sufficit probabilis coniectura, & existimatio, quia absolute possint humano modo credere, & definite iudicare, se esse in statu gratiæ. Hæc enim omnibus possibilis est, si moralem diligentiam adhibeãt ad consequendam veniam præteritorum peccatorũ, & postea ad vitanda futura, ita vt licet formident, & timeant, nihilominus ex coniecturis probabilioribus bona fide, & prudenter iudicent se ita esse dispositos. Quoad hoc enim locũ habet quod Cathe. obiiciebat. neminem esse ita stolidũ, quin de se hoc iudiciũ ferre possit. Est enim hoc verum de iudicio humano probabili, & prudenti. Imo tale iudicium sæpe est hominibus necessarium ad suas actiones recte instituendas. Sic enim de sumptione Eucharist. ait Apost. 1. Cor. 11. *Probet autem se ipsum homo*, nam ex illa probatione debet saltẽ ea cognitio resultare, qua homo iudicet probabiliter, & prudenter, se esse dispositum, licet non sit ita certus, quin possit decipi, & consequenter dubitare. Vnde distingui solet duplex certitudo, vna speculatiua, alia practica, prior est de ipsa re, & veritate, prout in se est, & hanc dicemus, non esse in omnibus iustis, nec esse necessariam, alia est practica, quæ est de rectitudine operationis, supposita alia probabili cognitione speculatiua, & hæc necessaria est iustis, quando ea opera faciunt, quæ in peccato licite exercere nõ possunt, illam autem habet, qui dicto modo se probat, quia vt practice certo iudicet, se digne accedere ad Eucharistiam, v. g. vel aliud simile opus, satis est, quod examinata conscientia, non inueniat in se nouum peccatum, & de præteritis probabiliter iudicet, fecisse diligentiam necessariam, & sufficientem, vt sibi dimitterentur. Generaliter ergo loquendo de iustis, ordinarie non est necessaria, nec reperitur in eis maior certitudo, licet in illomet iustificandi modo possit esse maior, vel minor coniectura. Et de hac communitate iustorum possent admitti, quæ Medina de incertitudine gratiæ exaggerat, licet ipse vniuersalius loqui videatur.

Assertio. 1. Non repugnat iustũ habere moralem certitudinem de sua gratia.

De quibus iustis procedit conclusio.

De certitudine practica, non de speculatiua procedit.

4. Sic ergo explicata assertio quoad possibilitatem, & raritatem (vt sic dicam) huius certitudinis, probatur primo, quia est consentanea aliquibus modis loquendi Scripturæ in præcedentibus capitulis allegatis, vt est illud. 1. Ioann. 3. *In hoc cognoscimus, quoniam ex veritate sumus, & in conspectu eius suadebimus corda nostra*. Et illud 2. Corinth. 1. *Gloria nostra hæc est testimonium conscientiæ nostræ*, & addit specialissima signa, *quod simplicitate cordis, & synceritate Dei, & non in sapientia carnali, sed in gratia Dei conuersati sumus*. Et illud Isai. 32. *Erit opus iustitiæ pax, &c.* & ad Galatas 5. *Fructus Spiritus est Gaudium, pax, &c.* Et Apocalyps. 2 *Vincenti dabo manna absconditum, quod nemo scit, nisi qui accipit*. quod Diuus Thomas allegat, alludens ad exceptionem Bernardi in lib. de Conuersat. ad Clericos ca. 21. vbi ait, manna illud esse sapientiam, & suauitatem Domini, *quam non eruditio, sed vnctio docet, nec scientia sed conscientia comprehendit*.

Assertio probatur ex Scriptura.

5. Secundo ita Patres loquuntur, nec est cur non illos imitari timeamus. Citauimus iam Ambrosium in sermon. 5. vtentem illis verbis: *De sua certus salute, &* Cyrillum vtentem verbo, *videndi in se Deum habitantem*, & Cyprianum dicentem, *Sanctificatam se agnoscens*, & Augustinum absolute dicentem, *Ex ipso, delectatione iustitiæ Spiritum Dei in nobis esse cognoscimus*. Addere nunc possumus Leonem Papam in sermone octauo, Epiphan. *Qui experiri cupit, an in ipso Deus homo sit, syncero examine cordis sui interiora discutiat*, & explicato modo examinis concludit: *Quisquis huiusmodi est, Deum habitatorem, & rectorem suum esse non dubitet, &c.* Et Augustinum tractat. quinto in Epistola prima Ioann. dicentem: *Nemo interroget hominem, redeat vnusquisque ad cor suum, si ibi videt charitatem fraternam securus*

2. Ex Patribus.

securus sit, quia transit de morte ad vitam.* Supponit certe Augustinus, esse possibile, illam sic inuenire, vt securitas illa inde oriri possit, alioqui consilium daret de re impossibili, & Gregor. lib. 2. Dialog. cap. 2. *Mens, quæ diuino Spiritu impletur, habet euidentissima signa sua,* quibus enumeratis concludit: *Liquet, quod de præsentia Sancti Spiritus testimonium ferat.* Si ergo signa sunt euidentissima, profecto sentit Gregorius per illa reddi testimonium aliquo modo certum. Et libro 6. Epistolar. in 23. alias ca. 187. *Cum longa* (inquit) *mœroris anxietate fuerit formido consumpta, quædam iam de præsumptione securitas nascitur.* Denique Bernardus varijs in locis multipliciter explicat hoc genus certitudinis, & quasi securitatis, nam serm. 6. in Cantic. in principio dicit esse in Ecclesia quosdam spirituales, *cum Deo fiducialiter, & quasi cum amico loquentes,* & statim illos describit, & de anima, quæ talis fuerit, concludit: *Si voluerit gloriari, non erit insipiens, tantum vt qui gloriatur, in Domino glorietur.* Et infra circa finem postquam specialissima signa præsentiæ diuini Spiritus descripsit, concludit. *Si hæc sensero, non ambigo sponsum adesse, verbi siquidem hæc copiæ sunt, & de plenitudine eius ista accipimus, &c.*

6. *Tandem ratione probatur, tum ex causis primæ gratiæ, nempe ex Baptismo.* Ratione, tandem declaratur assertio, explicando, amplius, & ponderando breuiter signa, à quibus de sumi potest, suppositis principijs fidei. Reducuntur enim illa signa ad duo capita, scilicet ad primas causas gratiæ, & ad effectus diuini Spiritus per gratiam inhabitantis. Inter causas inprimis considerantur sacramenta, quæ ad dandam primam gratiam sunt instituta, baptismus, scil. & pœnitentia. De baptismo quoad hoc, vt quis credat, se esse baptizatum, omnes admittũt eam certitudinẽ moralem, quę solet esse in illis rebus humanis, quæ licet nitantur hominum testimonio, vel auctoritate, tanquam certa habentur, & ab omnibus ita creduntur, eo quod & magna, ac communi auctoritate nitantur, & nulla sit ratio suspicandi falsum, & me natum esse in tali ciuitate, & ex talibus parentibus, &c. Potest ergo qui de parentibus Christianis, & inter Catholicos ordinario modo natus, & educatus est, fide quadam humana credere se esse baptizatum, & rite baptizatum, qñ nullam habet rationem male suspicandi de intẽtione ministri, & ita plane sumitur, ex his, quæ tradit Innocent. 3. in cap. *Veniens.* de Presbytero non baptizato. Ex quo fit vlterius, vt qui in infantia baptizatus est, eãdem certitudinem habeat, quod aliqñ fuerit iustificatus, & ꝙ sibi remissum sit originale peccatum. Vnde si contingat, aliquem post baptismum non habuisse conscientiam, neq; certam, neq; dubiã peccati mortalis, quod in confessione aperire posuerit, illum posse pro toto illo tempore retinere fidem humanam de iustitia sua non parum firmam, & quæ morali modo possit dici certa. & qa hoc non cõtingit longo tẽpore sine magna gratia, & multa diligentia in diuino seruitio, si hę circunstantiæ adiungantur cum experientia interni affectus quasi continui ad Deum, cum efficaci proposito nunq̃ offendendi illum, & cum orationis assiduitate, & exercitio sanctarũ operationum, & frequenti sacramentorum vsu, nimirum, pœnitentiæ, confitẽdo venialia, & procurando contritionem, ac si haberet mortalia, & Eucharistiæ cum diligenti præparatione, & deuotione. Profecto his omnibus pensatis, non parum crescere potest cognitio, & moralis certitudo gratiæ.

7. *Et ex pœnitentia.* Præterea in eo qui lapsus est, & baptismalem gratiam amisisse certus sit, minus certa erit postea alia prima iustificatio pp rationes supra factas; nihilominus tñ poterit magna ex parte diminui timor nullitatis, seu defectus sacramenti. Primo ex parte ministri, si quis in discursu longi temporis varijs, multisq; sacerdotibus confessus est, & de nullo illorum habet rationem, vel occasionem suspicandi, vel ꝙ rite ordinatus non sit, vel ꝙ intentionem absoluendi non habuerit, tunc enim licet generatim loquendo, in vno, vel in alio possit defectus, seu deceptio timeri, tamen moraliter videtur impossibilis, quod inter tot ministros nullus fuerit, & verus sacerdos, & fidelis in ministrando. Est ergo tunc moralis certitudo de validitate sacramenti ex parte ministri in aliqua absolutione, licet in particulari in hac, vel illa determinate non sit tanta certitudo. Idemq; considerari potest de dispositione, & integritate requisita ex parte pœnitẽtis. Pono n. per multum tempus frequenter, & bona fide confessum esse, adhibendo magnam moralem diligẽtiam ad accusationem omni ex parte legitimam faciendam, tunc n. licet talis homo in vna, vel altera confessione hæsitare possit; tamen in confuso moraliter est valde certus, aliqñ rite confessum esse: ergo hoc satis est, vt talis homo cũ magna fide morali iudicet, se aliqñ gratiam amissam recuperasse. Ponamus ergo vlterius, per multum tempus nõ habuisse remorsum peccati mortalis, & per illud idem sacramentum frequentasse cum eadem diligentia confitendo venialia cum magno dolore, etiam mortalium, & desiderio confitendi illa, si occurrerent, & cum varietate ministrorum, alijsq; circumstantijs propositis. Igitur poterit tandem assignari præsens instans, vel tempus, in quo talis homo determinate credat cum eadem morali securitate, se obtinuisse remissionem omnium præcedentium peccatorum mortalium. Et similis discursus fieri potest de cõtritione, quę est altera causa interdum sufficiens ad iustificationem, nam si ponamus huiusmodi hominem sæpius in vita, vel quotidie per multum tempus iterare actus contritionis, faciendo, quantum in se est, & quantum ipse assequi potest, perseuerando diu sine conscientia mortalis peccati, non videtur possibile, quin aliquãdo veram contritionem eliciat, suppositis principijs certis de gratia Dei, & promissionibus eius, quas habemus.

8. *Tum ex augentibus, ipsam primam gratiam.* Semel autem concepta hac morali fide de iustificatione cum remissione omnium prccedẽtium peccatorum, poterit illa perseuerare, & crescere discursu temporis, tum ex eadem causa gratiæ, frequentando actus contritionis toto conatu, & cum eadem, vel maiori diligẽtia confessionem, & addendo Eucharistiæ communionem, eandem curam, & deuotionem obseruando. Et his causis addi possunt signa ex effectibus, inter quos vnus, & præcipuus est diuturna perseuerantia sine peccato mortali, de qua per singulos dies cum diligenti examinatione bona fide talis conscientia formetur. *Tum deniq; ex effectibus seu signis eiusdem gratiæ.* Alius est internus affectus ad Deum cum magno desiderio placendi illi, & proposito efficaci nunquam offendendi illum, & cum effectu euidenti moraliter, vitandi per multum tempus peccata mortalia, qui propositi efficaciam ostendit. Hisque accedere possunt alij nobiliores effectus diuini spiritus, quos Bernardus attigit, qui sunt magna deuotio in Deum, contemptus rerum temporalium, animus nihil præter Deum, vel non nisi propter Deum amans, *Cui* (ait Bernardus) *viuere Christus non tantum sit sed & diu iam fuerit.* Quæ particula omnibus his effectibus adiuncta multum auget veritatem, quia perseuerãtia diuturna in perfectæ vitæ studio, signum magnum est veri amoris, & auxilij diuini. Vt omittam alia extraordinaria signa beneuolentiæ, quam Deus erga sanctos suos singulariter electos habet, quæ idem Sanctus prosequitur. His ergo omnibus inspectis nõ videtur dubium, quin ad aliquem gradum moralis certitudinis iudicium de propria iustitia peruenire possit.

9. *Assertio 2. De gradu in quo hæc certitudo haberi possit.* Secundo dico, quanta, seu in quo gradu possit esse hæc certitudo, non potest à nobis omnino determinari; videtur autem neque in summo, neque in infimo, sed in medio quodam gradu esse collocandam. Ratio prioris partis est, quia nos non cognoscimus hos actus nostros prout in se sunt, sed per coniecturas, & ideo non possumus conditiones, & proprietates eorum indiuisibiliter (vt sic dicam) attingere. Altera vero pars per quasdam cõparationes, vel ad alias pro-

proprietates certitudini oppositas, vel ad similes cognitiones moraliter certas ostendi potest, simulque prior pars magis declarabitur. Potest enim inprimis dubitari, an hæc certitudo tanta sit, vt ei falsum subesse non possit? Ad quod breuiter dicendum est simpliciter non esse tantam. Ita enim omnes Catholici Doctores docēt, ita vt nec Catherinus id de sua certitudine asserere ausus fuerit, incidens in aliud non minus absurdum, scilicet certitudini fidei diuinæ falsum subesse posse, vt supra notauimus. Ex Concilio etiam Tridentino partem hanc supra probauimus, quia hæc cognitio non est certa ex testimonio Dei, neque ex euidentia rei. Dici tamen potest, etiam dari euidentiam signorum, & testimoniorum humanorū, cui non possit falsum subesse, vt est in hac propositione *Roma est*, & similibus. Respondeo inprimis, hæc etiam non esse ita certa, quin eis possit subesse falsum, loquendo de potentia physica, licet de potentia morali nō possit. Deinde dico hanc ita certitudinem gratiæ non posse ad illam gradum peruenire, vt iam dicam.

Dubium 1. circa hanc certitudinem decidi-tur.

Euasioni responde-tur.

10. Deinde interrogari potest, an hæc certitudo tanta sit, vt omnem formidinem excludat? Aliqui enim doctissimi viri simpliciter affirmare videntur, præsertim Vega dicto cap. 46. dum dicit, *sine vlla mentis hæsitatione*, nam per hæsitationem formidinem intellexisse videtur, & pro eadem sententia citantur Soto, & Ruardus, quos vide. Oppositum vero docet Medina, & frequentius sequuntur moderni. Dicendum tamen est, non posse hanc certitudinem esse tantam, vt cum illa repugnet formido, si homo velit reflecti, & totam rationem assentiendi, quæ in hoc negotio interuenit considerare. Hoc sequitur ex præcedenti, quia nunquam iudicium hoc potest esse tam certum, quin ei possit subesse falsum; ergo si homo attente hoc consideret, potest formidare, ne forte aliter sit, quam ipse credat. Item hoc videtur probari ex Concilio Tridentino dicente, quemlibet iustum suam infirmitatem, & indispositionē considerans formidare, & timere posse; & rationem subdit, quia nūquam potest tanta esse certitudo, vt attingat fidem, cui non possit falsum subesse. Et hanc rationem statim amplius explicabimus. Nihilominus tamen addendum est, tantam esse posse hanc certitudinem, vt regulariter, ac moraliter excludat actualem formidinem. Hoc bene notauit Valentia, & sequitur Vazquez, & declaratur, ac probatur. Nam aliud est, non posse formidare, quod in priori dicto negamus; aliud nō formidare, quod nunc affirmamus, nam formidare actu non est necessitatis, sed libertatis, & ideo licet quis possit formidare, nihilominus etiam potest non formidare, & ita assentire absque euidentia sine actuali formidine. Hoc autem duobus modis contingit, primo, ex affectu tantum assentientis vltra exigentiam, & dignitatem motiuorum, & hoc est valde accidentarium, & in falsis etiam opinionibus, & erroribus contingit, licet imprudenter. Vnde non est vera certitudo cognitionis, sed proteruia, vel temeritas cognoscentis. Alio vero modo contingit non formidare actu ex efficacia motiuorum, quæ valde determinant intellectum, & ita pacificant mentem, vt moraliter, ac frequentius excludant aliquem actualem considerationem de possibilitate falsitatis, & ideo regulariter, & sine temeritate excludant actualē formidinem. Et hoc modo dicimus, posse certitudinem gratiæ actualem formidinem excludere, idque satis persuadent omnia, quæ in propria assertione proposuimus. Et hoc solum videtur voluisse Vega, & fortasse alij.

Dubium 2. Opinio 1.

Citantur supra nu. 1.

2. opinio Medinæ.

1. pars dubij resoluitur.

2 pars resoluitur, ac intelligitur de certitudine ex parte motiuorum, non subiecti.

11. Tertio interrogari potest an possit iustus tam certo credere se esse in gratia, quam credit Romam esse? Soto enim hanc comparationem faciens affirmat, Medina vero negat, & hoc magis amplexi sunt nouiores Theologi, & mihi magis placet. Nam fides illius propositionis, *Roma est*, & similium talis est, vt illi humano modo non possit subesse falsum; at vero fidei de propria gratia absolute potest subesse falsum. Item de veritate prioris fidei nemo potest prudenter dubitare, de posteriori autem potest. Ratio autem discriminis esse videtur, quia illud obiectum, *Roma est*, & similia, est sensibile, & oculis visibile, quod euidenter ab asserentibus cognitum sit, item testimonium illorum sensibile etiam est, & euidenter à credente præcipitur, & auditur. Vnde etiam est euidens illud testimonium non posse esse falsum ex ignorantia testificantium, cum de re visa, & quæ illis potuit esse euidens, testificentur: solum ergo ex malitia potest ibi timeri mendacium; hæc autem malitia licet de quolibet homine timeri possit, non tamen de magna hominum multitudine, nisi in casu, in quo aut vnus, vel pauci de re, vt à se visa testificantur, à quibus alij fuerint decepti, & sic fama percrebuerit, vel si primi assertores plures fuerint, omnes ad confingendum mendacium inter se conuenerint: neuter aūt modus mendacij formalis potest in illa assertione, *Roma est*, timeri, quia est infinita multitudo hominum diuersorum locorum, & temporum, ac ætatum, qui de re à se visa testificantur, nec potuerunt ad confingendum mendacium inter se conuenire propter multitudinem, & diuersitatem attestantium. Et ideo ille videtur esse summus gradus certitudinis humanæ: de qua simpliciter dici potest, non posse illi falsum subesse, nec formidinem admittere. Et ideo diximus, certitudinem gratiæ non attingere summum gradum moralis certitudinis humanæ, quia reuera non est æqualis illi propter contrariam rationem, quia obiectum illud, *Sum in gratia*, in se inuisibile est homini, & signa etiam, per quæ cognoscitur, sunt magna ex parte inuisibilia, & licet experimento cognoscantur, non tamen secundum proprias, & specificas rationes suas, quia vt sic excedunt vires humanas: item nullum ex illis signis per se sumptum clare, & aperte testificatur, gratiam inesse, neque illam satis ostendit, omnia autem simul considerare, & sine deceptione concipere difficillimum est, & ideo non sufficiunt hæc signa tantam certitudinem efficere, quanta in illo supremo gradu fidei humanæ inuenitur.

3. dubium, & illius resolutio.

Vltimo vero interrogari potest, an possit aliquis iustus tam firmiter credere se esse iustum, sicut credit, se esse baptizatum, vel esse sacerdotem, si ordinatus sit, vel hanc hostiam consecratam vere esse consecratam, & in ea esse Christum? Medina absolute negant, tum quia in his exemplis nulla potest esse rationalis causa dubitandi: eo quod tota incertitudo eorum sit ex sola intentione ministri; at licet illa non sit euidens, nulla est ratio probabilis de illa dubitandi; at vero certitudo gratię pendet ex multis, vt quod nulla homo habeat peccata occulta, quod peccata illi sint remissa, quod omnia præcepta impleuerit, de quibus semper potest vnusquisque rationabiliter dubitare. Sed hæc probatio non mihi satisfacit. Cum enim in prioribus assensibus negatur esse rationem dubitandi, & affirmatur in gratia. Vel verbum dubitandi sumitur proprie, & rigorose pro vera dubitatione, quæ suspendit definitum assensum, & sic falsa est posterior, nam etiam in cognitione determinata, & suo modo certa propriæ gratiæ, quando dicta signa illius concurrunt, nulla est rationabilis causa dubitandi, vt omnes fatentur, & est per se euidens, satisque probatum ex dictis, vel verbum dubitandi confunditur, vel coniungitur cum verbo formidandi, vt ille auctor aperte sentit. Sic falsa est prior pars, nam licet quis frequenter non formidet, an sit sacerdos, vel baptizatus, potest tamen dubitare, si velit, & ex reflexione faciat, & habet sufficientem causam, eo quod illi fidei potest subesse falsum. 12.

Dubium 1. Opinio Medinæ.

13. Deinde quod in baptismo, & alijs defectus perfectæ certitudinis proueniat ex sola intentione ministri latente, non iuuat, tum quia inde potius videtur

Amplius superior opinio infirmatur.

tur augeri incertitudo baptismi, cum tota illa fides pendeat ex alterius hominis libera volũtate, & consequenter ex solo illius testimonio, seu fidelitate, certitudo autem iustitiæ partim pendet ex voluntate hominis se disponentis, partim ex Dei adiutorio, & quoad priorem partem notior est homini, quoad posteriorem vero magna ex parte nititur verbo Dei dicentis, per ipsum nunquam stare quominus homo iustificetur: tum etiam quia si aliquo modo est certior intẽtio alterius, quam propria dispositio, aliunde potest compensari, quia fides de propria dispositione non limitatur ad vnum actum, sed potest esse sæpius repetita, & cũm varijs circumstantijs, & signis illam manifestantib. ita vt incredibile sit, non esse aliquando sicut oportet: tum denique quia etiam in baptismo dependentia non est à sola intentione, nam etiam pendet ex applicatione formæ, & materiæ; de qua non nisi per fidem mere humanam constare potest ei, qui in infantia fuit baptizatus. Et in sacerdotio etiam pendet ex vera consecratione ordinantis, & ab intentione alterius, qui illum cõsecrauit, & ex baptismo vtriusque, & similibus. Et præterea in his ordinarie ratio, quæ maxime iuuat ad illum modum certitudinis, est (vt ita dicam) negatiua, quia non inuenitur ratio dubitandi, in gratia vero, etiam potest hæc ratio intercedere quoad propriam dubitationem, & adiungi possunt plures rationes positiuæ, quæ magis animum confirment. Quapropter valde probabile censeo, posse aliquem iustum ad illum statum virtutis ascendere, in quo non minus certo credat, remissa esse sibi peccata actualia, quam originale, seu non minus certo credat aliquam sacramentalem absolutionem validam in se fuisse, & habuisse effectum, quam baptismum, vel ordinationem.

Vera decisio dubij.

14. *Contra illam obiectio dissoluitur.*

Sed obijci potest, quia sequitur posse aliquem hominem sine temeritate iurare, sibi esse remissa peccata, quia res credita cum tanta certitudine sine temeritate iurari potest, consequens est falsum, & contra Innocent. 3. in cap. *Veniens.* de Presbyt. non bapt. Respondeo, testimonium hoc Innocentij esse optimũ ad confirmandam superiorem resolutionem contra Sotum, & aliam de formidine, & de possibilitate deceptionis, vel falsitatis. In præsenti autem nihil probare, quia etiam esset temerarium iuuare se esse baptizatum, aut esse sacerdotem, nisi subintelligatur, vel explicetur quoad exteriorem ritum sacramenti, quo modo etiam potest quis iurare se esse cõfessum, vel absolutum, vel etiam potest quis iurare, se credere, verum recepisse baptismum, & effectum eius, & idem poterit iurare de ordinatione, & aliquando de effectu eius, & similiter de absolutione. Neque in hac æquiparatione vllum inconueniens, vel difficultatem alicuius momenti inuenio. Solum censeo verum, ordinarie, & regulariter loquendo, firmius nos credere propositiones, cum quibus fit comparatio, quam propriam iustificationem, quia motiua illa, quæ solent tantam certitudinem de propria gratia conferre, rariora sunt. Et præterea iuuat, quod in iudicando, & cogitando de proprio baptismate, vel sacerdotio nihil est periculi, & potest esse multum vtilitatis, iudicium autem de propria iustitia, quia pendet ex cogitatione, & recognitione propriorum operum laudabilium, habet aliquid periculi, ne homo in se potius, quam in alio glorietur, & ideo iusti auertentes oculos à suis operibus bonis, & potius propriam infirmitatem, & indispositionem considerantes, vt loquitur Concilium Tridentinum ordinarie magis formidant, & timent de propria iustitia, quam de baptismo, & similibus. Accedit deniq; quod iusti nullum bonum in maiori pretio habent, quam diuinam gratiam, res autem, quæ plurimum æstimantur, & amantur, ac desiderantur, nisi omnia præsentia habeantur, semper cum quodam timore, seu formidine possidentur, ne forte non obtineantur. Et hoc securius, & melius, vt gratia cum maiori solicitudine quæratur, & custodiatur, & ideo scriptum est. *Beatus vir: qui semper est pauidus.* Prouer. 28. licet hoc præcipue dictum videatur de timore cadendi, & perdendi gratiam, iuxta illud Rom. 11. *Tu autem fide stas, noli altum sapere, sed time.* Nihilominus etiam potest intellligi, estque verissimum de timore propitiati peccati, & ideo monemur semper *cum timore, & tremore* nostram salutem operari ad Philip. 2.

Firmiores de baptismo & sacerdotio, quam de statu gratiæ reddimur ordinarie.

Vltimo intelligitur ex dictis, multo minorem certitudinem esse posse de futura perseuerantia, quam præsenti gratia. Conueniunt enim, quia etiam de perseuerantia esse non potest absoluta certitudo, vt docuit Concilium Trident. sess. 6. cap. 13 & id definit in can. 15. cum illa limitatione, *Nisi ex speciali reuelatione.* Conueniunt præterea, quia etiam de perseuerantia possunt esse aliquæ coniecturæ, & signa, quæ possunt aliqualem opinionem futuræ perseuerantiæ inducere, vt est per se clarum. Differunt autem, quia multo magis determinatus assensus, & cum maiori, vel probabilitate, vel morali firmitate haberi potest de præsenti gratia, quam de futura perseuerantia, nam hoc posterius addit specialem difficultatẽ, quæ est in cognitione futurorum contingentium, & ad id cognoscendum multo minora indicia regulariter inueniri possunt. Et ideo vix credo posse inueniri iustum, qui de futura perseuerantia certũ, & definitum assensum habeat, & si aliquando illum habet, est potius cum illo magno timore, & tremore, quo nostram salutem operari Apostolus præcipit, & ideo alibi ait: *Qui stat, videat ne cadat,* 1. Corinth. 10. Denique idem dicendum est de prædestinatione, de qua etiam Concilium cap. 12. docet, non posse sine reuelatione certo cognosci, est enim eadem ratio, quia prædestinatio, & perseuerantia omnino coniuncta sunt. Et in prædestinatione est peculiaris ratio, quia latet in altissima mente Dei, & non manifestatur, nisi per effectus, nunquam autem possunt effectus certo indicare prædestinationem, donec perseuerantia consummetur. Et ideo iusto quamdiu hic viuit, semper dicitur: *Tene, quod habes ne forte alius accipiat coronam tuam.* Et 2. ad Timot. 2. *Firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc, nouit Deus, qui sunt eius.* Et ita docẽt communiter Patres, Hieronymus, libr. 2. contra Pelag. Augustinus de Bono perseuerant. cap. 13. & libr. 11. de Ciuit. cap. 12. Prosper. lib. 2. de Vocat. gent. cap. 8. Bernard. Epistol. 107. ser. 1. Septuages. & serm. 2. in Octau. Paschæ, vbi plura probabilia signa prædestinationis assignat, quæ magis probabilem spem gignunt, quam definitum iudicium, nedum certũ. Et quamuis moderni hæretici contrarios errores tam de prædestinatione, quam de perseuerantia pertinaciter asseruerint, non est, quod cum illis immoretur, quia res non solum certa, sed etiam euidens videtur, & nihil difficile obijciunt, & fundantur in alijs erroribus, nam supponunt iustificationem esse ex sola fide, quod iam impugnatum est, & addunt, iustitiam semel habitam amitti non posse, vel per solam infidelitatem, quod in lib. 11. impugnabimus. Et plura contra dictos errores in citatis auctoribus videri possunt.

15. *Certitudo de futura perseuerantia gratiæ minor est, quam de eius præsentia.*

Quid de certitudine prædestinationis dicendum.

CAPVT XII.

Vtrum homo fidelis possit vel teneatur certa fide credere, se veram fidem, ac spem habere?

De alijs virtutibus, vel donis, quæ gratiam consequuntur, specialem mouere quæstionem non est necessarium, quia charitas, & gratia quoad hoc quasi vnum censentur, quia vnũ amicitiæ vinculũ insepa-rabiliter constituunt. De alijs aũt virtutibus, & donis minor est certitudo, an sint per se infusa, & distincta à charitate, & gratia, & ideo minor est de illis certitudo in generali, & à fortiori in particulari. Eo ergo modo, quo aliquis credit, se esse in gratia, credit, se habere

1. *Titulus quæstionis explicatur.*

habere alia dona, non absolute, sed quasi ex hypothesi, scilicet, si illa confunduntur cum gratia. De fide autem, & spe, quia est certum gratiam non esse sine illis, & illas cum gratia esse viuas, seu formatas; ideo qui aliquo modo credit se esse in gratia, consequenter eodem modo credit, se habere fidem, & spem, quia sine illis nemo est iustus: & è contrario sicut non potest quis absoluta certitudine, cui non possit subesse falsum, credere se esse in gratia, ita non potest simili certitudine credere se habere fidem, aut spem viuam, vt est per se notum. Solum ergo superest quæstio de fide, & spe, quatenus possunt esse informes, & sine charitate. Et dicemus prius de fide, de qua frequentius, & latius à Doctoribus hoc disputatur, deinde
Quæstio procedit de actibus, vt abstrahatur ab opinionibus circa habitus. pauca de spe addemus. Vt autẽ non misceamus nunc quęstionem de habitibus infusis, an sit certum in doctrina fidei illos infundi, nec ne? suppono, quæstionem præsentem de actibus per se primo tractari, nam de habitibus per se infusis certum est non posse à nobis speciali experientia certo cognosci immediate, & in se, sed solum mediante experimento ipsorum actuum, supposita aliunde doctrina reuelata de habitibus infusis. Vnde qui opinantur, non esse definitum de fide, infundi nobis habitum fidei, etiam si dicant hominem credere certo, aut scire se habere verum actum supernaturalis fidei, nihilominus negant se scire, aut credere certo, se habere habitum fidei infusæ: ego vero quia existimo esse de fide infundi hos habitus, non constituo discrimen inter habitum, & actum, nam supposita illa definitione, vnum sequitur ex alio.

2. *Opinio 1. quæ vno è tribus modis potest intelligi.* Igitur de actu fidei multi, & graues Theologi docuerunt vnumquemque fidelem posse, & debere certa fide credere non solum rem creditam directe, sed etiam suum actum reflexe, si ad illam reflexionem attendat, scilicet credendo actum, quo credit, esse actum supernaturalis fidei, qui necessarius ad salutem, & ex parte intellectus sufficiens est. Hæc autem sententia non vno, sed tribus modis intelligi potest, & quantum ex actoribus colligere possum, eisdem
Modus 1. tribus modis varie asserta est. Primũ modus est, vt fidelis ex vi eiusdem fidei diuinæ, & catholicæ, qua credit v.g. Deum esse trinum, & vnum, credit etiam illũ assensum, quo illud mysterium credit, esse fidei diuinæ infusæ. Ita tenet expresse Caietanus 1.2. qu. 112. artic. 5. & ita interpretatur D. Thomam ibi ad 2. & sequitur Medina ibi dub. 2. conclus. 3. Conradus ibi, loquens de actu cognitiuæ partis in genere. Sequitur item Soto libr. 3. de Natur. & grat. capit. 10. arg. 8. & in Apolog. contra Cather. cap. 5. Inclinat Scot. in 3. d. 23. q. vnic. §. *Sed quid dicis?* ille autem loquitur de habitu fidei infusæ, & solũ dicit non posse euidenter sciri, sed fide tantum teneri, quod detur: videtur tamen loqui in genere, quod talis habitus infundatur fidelibus, non vero, quod sit in me, vel in alio. Suadetur primo
Suadetur 1. ex 2. Corinth. vlt. ex illo Pauli 2. ad Corinth. vlt. *Vosmetipsos tentate si estis in fide, ipsi vos probate.* Secundo ex D. Thoma dicto art.
2. ex S. Tho. 5. ad 2. æquiparante scientiam fidei in hoc, quod *sicut is, qui habet scientiam, certitudinem habet eorum, quorum scientiam habet, ita qui habet fidem, certitudinem habet eorum, quæ credit.* Additque inferius. *Et ideo quicunque habet scientiam, vel fidem, certus est se habere.* Et in hoc differentiam assignat inter dona, quæ intellectum, vel voluntatem perficiunt.

3. *3. ab incommodo.* Tertio argumentantur ab inconuenienti, quia alias posset fidelis dubitare, an esset fidelis, seu Christianus, hoc autem est contra mentem omniũ Christianorum, & qui hoc dubium admitteret, dubius in fide censeretur; ergo. Sequela probatur, quia qui non credit certitudine fidei, se habere supernaturalem fidem, potest dubitare, an illam habeat; ergo potest
4. ratione. dubitare, an sit Christianus, quia non est Christianus, nisi qui fide diuina credit. Quarto, qui credit vt Christianus, certus est se credere quadam fide, in quam conueniunt omnia, quæ in solam fidem diuinam conuenire possunt; ergo eadem fide, qua credit, certus sit se credere fide diuina. Consequentia videtur per se nota, quia est fere à definitione ad definitum, nam fides diuina est, quæ habet omnes conditiones ad veram fidem diuinam requisitas, & impossibile est aliquem esse certum de definitione, & non de definito. Primum autem antecedens probatur, quia omnis fidelis ita credit, vt paratus sit omnia negare potius, quam ea, quæ credit. Vnde credit (vt ita dicam) supra omne credibile, & hinc sequitur, quod etiam credit se credere ex testimonio Dei, & illi soli inniti in credendo, quia illa certitudo non potest ex alio obiecto oriri. Item credit veritatem, quam credit, esse infallibilem. & consequenter suam etiam fidem esse infallibilem, ac proinde in diuino testimonio fundatam. Ex quo vlterius necesse est vt credat suam fidem esse ex auxilio gratiæ Dei, quia fides infallibilis omnium mysteriorum non potest haberi sine gratia Dei, vt in lib. 2. dictum est: ex quibus sic concluditur, proprietates veræ, & supernaturalis fidei sunt, esse omnino certam, infallibilem, & vniuersalem de omnibus reuelatis, & ex gratia Dei profectam, sed qui credit, vt fidelis, certissime credit has omnes propositiones de sua fide; ergo vel non est fidelis vel credendo tales veritates, æque credit illas credere supernaturali fide.

Secundus modus asserẽdi hanc certitudinem pro- 4.
priæ fidei est, vt illa non sit certitudo eiusdem diuinæ *2. modus.* fidei, sed solius euidentiæ experimentalis, qua videt se credere. Hunc modum sequuntur quidam moderni, & pro ea referunt Bonauentur. Vegam, & Sotum. *Vazq. disp. 201. nu. 1. Lorca disp. 30. de Grat.* Fundantur primo in verbis Augustini lib. 13. de Trinit. cap. 1. *Video me credere, si credo.* Et infra. *Fidem, quam videt quisque in corde suo esse: si credit, velit non esse si non credit.* Et infra ait, non sic videri fidem in corde, in quo est, sicut anima alterius ex corporis motibus videtur, *Sed eam* (inquit) *tenet certissima scientia, clamatque conscientia*, significans per se euidenter videri, & non per signa. *Fundantur 1. in verbis August.* Quem locum tractans D. Thomas 1. p. q. 87. art. 2. ad 1. dicit, quod licet fides, vtique quoad habitum (de hoc enim ibi tractat) non cognoscatur per motus corporis, nihilominus *percipitur ab eo, in quo est, per interiorem actum cordis*, significans ipsum fidei actum per se percipi, vnde addit: *Nullus enim fidem se habere scit, nisi per hoc, quod se credere percipit.* Secundo probatur ratione, quia quando credimus, non aliter cognoscimus nos credere, quam per euidentem experientiam *2. affertur ratio.* internorũ actuum, quia neq; nobis per fidem reuelatum est, quod credamus, neque id nobis est obscurum, sed per se euidens. At vero æque experimur hanc fidem, qua credimus, esse firmiorem, & certiorem omni fide humana, nam hoc etiam cognoscimus certissime, vt probant argumenta prioris sententiæ, & non cognoscimus per reuelationem diuinam, quia licet in genere reuelatum sit fidem diuinam esse certiorem humana, & absolute certissimam, non est tamen reuelatum in particulari, quod ego credam illa firmiori fide; ergo hoc sola euidenti experientia percipitur, atque ita sola euidentia experimentalis est tota ratio huius certitudinis. Tertio redditur ratio à priori, quia fides est actus intellectus, intellectus autem cum sit potentia cognoscens, & supra seipsam reflectens, non potest non percipere suam cognitionem, & qualis sit. Vnde sicut assentiendo, euidenter experitur se assentire, ita hoc, vel illo modo assentiẽdo, euidenter experitur modum sui assensus, & ita sciendo euidenter experitur se scire vel à priori, vel à posteriori; ergo similiter credendo cum tanta certitudine, euidenter & assensum, & gradum certitudinis eius cognoscit, ac subinde quod sit fidei diuinæ, seu supra naturam, quam etiam euidenter experitur, quando talis est. Nam sicut euidentia est proprietas intellectus, & probabilitas opinionis, similiter est in intellectu, ita etiam certitudo fidei; ergo sicut illæ proprietates non possunt latere intellectum, ita neq; hæc certitudo.

Tertius

5. 3. *modus.* Tertius modus asserendi hanc certitudinem de propria fide esse potest, vt illa certitudo sit Theologica, id est, non puræ, & propriè fidei, nec solius euidentiæ, sed vtriusque mistim, quia videlicet ex vno principio fidei, & altero euidente per experientiam, sequitur iudicium simpliciter certũ certitudine Theologica, quod sic credens habeat supernaturalem fidem. Et pro hac sententia potest cum maiori fundamento citari Bonauentur. in 3. dist. 23. dub. 4. literali, quamuis fortasse neque hoc asserat de propria fide secundum specificam rationem eius, vt mox dicam. *Eius fundamentum.* Fundamentum huius sententiæ contra vtramque præcedentem est, quia fundamentum secundæ sententiæ probat, solam reuelationem fidei non sufficere ad hanc certitudinem, nisi aliqua euidentia interueniat, & è contrario fundamentum primæ sententiæ probat contra secundam, solam euidentiam sine aliquo generali principio, ac fundamento fidei non sufficere ad huiusmodi iudicium ferendum. E contrario vero vtriusque sententiæ fundamentum simul sumptum probat in hoc iudicio de propria fide concurrere aliquid creditum, & aliquid euidens, quę duo simul sufficere solent ad certitudinem theologicam, quia concurrunt tanquam duo principia, quæ per formalem illationem inferunt dictum iudicium de propria fide; ergo tale iudicium est certum theologicè ex dictis principijs. *Confirmatur.* Solet hæc sententia confirmari ex eo, quod fidelis non petit à Deo veram, fidem, sed petit fidei augmentum, sicut Apostoli dixerunt Domino, *Adauge nobis fidem*, non da nobis fidem; ergo non formidant fideles, an fidem diuinam habeant, alioqui illam peterent, quod tamen non faciunt, iuxta Ecclesiæ vsum, imo male audirent fideles, tanquã in sua fide incerti, si id peterent. Quæ confirmatio generalis est de certitudine, & consequenter communis omnibus modis prædictis.

6. *2. opinio seu quartus modus verus.* Nihilominus est secunda principalis opinio, seu quartus dicendi modus, nullum fidelem seclusa speciali gratia, seu reuelatione cognoscere absoluta certitudine se credere per supernaturalem fidem, ita vt de hoc formidare nullo modo possit, nec tali assensui possit falsum subesse, sed solum id credere certitudine morali, de qua non possit prudenter cum anxietate, & solicitudine formidare. Hanc sententiam præsertim quoad priorem partem, quæ prioribus opponitur, tenet Durandus in primo distinct. 17. quæstion. 4. num. 11. Richard. in tertio distinct. 23. in fine expositionis literę post omnes quæstiones. Et licet hi principaliter loquantur de habitu fidei infusæ, tamen ideo dicunt, de illo non dari certam cognitionem ex vi experientiæ, quia hæc solum habetur medijs actibus, & de actibus non potest homo per experientiam euidẽter discernere, an sint fidei acquisitæ, vel infusæ. Et revera hoc ipsum sentit Scotus, & Bonauentura solum declarat, quæ perfectiones habituales animæ possint per experientiam cognosci, & dicit solas illas posse certitudinaliter cognosci, quæ sunt operatiuæ, quia experientia ex actibus sumi debet. Et ita dicit cognosci fidem, nunquam tamen loquitur in specie de fide infusa, neque in hoc distinguit inter fidem, & dilectionem. Citatur etiam pro hac sententia Vega lib. nono in Trident. cap. 37. re tamen vera de habitu fidei infusæ loquitur, vt ex argumentis, totoque illius discursu manifestum est. De actu vero lubricè loquitur, & videtur certe inclinare in secundum modum supra relatum, quamuis nunquam dicat hominem euidenter in se experiri actum fidei supernaturalis, vt talis est. Hanc etiam opinionem tenet Roffens. art. 14. contra Luther. in vltimis paragraphis, & Ayala de Tradit. parte 1. assertio. 4. vbi tamen magis impugnat internum illum spiritum, quem ponunt hæretici ad cognoscendas euidenter oẽs fidei veritates. Et hæc sententia mihi semper visa est vera, quia tamen ab auctoribus, quos pro illa citauimus, non satis distinctę tractatur, & auctores aliarum opinionum in rationibus suis in æquiuoco sæpe laborant, & (nisi ego fallor) in quatuor terminis omnia argumenta cõficiunt, ideo punctum quæstionis prius est accurate distinguendum, & verbis certis, ac præscriptis vtendum, vt sublata è medio omni æquiuocatione veritas, & efficacia rationum clarius concipiatur.

Aduerto igitur, in actu fidei distinguendas esse quasdam proprietates quæ sumuntur ab obiecto materiali, seu ex habitudine ad illam; aliæ vero esse possunt, quæ specialiter desumuntur ex proprio obiecto formali, aliqua item proprietas esse potest, quæ ex operantis libertate, aut affectu nascatur. 7. *Triplex ordo proprietatum actus fidei.* In primo ordine pono veritatem assensus, est enim verus, quia est conformis rei creditæ, & ideo hæc proprietas, & scientiæ, & fidei infusæ, & alicui fidei humanæ, vel opinioni communis esse potest. *1. ordo.* In eodem ordine pono aliquam infallibilitatem assensus, quæ materialis certitudo ab aliquibus vocatur, quæ nihil aliud est, quã immutabilitas veritatis, quia ita est verus, vt de tali materia nunquam falsus esse possit: hanc enim immutabilitatem assensus habere potest ex immutabilitate rei creditæ in eo, quod de illa creditur. Vnde hæc proprietas inueniri potest non tantum in scientia, & in fide infusa, sed etiam in aliqua fide humana, vt fides, quam habet hæreticus de hac veritate Deus est trinus non solum vera est, sed etiam infallibilis, quia sicut veritas credita necessaria est, & immutabilis, ita assensus illius ex quocunque motiuo habeatur, non potest non esse verus, & hoc est esse infallibilem. *2. ordo.* In secundo ordine pono has conditiones actus fidei infusæ, scilicet, quod sit obscurus propter modum reuelationis diuinæ, item quod nitatur in solo diuino testimonio, tanquam in ratione formali assentiendi, item quod sit essentialiter certissimus, quod alij appellant esse formaliter infallibilem, vtrũq; ex vi sui obiecti formalis. Ac deniq; ad has consequitur, quod talis actus supernaturalis sit. Atque has omnes conditiones intelligo includi à Concilijs in illa particula *sicut oportet*, quando dicunt, ad credendum sicut oportet ad salutem, vel iustificationem, necessarium esse gratiæ auxiliũ. *3. ordo.* In tertio ordine pono quasdam conditiones pertinentes ad modum operandi liberum, & voluntarium operanti, vt firmiter assentire sine formidine, vel firmius hoc credere, quàm illud. Huiusmodi autem conditiones interdum sunt conformes motiuo credendi, & obiecto formali, & sic reducuntur ad alias in secundo ordine positas: aliquando vero sunt vltra exigentiam formalis obiecti qualis est firmissima adhæsio in iudicio opinatiuo, vel fidei humanæ, illa enim nascitur ex sola voluntate sine sufficienti fundamento in motiuo, seu ratione credendi, quæ vocari solet certitudo ex parte subiecti tantum, vel potius pertinacia. In præsenti ergo certum videtur, quod vt aliquis certo cognoscat se habere fidem diuinam, quatenus ad salutem necessaria est, non satis esse cognoscere certo, se habere quãdam fidem, quæ habet oẽs proprietates primi, & tertij ordinis, quia omnes illæ in aliqua fide inquisita inueniri possunt, vt obiter attigimus, & statim fusius probabimus, ex solis autem communibus proprietatibus non potest certo cognosci id, quod est speciale, vt per se notum est. *In quo sit punctus difficultatis.* Tota ergo controuersia reuocatur ad proprietates secundi generis, quas sub illa particula *sicut oportet*, concludemus.

8. *Assertio 1. Nemo fide infusa potest credere quod mysteria fidei credat sicut oportet.* In hoc ergo sensu dico primo. Nemo fidelis potest credere per fidẽ infusam se credere mysteria fidei, sicut ad salutem oportet, etiamsi in re ipsa ita illa mysteria credat. *Probatur 1.* Probatur, quia solum potest quis fide infusa credere quæ Deus reuelauit, & testificatus est, sed licet Deus reuelauerit illa mysteria, & ideo credi debeant modo debito, nemini tamen reuelauit, se illa credere eo modo, quo tenetur, vel quo ad salutem necessarium est; ergo nemo potest hoc de se ipso credere per fidem supernaturalem, seu ex illius certitudine. *Secundo.* Secundo quoad hoc eadem est ratio de fide,

fide, quæ de charitate, quia licet fortasse aliunde differant in cognitione experimentali, quod postea videbimus, in habitudine ad reuelationem diuinam non differunt, quia vtramque Deus reuelauit in generali, scilicet, amandum, & credendum esse, sicut oportet ad iustitiam, seu salutem obtinendam, & ex auxilio diuino ita amari, vel credi, & sine auxilio nec amari posse nec credi sicut oportet. Atvero in particulari sicut nemini reuelatur se amare, sicut oportet, ita nec credere, vel ostendatur reuelatio vna potius, quam alia. Ergo sicut ob hanc causam nemo potest certitudine fidei credere, se amare, sicut oportet, ita nec credere, sicut oportet.

Tertio.

Tertio si esset necessarius, vel possibilis talis assensus de fide certus, maxime quia fidelis credens mysteria fidei, credit, & credere debet talem fidem esse infallibilem, & certissimam, & præferendam omni rationi, vel contrariæ opinioni, & ad hoc debet esse paratus in omni euentu; sed per hoc non creditur eum, qui omnia hæc credit, credere, sicut oportet: ergo. Maior patet ex rationibus primæ sententiæ, & quia nulla alia causa probabilis reddi potest. Minor probatur, quia illa omnia possunt oriri ex sola materia talis fidei cum voluntate credentis, etiam si actus fidei in intellectu non sit, sicut oportet. Probatur, quia vt credam meum assensum esse verum, satis est, vt credam esse conformem rei creditæ, & vt credam esse infallibilem, satis est, vt credam, rem creditam esse necessariam, seu immutabilem, idemque satis est, vt credam, esse præferendam contrariæ opinioni, esse autem paratum ad id præstandum, est credentis. Vnde fit, vt hæreticus credens Deum esse trinum, credat, illam suam fidem esse veram & infallibilē, & sibi certissimam, & quod paratus sit omnia perpeti potius, quam illam negare. Et nihilominus si putet credere, sicut oportet, fallitur; ergo illa non sufficiunt, vt quis eadem fide credat se credere, sicut oportet, qua res ipsas directe credit. Atque hæc assertio ex sequentibus euidentior fiet.

9. Dico ergo secundo. Nemo fidelis potest euidenter scire, se credere mysteria fidei sicut ad salutem oportet, ita vt illud iudicium, quo id cognoscit, sit absolute, & simpliciter euidens. Hoc existimo non minus: imo magis certum. Et probatur primo ratione tacta à Scoto, quia nullus fidelis credens potest euidenter scire suam fidem esse veram: ergo nec euidenter scire suam fidem esse diuinam, aut infusam; ergo neq; quod sit, sicut oportet. Consequentiæ sunt euidentes, quia credere sicut oportet, non fit nisi fide diuina, & infusa, nec potest fides esse diuina, & infusa, nisi sit vera, vtrumque enim horum omnis fidelis credere debet ex eadem fide infusa, vt sit fidelis. Probatur ergo primum antecedens, quia cum veritas consistat in relatione, seu conformitate, impossibile est euidēter cognoscere assensum fidei esse verum, nisi euidenter cognoscatur, rem ita se habere in se, sicut creditur: sed credens mysteria fidei non cognoscit euidenter res creditas ita se habere, sicut esse creduntur: ergo non potest euidenter scire suam fidem esse veram: ergo nec potest scire, quod sit fides diuina, & infallibilis.

Assertio 2. Nemo potest euidēter scire se credere mysteria fidei sicut oportet. Probatur primo.

10. Secundo probatur assertio, quia si euidentia illa esset possibilis, maxime per experientiam intimam ipsius fidei; at vero experientia non euidenter ostendit illam fidem esse sicut oportet, sed tantum esse fidem quoad genus, vel (vt multi loquuntur) quoad substantiam fidei: ergo per illam experientiam non cognoscit aliquis euidenter se credere per actum supernaturalem fidei infusæ. Minor in qua est vis rationis, multipliciter probari potest; inprimis enim illa experientia non est per quidditatiuam cognitionem ipsius actus fidei, prout in se est: ergo per illam non cognoscitur euidenter vltima differentia propria, & constitutiua illius fidei: ergo nec cognoscitur euidenter, quod illa fides sit, sicut oportet. Probatur hæc vltima consequentia, quia secundum veriorem doctrinam, quod illa fides sicut oportet, in eo cōsistit, quod sit talis speciei, & essentiæ, seu quod perinde est, per talem differentiā constituta. Quod si quis dicat illam doctrinam non esse certam. Respondeo inprimis satis esse, quod sit probabilis, vt non cognita illa specifica differentia intuitiue, non possit cognosci euidenter per experientiam solam, fidem illam esse, sicut oportet. Eo vel maxime, quod in omni alia sententia id obscurius est. Nam si consistit in intensione, vt alij dicunt, minus potest per experientiam euidenter cognosci, an tanta sit intensio, quanta exigitur. Si vero in alio modo extrinseco dependente à Dei voluntate, multo minus poterit per experientiam euidenter percipi: ergo licet aliquis experiatur se credere, non cognoscit euidenter per talem experientiam, an illa fides sit, sicut oportet. Rursum prædicta minor suadetur secundo, quia id videtur conuincere fides hæretici credētis Christum esse Deum, nam ille euidenter videt se credere, neque in hoc falli potest, & vlterius credit, fidem illam, quam de illo mysterio in se videt, esse sicut oportet ad salutem, & esse actum supernaturalem, ex gratia factum, & infusum, & tamen in hoc fallitur; ergo hoc inde prouenit, quod non ita experitur modum credendi, vel speciem actus, sicut absolutam rationem fidei; ergo idem in catholico contingit, tum quia est in vtroque idem modus experiendi, tum ēt quia difficilius est experiri modum supernaturalem, quam naturalem, qualis est in fide hæretici mere acquisita.

Præterea est eiusdem minoris ratio à priori, quia supernaturalitas fidei ex eo prouenit, quod fidelis credit ex solo testimonio Dei, vt ratione credendi, & formali motiuo, & rationibus, & motiuis humanis solum vtitur, vt applicantibus Dei testimonium, & credibilitatem eius ostendentibus; at vero sola experientia credendi non ostendit euidenter talem modum credendi: ergo. Maiorem suppono ex vera doctrina de fide Christiana. Minorem autem ostendit comparatio hæretici cum catholico, quia hæreticus etiam dicit, se credere propter testimonium vt propter vnicam rationem formalem suæ fidei, & nihilominus in illa sua existimatione fallitur, nam reuera illam suam fidem in proprium iudicium, vel aliam humanam rationem reuocat, quia purum motiuum credendi per experientiam solam non esse euidenter manifestat: ergo idem est cum proportione in homine fideli. Eo vel maxime, quod fideles credendo mysteria fidei eliciunt actus fidei acquisitæ, vt superius lib. 2. cap. 10. ostendimus, & nihilominus non valent euidenter discernere, quando hoc, vel illo modo credant, vt experientia ipsa ostendit; ergo signum est purum motiuum credendi non cadere sub experientiam euidentem: ergo neque conditio illa fidei, vt sit sicut oportet, quia ex illo motiuo pendet. Vltimo addi potest ratio à simili pro eadem minore, quia sæpe contingit etiam in experientia sensuum, vt aliquid euidenter percipiatur quoad genus per experientiam, & non quoad speciem, vt patet, quia sæpe experimur euidenter à longe illud, quod videtur, esse animal, & non percipitur euidenter, an sit homo, vel brutum, & interdum euidenter experior illud esse coloratum, non esse viride, aut nigrum: ergo ita etiam potest accidere in intellectu, quod experiatur euidenter se credere, & non modum, seu speciem fidei, qua credit; ergo de facto ita accidit. Probatur hæc posterior consequentia, tum quia si hoc est possibile, rationes hactenus factæ probant ita esse, tum etiam quia sicut in sensibilibus id prouenit ex eo, quod obiectum distans imperfectè sensum immutat, ita in præsenti prouenit ex eo, quod actus internus fidei licet per se insit intellectui in ratione accidentalis formæ, nihilominus in ratione obiecti non perfecte illud immutat, quia non ita illi vnitur, vt possit illud, prout in se est, videre, imo nec independenter à phantasmatibus illud cognoscere. Hæc est ergo sufficiens ratio, ob quam talem

Secundo.

11. Euidentia credendi non ostendit modum credendi sicut oportet.

lem actum secundum specificam rationem euidenter non experiatur: non datur ergo experimentalis cognitio euidēs in aliquo fideli, quod fidei actus, quem elicit, est, sicut oportet ad placendum Deo.

12. Dico tertio. Nullus fidelis scire, aut iudicare potest absoluta scientia, seu certitudine theologica, se credere, sicut oportet, seu (quod idem est) se credere per actum supernaturalē, & qui in solo Dei testimonio pure nitatur. Hæc assertio sequitur ex rationibus factis pro secunda assertione, & ostenditur breuiter. Quia si talis scientia esset possibilis, sumenda esset ex vno principio de fide, & alio euidente simpliciter, cum euidente illatione; sed non potest ita deduci hæc scientia; ergo neque esse potest. Maior cum consequentia notæ sunt: Minor autem probatur, quia omnia principia fidei, in quibus hæc scientia fundari potest, sunt generalia, & quæ conditionem includunt, vt sunt, actus credendi Deo propter solam eius veritatem, est actus veræ fidei supernaturalis: in quo principio includitur hæc conditio, si fidei actus in sola Dei veritate testificante nitatur: vel esse potest hoc principium, si assensus credendi sit supernaturalis, & ex gratia, erit sicut oportet ad salutem: vel è contrario si actus credendi sit, sicut oportet, erit supernaturalis, & veræ fidei infusæ. At vero conditio inclusa in quolibet ex his principijs non potest per euidentiam cognosci; ergo nemo potest ex illo principio fidei, quodcunque illorum sumatur, per scientiam Theologiæ, seu certitudine theologica cognoscere suum actum fidei, esse veræ fidei infusæ. Maior vt clara supponitur, & consequentia est clara, quia ex conditionata propositione certa non potest absoluta conclusio certa colligi, nisi subsumendo cum euidentia, vel absoluta certitudine, conditionem esse impletam. Minor autem diffuse probata est in secunda assertione; ostendimus enim per experientiam credendi non cognosci euidenter, an sit actus sicut oportet, & necessarium est ad salutem, neque an sit supernaturalis, vel ex gratia, quod videtur etiam per se manifestum. Item ostensum est per eandem experientiam credentem non discernere euidēter an in suo assensu nitatur in sola diuina auctoritate, vel coniungat humanam, vel suum arbitrium, vt propriam rationem assentiendi totalem, aut partialem.

Assertio 3. Nullus fidelis scire potest certitudine theologica se credere sicut oportet. Probatur.

13. Et potest hoc confirmari, quia quoad hoc videtur esse eadem ratio de actu fidei, & amoris, sed de actu amoris Dei non potest per experientiam euidenter cognosci, an sit supernaturalis, vel ex gratia, vel sicut oportet, vel an sit pura beneuolentia Dei propter se ipsum, & ideo non potest certitudine theologica cognosci, an sit actus charitatis inseparabilis à gratia; ergo eadem ratione non cognoscitur de actu fidei cum certitudine Theologica, quod sit talis, qualis ex parte intellectus ad iustificationem necessarius est.

Confirmatur à paritate rationis de supernaturali actu amoris.

Respondetur communiter actum credendi notiorem esse intellectui, & experientiam eius euidentiorem esse, quam actum amandi, quia prior fit ab intellectu, & inhæret illi, non vero posterior. Sed vt verum fatear, nunquam satis rationem hanc intellexi, tum quia intellectus non cognoscit euidentius se ipsum, quam voluntatem licet à voluntate distinguatur: & non à se: ergo neque euidentius cognoscit suum actum, quam voluntatis, quia illum facit, & recipit, & non istum: tum etiam quia non est euidens, an intellectus, & voluntas sint distinctæ potentiæ, nec ne: ergo non experitur intellectus euidenter, quod ipse magis efficiat, & recipiat actum cognoscendi, quam actum amandi; ergo illa physica differentia, etiam si vere, & in re ipsa intercedat, non videtur conferre quicquam ad euidentius experiendum conditionem vnius actus, quam alterius: tum denique quia si intellectus indiget specie distincta ab actu, ad cognoscendum illum reflexe, non minus habebit in se receptam speciem amoris, quam fidei, etiam si ipsi actus sint in distinctis potentijs: ergo hæc euidentia nihil conferet ad certiorem, vel euidentiorem experientiam, seu congnitionem, quia hæc immediate oritur ex specie, & lumine intellectus: species autem vtriusque actus inest intellectui, & lumen intellectus non minus proportionatum est ad cognoscendum actum voluntatis, quam suum. Si vero in illa cognitione reflexa non sunt necessariæ species, sed ipsemet actus vniuntur per modum obiecti, seu principij ad cognitionem sui, sic etiam videtur impertinens differentia in efficientia, & inhærentia vnius actus, & non alterius, respectu intellectus: quia obiectum spirituale, & per se intelligibile, & per se indistans ab intellectu, potest æque bene illi vniri per modum obiecti intelligibilis, etiamsi illi non inhæreat, nec ab illo fiat, vt patet in essentia diuina, respectu beatorum, & in substantia angeli, vel animæ separatæ respectu intellectus: ergo etiam isto modo illa differentia videtur parum ad maiorem experientiam conferre. Accedit tandem, quod ipsa fides à voluntate pendet; ergo non potest intellectus perfectius experiri assensum suum, quam voluntatem credendi. Hæ igitur rationes mihi certe probant, aut nullum, aut nimis paruū esse discrimē, vel ꝙ certus est, non posse esse tam magnum, vt intellectus in suo actu euidenter experiatur conditiones ad supernaturalitatem eius pertinentes, quas in actu amoris nonnisi per indicia, & signa coniectari potest. Quare censeo, quod sicut de nostro amore Dei non possumus Theologica certitudine assequi, quod sit charitatis infusæ, ita neque de nostro credere possumus simili certitudine quod sit actus infusæ fidei, cognoscere.

Effugium reijcitur.

Dico ergo quarto, fideles magna quadam certitudine morali, & coniecturali scire possunt, se credere fide supernaturali, & infusa, & sicut ad salutem oportet: quæ certitudo licet essentialiter non sit diuersæ speciei ab ea, qua credit sibi esse remissā peccata, vel quid simile, nihilominus in gradu, & indicijs potest esse maior. Hæc assertio sequitur ex præcedentibus. Nam prima eius pars, quæ est absoluta de aliquo gradu certitudinis moralis, à fortiori probatur ex dictis de certitudine gratiæ, secunda vero pars, quæ est comparatiua in gradu essentiali, seu specifico probatur facile ex præcedentibus capitibus, quia hæc certitudo non est fidei, nec euidentiæ solius, nec Theologiæ; ergo est ex aliquo principio fidei cum coniecturis humanis, & naturaliter cognitis; sed hæc certitudo semper est euidens eiusdem rationis, siue coniecturæ plures sint, siue pauciores, quia medium cognoscendi formaliter eiusdē rationis est, & magis, ac minus non variant speciem; ergo. Tertia vero pars etiam comparatiua, & præferens certitudinem hanc fidei, in accidentali excessu, probari potest fundamentis positis pro tribus primis dicendi modis allatis. Et potest ita declarari; quia fides plura habet indicia, & pauciora contraria; ergo maior esse poterit de illa certitudo, quę ex coniecturis sumitur. Consequentia per se est euidens. Antecedens autem quoad priorem partem patet, quia omnia indicia charitatis, & iustitiæ à fortiori sunt indicia fidei suppositis principijs fidei, tum quia fides est fundamentum iustitiæ: ergo quæ indicant iustitiam, à fortiori indicant fidem: tum quia illa omnia indicia sunt fructus fidei aliquo modo: ergo indicant illam. Aliunde vero multa sunt quæ indicant fidem, quæ non indicant charitatem, vel alia necessaria ad iustitiam, vt sunt illa, quæ indicant cognitionem, & perfectionem, & vel firmitatem eius, & non indicant alia, quæ ad mores, & operationes pertinent. Altera vero pars de contrarijs, manifesta est, quia gratia per omnia peccata mortalia ex pellitur, fides autem per solam hæresim. Vnde facilius potest cognosci cum euidentia morali fidem semel conceptam non esse amissam, quam de gratia id cognoscitur. Et è contrario si contingat fidem per hæresim amitti simul

14. Assertio 4. Fidelis certitudine morali, & coniecturali scire potest se credere, sicut oportet.

Hæc certitudo conuenit cum illa qua iustus credit sibi remissa esse peccata, potest tamen esse maior.

simul cum gratia, postea facilius redditur ad fidem, quam ad gratiam, quia potest quis iterum ex animo vere credere, & gratiam per hæresim amissam non recuperare, quia cum fide pœnitentia perfecta culpæ non statim habetur. Hoc ergo discursu recte ostenditur, certius fidelem cognoscere se credere, sicut oportet, quam amare Deum, vel detestari peccatum, sicut oportet, ac proinde quam esse iustum.

15. *Signum optimum credendi sicut oportet, est omnia credere quæ Ecclesia proponit credenda, vt reuelata.*

Denique optimum, & efficacissimum signum fidei debitæ, & ex parte credentis est, omnia credere, quæ Ecclesia credenda proponit, vt reuelata à Deo, quia tunc ex parte obiecti materialis, & propositionis eius concurrit optimus modus credendi fideliter, qui inueniri potest: & ex parte obiecti formalis est maxima coniectura, quæ esse potest, quod homo solo testimonio Dei in credendo ducitur, quia omnino quasi denudatur proprio arbitrio: ergo ex hac parte illud est maximum indicium debitæ fidei, etiam ex parte credentis. Et præterea illud est etiam maximum signum gratiæ Dei in credendo, quia ad credendum omnia, & vitandum omnem errorem, necessaria est Dei gratia. Dices; imo ex hoc signo probari etiam certitudinem theologicam, argumentando hoc modo. Ad credendum omnia sine errore est necessaria fides supernaturalis, seu (quod idem est) procedens ex auxilio gratiæ: sed mihi est euidens per experientiam, me credere omnia, quæ Ecclesia Romana proponit, vel in generali, & implicite: vel etiam explicite quantum ad notitiam meam deuenerunt, & nullum errorem contrarium admittere: ergo certissimus sum, meam fidem esse supernaturalem, seu sicut oportet, & sic falsa erit tertia conclusio. Respondetur, licet hoc signum sit magnum, quam in suo esse euidentius cognoscitur, & in iudicando habet magnum fundamentum in doctrina de gratia, nihilominus non sufficere ad certitudinem Theologicam, quia id quod assumitur, sc. vniuersalem fidem datam Ecclesiæ, & omnibus, quæ ab illa proponuntur, non posse esse acquisitam, & separatim ab infusa, non est de fide, nec Theologice certum, sed tantum verisimilius, vt supra lib. 2. cap. 10. late dixi. Vnde non video, quo fundamento asseueret Vazquez 1. 2. disp. 201. cap. 2. numer. 9. certum esse fide Catholica, hoc ipso, quod aliquis credit mysteria nostræ religionis prudenter proposita, ipsum esse fidelem fide requisita ad iustificationem. Vbi enim hoc in Scriptura legitur? aut vbi est ab Ecclesia definitum? vel à Deo reuelatum? Profecto nullibi: & ita à prædicto auctore sine probatione id asseritur. Ideoque à nobis non admittitur, quia nihil est fide credendum, nisi quod reuelatum est. Item potest aliquis humana fide credere omnia mysteria religionis Christianæ prudenter proposita, & nihilominus certissimum est, illam fidem non sufficere ad salutem, quia necessarium est credere, sicut oportet: & de hac sola definitũ est, esse sufficiens fundamentum iustitiæ; non est autem reuelatum, aut definitum, omnem illum, qui hæc omnia credit: illa credere sicut oportet, licet hoc valde verisimile sit, vt dixi supra lib. 2. cap. 10.

Consectarium contra doctrinam Vazquez.

Atque ex his facile intelligitur quid dicendum sit de habitu fidei, nam licet iuxta nostram sententiam certum sit de fide infundi fidelibus habitum fidei, nihilominus non est de fide absolute certum dari huic, vel illi, sed dari omnibus, qui se ad illum recipiendum præparant, si sint adulti, vel quibus causa efficax eius applicatur, vt fit in paruulis cum baptizantur. Hinc ergo est vt adultus non sit certus de suo habitu fidei, sicut nec de actu: interdum vero potest habere maiorem certitudinem de habitu, quam de actu interdum è contrario. Vtrumque breuiter declaro: nam si adultus fuit baptizatus in infantia, potest facile tanta certitudine credere, se habere habitum infusum fidei, quanta credit, se esse baptizatum, quia potest euidenter scire, se nunquam incidisse in hæresim, ac proinde nunquam amisisse habitum fidei, quē in baptismo accepit: quod autem actus fidei, quos exercet, sint ab illo habitu elíciti, & vere supernaturales fortasse non tanta certitudine potest cōiectare, quãtam habet quod fuerit baptizatus. E contrario vero si quis, vel post baptismum amisit fidem, vel non fuit in infantia baptizatus, & nunc incipit credere, fieri potest, vt de suo actu fidei habeat magnam certitudinem moralem, quod sit sicut oportet, & tamen de habitu non sit ita certus, quia pœnitentiam omnium peccatorum non egit, vel de illa minus certus est: & sub opinione versatur, an infundatur habitus fidei sine grata illi, qui per solam informem fidem credere incipit. In reliquis vero eadem ratio est de habitu, quæ de actu, supposita certitudine de habitibus infusis.

16. *Quid de certitudine habitus fidei dicendum?*

Vltimo ex dictis colligitur, quid dicendum est de certitudine spei, vbi non tractamus de certitudine, quam habet spes in suis actibus, per quos directe tendit in obiectum, hæc enim non est proprietas cognitionis, sed affectus, in quo formaliter spes cõsistit, & ideo sine causa Medina de hac certitudine disputationem in præsenti miscet, cum ad 2. 2. q. 17. pertineat. Tractamus ergo de certitudine reflexæ cognitionis, quam vnusquisq; habet de sua spe, quod sit supernaturalis, sicut oportet. In hoc ergo sensu non dubitauit P. Vazquez dicere, eandem certitudinem posse nos habere de nostra spe, quam de nostra fide, de qua dixerat, certa fide vnumquemque cognoscere se habere debitam fidem, vnde idem sentit ille de spe. Mouetur autem solum propter maximam connexionem, quam habet spes cum fide. At vero huic æquiparationi videtur obstare, quod idem auctor paulo antea dixerat, intellectum certius cognoscere suum actum, quam actum voluntatis. Item obstat, quod spes non est ita connexa cum fide, quin fides posit esse sine illa, licet non è contrario. Mihi ergo longe certius est, neminem certa fide teneri, aut posse credere spem, quam exercet, esse talem, qualem esse oportet: imo nec certitudine Theologica, aut per euidentiam id posse cognosci, posse tamen certitudine coniecturali proxima illi certitudini, qua fides ipsa dignoscitur, quod facile est ex dictis intelligere, & probare, & ideo non est necesse plura de spe dicere. 17.

Quid de certitudine spei? Opinio Vazquez. Eius obstaculum. Verior resolutio.

Superest, vt fundamentis aliarum opinionum satisfaciamus. In primo proponebantur inprimis verba Pauli: *Vosipsos tentatis, si estis de fide*, ad quæ respondemus, etiam dixisse Paulum, *Probet autẽ se ipsum homo*: sicut ergo hoc intelligendum est de probatione morali, & humana, ita & illud. Deinde dicimus posse hominem certissime scire, an sit infidelis, necne, item posse certa fide cognoscere, & adhærere, & sequi veram religionem, & fidem, & hoc satis esse, vt possit se ipsum tentare, & probare, etiam si non possit tanta certitudine scire, se credere sicut oportet, quamuis de hoc etiam possit se ipsum probare, & approbare maiori certitudine, quam cum se probat ad Eucharistiam sumendam, & hoc voluit Diuus Thomas in illum locum, & nihil aliud. Secundo obijciuntur verba D. Thomæ in 1. 2. Sed priora verba clarissima sunt, solum enim ait, sicut habens scientiam habet certitudinem eorum, quæ scit, ita fidelem habere certitudinem eorum, quæ credit, quod nullus põt dubitare: sed illud non est certo scire, vel credere se habere fidem, qualẽ esse oportet in modo credẽdi, quia ad hoc non est satis credere, certa esse, quæ credit. Cum vero in posterioribus verbis ait, qui habet scientiam, vel fidem, certum esse se habere, vel non est intelligẽdum de fide secundum specialem modum credendi, sicut oportet, sed absolute de fide generatim, vel si extendatur ad specificam fidẽ, intelligendũ erit de certitudine abstracte, non de eodem modo certitudinis: vna enim est certitudo euidentię, ac physica, alia est certitudo cõiecturalis, ac proinde moralis. Ad tertiũ in quo infertur, posse fidelem dubitare, an sit Christianus: respon- 18.

Ad fundamenta opinionis num. 1. Ad 1. Ad 2. Ad 3.

respondetur, si dubitare proprie sumatur, nullam esse illationem, quia certitudo moralis omnem propriam dubitationem excludit. Si vero dubitare pro formidare positum sit, sicut potest quis formidare, an sit baptizatus, ita potest formidare, an sit Christianus, nam proprie Christianus iuxta vsum loquendi Ecclesiæ per baptismum cõstituitur. Si vero Christianus pro fideli sumatur, cauenda est æquiuocatio verborum, quia non potest quis formidare, an sit fidelis quoad veritatem, & certitudinem, quam profitetur. Potest autem formidare, an debito modo illam credat; & in hoc vero sensu potest formidare, an sit fidelis, vt constituitur per habitum infusum fidei, vel eius proprium actum. Ad quartum cauenda etiam est æquiuocatio nominis fidei, nam aliquando sumitur pro doctrina fidei, aliquando pro actu, vel habitu credentis. Et de fide in priori sensu verum est omnem fidelem certissime credere se habere fidem, id est, doctrinam, in qua concurrunt omnia, quæ in doctrina aliqua, vt sit diuina, desiderari possunt. In altero vero sensu, qui ad rem spectat, & in quo argumentum loquitur, falsa est maior, si intelligatur de maiori certitudine, quam à nobis explicata est. Ad probationem autem respondetur, insufficientem esse, quia solum ostendit esse in omni credente infallibilem certitudinem fidei quoad proprietates eius, quæ vel ex materia, vel ex volũtate operantis ortum habent, & communes esse possunt fidei humanæ, quam de eadem materia habere quis potest, vt in hæretico manifestum est. De proprietatibus pertinentibus ad modum assentiendi ex parte obiecti formalis, nihil probat illa ratio, qa quod in re ipsa assensus, qui elicitur, nitatur in sola Dei auctoritate, & supra omne credibile, non est euidens operanti, nec certum maiori certitudine, quam explicuimus. Vnde nec absolute est mihi certum actum meum esse ex auxilio supernaturali, sed tantum sub illa conditione, si est, sicut oportet.

Ad quartum.

19. *Ad fundamenta 2. opinionis in num. 4.* In secunda sententia allegantur primo verba Augustini ad quem respondemus, loqui de fide sub generali ratione fidei, vel quoad substantiam, vel quoad modum specialem constituentem propriam infusam fidem. Nam paulo inferius addit, etiam ad res falsas interdum accommodari fidem. Et eodem fere modo loquitur de amore in lib. 8. de Trinit. cap. 8. vbi ita exponitur, vt supra vidimus, & eodem modo exponendus est D. Thomas ibi citatus. Nec refert quod cap. 2. eiusdem lib. 13. de Trinit. ait Augustinus, vocari fideles qui fidem habent: nam hoc etiam cum proportione accipiendum est. Posset etiam responderi; interdum dici sciri, & videri, quæ per euidentem experientiam cum morali certitudine côiectantur. Sed prior sensus maxime proprius videtur. Ad secundam rationem eiusdem sententiæ respondetur, optime probare contra primam sententiam neminem cognoscere certitudine fidei infusæ se habere fidem infusam, non tamen probare, quod id cognoscitur certitudine propriæ euidentiæ experimentalis, quia illæ proprietates talis fidei, quæ per experiẽtiam euidenter percipi possunt, non sunt proprie fidei diuinæ, sed inueniri possunt in fide humana, de eadem materia, vt probatum est. Ad tertiam respondetur, concedendo euidenter cognoscere credentem se assentiri firmiter, quantum ex determinatione voluntatis suæ cognosci potest, non autem ita cognoscit euidenter suum assensum esse verum, vel infallibilem, vel niti in sola diuina auctoritate; istæ enim sunt proprietates valde occultæ, quæ per experientiam non manifestantur euidenter. Nec est simile de scientia, quia cum sit lux clara, se ipsam euidenter manifestat: opinio etiam cum naturalis sit, & in defectu consistat, facilius potest euidenter percipi quoad incertitudinem, & obscuritatem suam, quamuis interdum etiam latere posit, vt patet in hæretico, qui non credit, sed ignorat suam fidem esse humanam opinionem, quod tamen ignorare non posset, si euidenter, & intuitiue, vt sic dicam, cognosceret qualis esset eius assensus, & quo motiuo in illo duceretur: maiori ergo ratione proprius modus supernaturalis fidei altior, & occultior est, quam vt posit euidenti experimento cognosci.

Ad 1. ex August.

Ad 2.

Ad 3.

Fundamentum tertiæ sententiæ, seu modi explicandi certitudinem cognitionis propriæ fidei euersum est, destructis fundamentis aliorum modorum, præsertim secundi. Nam inde constat nullum principium simpliciter euidens coniungi posse cum alio principio fidei ad inferendum cum certitudine theologica, quod assensus, quo ego credo, sit propriæ fidei diuinæ, seu, sicut oportet. Quia omnes conditiones cognitionis, quę per vim experiẽtiæ euidẽter cognoscuntur, non sufficiunt ad inferendũ cum formali, & euidẽti illatione, meũ assensum esse, qualẽ esse oportet, vt sit propria fides, quæ est salutis fundamentum. 20. *Ad fundamentum tertiæ opinio. in n. 5.*

Ad confirmationem patet etiam responsio ex dictis: nam si sit sermo de vera fide ratione obiecti, nemo potest de veritate suæ fidei dubitare, nisi deficiendo in fide. Si autem sit sermo, vt esse debet, de fide ratione ipsius actus, & modi assentiendi, formidare quis potest an credat sicut oportet, & petere potest à Deo, vt si forte in hoc deficit aliquo modo, det illi perfectum, & necessarium modum credendi sicut oportet. Nec in hoc modo petitionis est aliqua ratio scrupuli, aut periculi, imo est pia, & humilis ratio. Et nihilominus illa etiam comprehenditur sub illa petitione, *Adauge nobis fidem.* Nam qui sic orat, necessario habet iam aliquam fidem, & eius augmentum postulat, prout necessarium fuerit, id est, siue per intensionem actus, si sufficiens fuerit, siue per altiorem modum credendi; vterque enim modus mutationis solet vocari augmentum fidei: sicut etiam dici potest augeri amor, cum de concupiscentia in beneuolentiam transit. Atque ita relinquitur sufficienter confirmata.

Ad confirmationem.

)?(

FINIS LIBRI NONI.

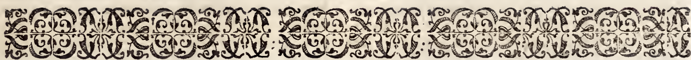


INDEX CAPITVM LIBRI DECIMI.

De conseruatione gratiæ habitualis, ac perseuerantiæ dono.



LIBER



LIBER DECIMVS
DE CONSERVATIONE GRATIÆ HABITVALIS, ac perseuerantiæ dono.

PRÆLVDIVM.



Eclarauimus in proxime præcedentibus quatuor libris naturam, seu essentiam, generationem, causas, & augmentum, seu perfectionem gratiæ habitualis; solum nobis superest, vt de conseruatione illius, vel diuturna, vel vsque ad finem vitæ, quæ proprie perseuerantia dicitur, disseramus. Et inprimis supponimus gratiam habitualem conseruari posse, quod quidem absolute sumptum, est per se notum, tum quia gratia est res permanens, & omnis res permanens aliquamdiu conseruari potest, tum etiam quia in ipsamet differentia gratiæ, cum habitualis dicitur, includitur, quod ex se sit durabilis, & perseuerans in homine, etiam dum non operatur, quod sine alicuius temporis conseruatione intelligi non potest: tum denique quia ostensum est gratiam hanc perfici, & augeri posse; ergo multo magis conseruari. Et auctoritate sacra idem ex sequentibus confirmabitur. Addimus vero, etiamsi sermo sit de conseruatione gratiæ diuturna, seu longi temporis, vel etiam vsque ad finem vitæ, certum est, immo, supposita natura talis gratiæ euidens, etiam hoc modo posse gratiam diu conseruari, tum quia in multis ita conseruata est, vt in Angelis, multisque electis hominibus; tum etiam quia gratiæ semel infusæ per se conuenit esse, & conseruari, quatenus id ex natura sua postulat, solumque per accidens, extrinsece corrumpitur, vt in sequenti libro ostendemus; ergo non habet absolutam necessitatem suæ corruptionis, ac proinde vsque ad finem conseruari poterit; tum denique quia potens est Deus statuere iustum, ne cadat, vt in simili dicitur Rom. 4. Sit ergo certum, gratiam conseruari posse.

Gratia habitualis conseruari potest.

2. Solum superest nobis explicandum à quibus causis, vel medijs hæc conseruatio, vel perseuerantia pendeat. In quo vlterius supponimus, duplicem esse causam, à qua gratia in conseruari pendere potest, Deum scilicet, & hominem ipsum iustum, nam ab alijs hominibus, & causis certum est non pendere. Rursus hæc dependentia duplex cogitari potest, physica scilicet, & moralis, & de vtraque dicemus. Et licet Deus sit causa prior, & præcipua, dicemus prius de homine, quia est propinquior, & quia ad rem explicandam hic ordo est aptior. De homine vero habente gratiam, clarum est gratiam non pendere ab ipso physicè, seu in suo esse, seu in conseruari, nisi fortasse in genere causæ materialis tanquam à subiecto, cui gratia necessario inhæret vt esse possit, de qua dependentia supra libro septimo dictum est. At vero non habet homo in gratiam suam physicum aliquem, seu per se influxum effectiuum ad illius conseruationem necessarium, vt per se notum est. Solum ergo potest intelligi aliqua dependentia moralis gratiæ è bonis operibus hominis iustificati per illam, hæc ergo est in hoc libro præcipue explicanda, & consequenter dicendum erit de his, quæ ex parte Dei ad eadem opera, & consequenter ad gratiæ conseruationem necessaria sunt.

Gratiæ conseruatio à Deo pendet, & ab homine iusto.

Gratia physice in conseruari ab homine non dependet.

Materia huius libri.

CAPVT I.

Vtrum ad conseruationem gratiæ ex parte hominis bona opera necessaria sint?

1. QVamuis in superioribus dictum sit de necessitate operum ad iustificationem præter fidem: nihilominus præsens quæstio in rigore ab illa diuersa est, Nam perseuerantia in gratia, eiusque conseruatio aliquid est ab eius infusione, vel remissione peccatorum distinctum; posseteque intelligi, opera esse ad conseruationem gratiæ necessaria, etiamsi absque illis sola Dei gratuita voluntate infunderetur. Et ideo præter superius dicta de necessitate operum ad primam iustificationem, aliquid in præsenti de operum necessitate ad gratiæ conseruationem addendum est. Vnde sicut prior quæstio de prima iustificatione non habet locum in paruulis, sed tantum in adultis, ita neque præsens, quia sicut paruuli non indigent proprio actu, vt iustificentur, ita postquam per sacramentum iustificati sunt, sine bonis operibus vsque ad adultam ætatem, in qua ratione vti valeant, illam conseruant, imo illam amittere non possunt, quia neque peccare valent, & gratia sine peccato non amittitur, vt videbimus.

Quæstio de paruulis non procedit.

2. In hac ergo quæstione antiqua hæresis fuit non esse necessaria opera ad perseuerandum in iustitia, sed perseuerantiam in fide satis esse. Quam hæresim iam impugnatam à Patribus, & antiquatam, & explosam ab Ecclesia Nouatores excitarunt. Lutherus lib. de Libert. Christian Caluinus lib. 3. Institutio. capite vndecimo, Melanct. in locis de Lege, & Euang. Kemnit. in exam. Concilij Tridentini circa caput vndecimum, sessionis sextæ, quæstione prima de bonis operibus. Fundantur primo in alio errore supra tractato, quod ad primam iustificationem adultorum non requiruntur alij actus, vel opera præter fidem: nam eadem est ratio de prima iustificatione, quæ de perseuerantia in illa. Quod suaderi potest tum ex Philosophico principio, quia dispositio, quę sufficit ad introductionem formæ, sufficit etiam ad conseruationem eius, si eadem dispositio perseueret. Imo maior dispositio solet requiri ad introductionē formæ, quam vt semel introducta in materiam, in ea perseueret.

Hæresis à Nouatoribus excitata.

1. Fundamentum.

Non enim statim, ac vltima dispositio, quæ fuit ad generationem necessaria, incipit remitti, forma expellitur: ergo si per solam fidem sine operibus apprehenditur iustitia, per eandem fidem retinebitur, licet opera non adiungantur: tum etiam ratione Theologica, quia si ad primam iustificationem non sunt necessaria opera, ideo est, quia remissio peccatorum præteritorum non fit, nisi per non imputationem ratione fidei, nec iustitia confertur, quia infundatur, sed quia imputatur; sed æque efficax est fides, vt peccatum præsens non imputetur, neque impediat quominus Christi iustitia potius imputetur: ergo æque sufficit fides ad conseruationem iustitiæ sine operibus.

3. *2. Fundamentum.* Fundantur secundo in alio principio erroneo, quod iusto non est lex posita, id est, (vt ipsi interpretantur) quod homo semel iustificatus per fidem non obligatur legibus, seu præceptis. Ex quo principio euidens argumentum fit: nam si opera sunt necessaria ad conseruandam gratiam, maxime illa, quæ sunt sub præcepto, nimirũ, vt per illa euitetur præcepti transgressio, quæ possit esse peccatum gratiæ contrarium, & illam expellens; at nulla talia opera sunt in iustis, supposito illo principio, quod non obligantur præceptis; vtique præter præceptum fidei, quia si præcepta illos non obligant, nulla opera sunt illis præcepta: ergo nulla erunt illis ad conseruandam gratiam necessaria.

4. *3. Fundamentum.* Tertio addunt aliud principium erroneum, quod homini lapso quantumuis iustificato, & gratia adiuto impossibile est in hac vita seruare præcepta, vt aliis locis consequenter contendunt ex illo fundamento, quod homo lapsus ratione fomitis, & corruptionis, semper, ac necessario deficit ab eo, quod præceptum est. Ex quo etiam inferunt iustum in omnibus suis operibus peccare. Vnde tandem recte inferunt, obseruationem præceptorum non esse necessariam ad iustitiam conseruandam, quia alias impossibilis esset perseuerantia in iustitia, sicut impossibilis est præceptorum obseruatio: ergo è contrario vt sit possibilis perseuerantia, oportet vt obseruatio præceptorum non sit necessaria. At si obseruatio præceptorum necessaria non est, opera non præcepta, non sunt simpliciter necessaria, vt nos etiam fatebimur; ergo absolute, & simpliciter non sunt opera necessaria ad iustitiam conseruandam.

5. *Vltimum fundamentum.* Vltimo argumentantur, quia hoc tempore legis gratiæ opera non sunt necessaria ad vitam æternam consequendam; ergo neque ad perseuerandum in gratia, & iustitia. Consequentia euidens est, quia nemo vitam æternam consequitur, nisi qui perseuerauerit vsque in finem, vtique in iustitia, Antecedens autem probatur ex illo Matth. vlt. *Qui crediderit, & baptizatus fuerit, saluus erit.* Et ex illo Ioan. 3. *Vt omnis, qui credit in illum non pereat, sed habeat vitam æternam.* Ex quibus, & similibus testimonijs colligunt discrimen inter veterem, & nouam legem, seu Euangeliũ, quod ante Christi aduentum erant necessaria opera legis, quia tunc non promittebatur salus, aut vita sine conditione operum iuxta illud ad Rom. 10. *Qui fecerit ea, viuet ex illis*, ex c. 18. Exodi, & ideo Deuter. 27. *Maledictus* dicitur *omnis, qui non permanserit in omnibus, quæ scripta sunt in libro legis, vt faciat ea.* At vero post Christi aduentum promissio vitæ æternæ est omnino absoluta respectu credentium, & ideo non sunt nececessaria opera, sed tantum fides, qua Christi opera vt nostra apprehendamus. Sic intelligentes illud ad Rom. 3. *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius.*

6. *Iustis duo sunt necessaria vt in gratia perseuerent.* Doctrina vero fidei Catholicæ est, hominibus iustificatis duo esse necessaria ad perseuerandum in gratia, seu iustitia. Vnum est cauere mala opera, aliud est opera bona facere. Vtrumque probabimus breuiter, primo recte, ac per se, secundo destruendo hæreticorum falsa dogmata, & ex principijs contrarijs veram doctrinam inferendo. *1. Probatur ex Scriptura.* Prior ergo pars de malis operibus cauendis expresse traditur à Paulo ad Galat. 5. *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum seruitus, veneficia, inimicitiæ, contentiones, æmulationes, iræ, rixæ, sectæ, inuidiæ, homicidia, ebrietates, comessationes, & similia, quæ prædico vobis, sicut prædixi.* Et concludit. *Quoniam qui talia agunt, regnum Dei non consequentur.* Ergo ex sententia Pauli ad consequendum regnum cœlorum necessarium est mala vitare: ergo idem est necessarium ad gratiam conseruandam, quia sine gratia, & iustitia regnum Dei non obtinetur. Simile testimonium Pauli est 1. Corinthior. 6. *Nolite errare, neque fornicari, neque idolis seruientes, neque adulteri, &c. Regnum Dei possidebunt*; ergo necessarium est fidelibus hæc vitia cauere, vt regnum Dei, ac subinde gratiam possideant. Dicent fortasse hæretici, Paulum loqui de his, qui non solum hæc peccata faciunt, sed ita faciunt, vt eis imputetur, i. sine fide, quę propter Christum non imputantur. Sed hoc vanum subterfugiũ euidenter refellit Paulus ad Ephesios 5. dicens: *Fornicatio, aut omnis immunditia nec nominetur in vobis.* Et infra: *Hoc enim scitote intelligentes quod omnis fornicator, aut immundus, aut auarus, quod est idolorum seruitus, non habet hæreditatem in regno Christi, & Dei.* Et adiungit quasi præuidens dictas hæreticorum fabulas: *Nemo vos seducat inanibus verbis.* Et cætera, quæ tam euidẽtia sunt, vt nullam possint calumniam pati.

7. Estque maxime in his locis considerandum, Paulum ad homines fideles loqui. Ad eos enim dicit: *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino, vt filij lucis ambulate, fructus enim lucis est in bonitate, &c.* Et in alio loco eos reprehendens ait: *Vos iniuriam facitis, & fraudatis, & hoc fratribus.* Loquitur ergo ad fideles: & adiungit. *An nescitis, quia iniqui regnum Dei non possidebunt.* At vero si hæc propter fidem non imputarentur, potius dicere debuisset Paulus fornicarios, adulteros, & similes iniquos recte credentes, regnum Dei esse consequuturos, quia licet illa peccata non imputarentur, nihilominus illa facientes vere essent iniqui, fornicarij, raptores, &c. Vnde cum Paulus absolute doceat etiam credẽtes expelli à regno propter hæc vitia, potius docet talia peccata in eis imputari, & impedimento eis esse, ne cum eis saluetur. Et ideo in altero loco ad Gal. 5. ait: *Vos in libertatem vocati estis, tantum ne libertatem in occasionem detis carnis.* Nulla tamen perniciosior occasio abutẽdi gratia, & fide Christi ad multiplicanda vitia carnis, dari fidelibus posset, quam si cogitare, aut credere cum aliquo fundamento possent, talia vitia propter solam fidem eis nõ imputari. Et ideo in ca. 6. iterum dicit: *Nolite errare, Deus non irridetur, quæ enim seminauerit homo, hæc & metet: quoniam qui seminat in carne sua, de carne metet corruptionem.* Similia sunt verba 1. Ioannis 3. *Qui facit peccatum, ex diabolo est.* Et infra. *Qui non diligit, manet in morte. Omnis, qui odit fratrem suum homicida est, & scitis, quoniam omnis homicida non habet vitam æternam in semetipso manentem.* Et similia testimonia passim in Scriptura occurrunt, hæc tñ sufficiunt, cum expressissima sint. Et ideo etiã Patres omitto, videri tamen potest Chrysostomus optime loquens hom. 6. in 2. ad Timoth. in fine literę.

8. *2. Probatur.* Altera item pars de necessitate faciendi bonum, non minus euidens est in Scripturis, sufficereque posset forma vniuersalis iudicij Matt. 25. in quo damantur reprobi, non tantum propter mala opera, sed etiam propter omissiones bonorum operum: *Esuriui, & non dedistis mihi manducare, &c.* Ergo supponuntur contraria opera esse ad salutem necessaria. Vnde est illud primæ Ioannis tertio. *Qui habuerit substantiam huius mundi, & viderit fratrem suum necessitatem habere, & clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in eo?* Preterea Matthæi 19. interroganti, *quid boni faciam, vt habeam vitam æternam?* Respondit Dominus, *Si vis ad vitam ingredi serua mandata*, vbi profecto interrogans supponebat, necessarium esse ad salutem aliquid boni facere, interrogabat autem quodnam illud esset

esset, Christus sua responsione, & approbauit priorem existimationem, & bonum illud ostendit, absoluteque obseruationem mandatorum necessariam docuit, sub quibus non minus affirmatiua, quam negatiua præcepta complectitur. Quorum obseruationem necessariam esse docuit Paulus ad Galat. 6. dicens: *Alter alterius onera portate, & sic adimplebitis legem Christi*, legem siue charitatis à Christo specialiter latam, & innouatam, dum Ioann. 14. dixit. *Hoc est præceptum meum, vt diligatis inuicem.* siue mandatorum Dei, de qua dicit Paulus. 1. Corinth. 7. *Circumcisio nihil est, & præputium nihil est, sed obseruatio mandatorum Dei.* Cum ergo mandata sint de bonis operibus, saltem illa sunt ad conseruationem gratiæ necessaria, quæ præcepta sunt. Et plura similia Scripturarum testimonia ad hanc partem confirmandam congerit Augustinus libro de Fide, & operibus per totum, præsertim cap. 13. 14. & sequentibus, & lib. Quæstionum ad Dulcit. quæstione 1. vbi maxime vrget necessitatem charitatis ex 1. Corinthior. 13. & necessitate operum ex tota Epistola Iacobi. Idem in lib. 83. Quæstionum, q. 76. & breuius lib. de Gratia, & liber. arbit. ca. 7. in fine. Et optime ad idem expendit verba Ioannis primo. *Dedit eis potestatem filios Dei fieri.* Chrysostom. ibi hom. 9.

9. *Vtraq; pars resolutionis probatur.* Denique vtramque partem egregie confirmat Dauid Psalm. 14 vbi interrogat: *Domine quis habitabit in tabernaculo tuo, aut quis requiescet in monte sancto tuo?* Et respondet: *Qui ingreditur sine macula, & operatur iustitiam, qui loquitur veritatem in corde suo, qui non egit dolum in lingua sua.* Et concludit: *Qui facit hæc, non mouebitur in æternum*, nimirum à diuina gratia, & iustitia, sed in ea perseuerabit. Quæ quidem non tantum de hominibus, qui in veteri tabernaculo Deum colebant, sed etiam de nobis, qui corpore, & sanguine Christi pascimur, scripta sunt, vt notauit Ambros. lib. de 42. Mansion. in decima: Similis sententia est in Psal. 56. *Declina à malo, & fac bonum, & inhabita in seculum seculi.* Hic enim fructus ex illis duabus partibus iustitiæ sequitur, & vtriusque obseruatio ad gratiam conseruandam necessaria est. Vnde addit ibi Ambrosius. *Ne bona, malaque confundas, prius est, vt crimine careas, postea vt innocentiæ fructum deferas, quo possis esse perpetuus.* Redditque Psalmista optimam rationem, fidei veritatem demonstrans, *Quia Dominus amat iudicium*, vtique in seruanda æquitate, & iustitia prouidentię suæ, *& quia nihil sine iudicio agit*, inquit Ambrosius, *ideo malos, & bonos actus iudicio discernit*: nihil enim magis contra iudicium, & prudentiam esse posset, quam æque malos, & bonos contra iustitiam saluare. Vnde subiungit Dauid: *Quia Dominus amat iudicium, non derelinquet sanctos suos, & in æternum conseruabuntur*, vtiq; si ipsi in declinando à malo, & faciendo bonum perseuerauerint.

10. *Fundamẽta hæreticorũ euertuntur. 1. A contrario fundamento.* Secundo principaliter probatur catholica veritas, destruendo errores hæreticorum, & ex contrariis principiis eandem veritatem demonstrando. Primo quidem, quia ad obtinendam iustitiam, seu gratiam & remissionem peccatorum, non sufficit sola fides sine aliis actibus. Vnde è contrario bona opera erunt ad conseruandam iustitiam necessaria. Antecedens in libr. 8. late contra eosdem hæreticos probatum est, vbi etiam eorum argumentis est satisfactum. Consequentia vero etiam ab eisdem hæreticis non negatur, quia, & diuina Scriptura eodem modo de vtraque re loquitur, & ratio eadem est. Solum potest obiici illa Philosophica coniectura, quia minus solet requiri ad conseruationem, quam ad productionem, & ita licet aliqua opera ex gratia facta, sint necessaria ad infusionem gratiæ, non sequitur esse necessaria ad conseruationem. *Philosophica coniectura soluitur.* Sed respondemus etiam in præsenti esse aliquo modo verum opera, seu positiuos actus gratiæ magis necessarios esse ad infusionem gratiæ, quam ad conseruationem, & nihilominus simpliciter, & absolute verum esse, etiam ad conseruationem requiri. Declaratur vtrumque, nam vt homo adultus iustificetur à peccato, necesse est, vt in Deum per proprios actus conuertatur, vt supra ostensum est, id autem non est simpliciter necessarium vt gratia semel infusa conseruetur, nam transactis actibus pœnitentiæ, seu conuersionis, gratia in homine dormiente, vel nihil operante conseruatur. Itaq; in adulto ad infusionem gratiæ per se necessarius est positiuus concursus hominis actualiter operantis, ad conseruationem autem gratiæ non est necessarius actualis influxus ex parte hominis, sed satis est, vt à contrario, id est, à peccato mortali abstineat. Quia vero ad abstinendum à peccato mortali necessarium est interdum bene operari, ideo bona opera debitis temporibus facta ad gratiam conseruandam necessaria sunt.

Ergo obiter colligitur primo, quod licet ad vtrunque, scilicet infusionem gratiæ, & conseruationem sint necessaria opera, non tamen eadem, sed ea, quæ vnicuique proportionata sunt. Nam ad iustificationem ordinarie necessaria est pœnitentiæ operatio, quæ tamen post remissum peccatum non est iam simpliciter necessaria. Item ad primam gratiæ infusionem est necessarius actus charitatis Dei per se loquendo, & extra sacramentum, fieri autem potest, vt ad conseruationem, etiam per totam vitam, non sit amplius necessarius. E contrario vero multa opera præceptorum post iustificationem obligantium erunt necessaria ad conseruationem gratiæ, quæ ad primam iustificationem necessaria non fuerunt, nisi fortasse in generali proposito. Secundo colligitur, quod licet ad infusionem, & conseruationem gratiæ sint necessaria opera, non tamen eodem modo: nam ad infusionem requiruntur vt causa per se in suo genere, scilicet, dispositionis vltimæ, ad conseruationem autem tantum sunt necessaria quasi per accidens ad remouendum peccatum, saltem omissionis, quod intercederet, si tale opus non fieret, & ad destruendam gratiam sufficeret. Loquor autem præcise de conseruatione gratiæ, quia in illam nullum alium influxum habere possunt bona opera, secus vero est, si conseruationi addatur augmentum, nam in illud habent opera influxum per se, vel meritoriæ causæ, vel etiam dispositiuæ, vt in libro duodecimo videbimus. 11. *Tria corollaria. Primum. Ad primam gratiam infundendam opus est actu charitatis Dei per se loquendo. Secundum.*

Tertio sequitur, sola opera præcepta esse simpliciter necessaria ad gratiæ conseruationem: quia sola illa sunt necessaria ad vitanda omnia peccata omissionis, peccata autem commissionis sine operibus bonis vitari possunt per solam carentiam malorum operum, quæ esse potest, vel sine positiuis actibus, non cogitando de tali materia, sed ad res alias mentem diuertendo, vel saltem sine actibus simpliciter bonis, vel per actus consentaneos naturæ, & indifferentes, si dari possunt, vel per actus habentes leuem defectum ex aliqua circumstantia leui, quæ ad mortale peccatum non sufficiat. Dices: etiam possunt præcepta affirmatiua obseruari per actus non vndique bonos, sed ex aliqua circumstantia defectuosos leuiter, ergo hac ratione non erunt bona opera ad conseruandam gratiam necessaria. Respondeo in primis nobis satis esse, quod ad perseuerandum, in gratia sint necessaria opera ex genere suo bona, qualia sunt, quæ diuinis, & naturalibus legibus præcipiuntur. Deinde dicimus, quod licet ad seruandum hoc, vel illud præceptum, non semper sit necessarium opus vndique bonum, nihilominus ad seruandam totam præceptorum collectionem necessarium est opus aliquod simpliciter bonum, quia necessarius est actus charitatis, qui male fieri non potest. Dixi autem sola opera præcepti esse simpliciter necessaria ad gratiæ conseruationem, quia si loquamur de necessitate morali & ad melius esse, etiam opera non præcepta, vel supererogationis dici possunt simpliciter necessaria, tum quia moraliter loquendo, nullus obseruabit 12. *Tertium. Instantia. 1. Eius solutio. Secunda. Explicatur 1. Solutio.*

seruabit diu omnia præcepta affirmatiua, quia non habuerit consuetudinem aliquam bene operandi sine obligatione præcepti: tum etiam quia ad vitandos omnes prauos actus præceptis negatiuis contrarios, necessarium moraliter est iuuari bonis actibus etiam non præceptis, vt oratione, actibus patientiæ, pœnitentiæ, charitatis proximi, & similibus.

Vnde formari etiam potest altera ratio ex duobus
13. aliis principiis contrariis secundo, & tertio hæreti-
2 Fūdamē- corum principio. Quia homo iustificatus obligatur
tum hæreti præceptis tam diuinis, quam humanis etiam graui-
corū destrui bus, quæ sub mortali obligant, ergo potest illa im-
tur etiam à plere, ergo illa saltem opera quibus implenda sunt,
contrario. iusta, & necessaria sunt ad gratiam conseruandā. Se-
Probatur cunda consequentia certissima est, quia obligatus
consequen- talibus præceptis, si vel vnum non impleat, peccat
tia. mortaliter, & consequenter gratiam amittit iuxta illud: *Qui in vno offendit factus est omnium reus.* Iacob. 2. & illud. 1. Ioann. 3. *Qui natus est ex Deo peccatum non facit, quoniam semen eius in eo manet, & non potest peccare, quoniam ex Deo natus est* vtique vnum cum alio componendo, quia non potest peccare, & semen diuinum, quod est gratia, retinere, & communis est expositio Augustini, & cæterorum. Prima vero consequentia euidēs etiam est, & consequens in ea illatum tertium erroneum fundamentum, quod præceptorum obseruatio iustis impossibilis sit, destruit. Sicut etiam illud damnauit Concil. Trid. sess. 6. cap. 11. & can. 6. 22. & 15. anathematizando eos, qui Deum impossibilia præcipere, vel quod proinde est, iustis impossibilem esse obseruationem mandatorum affirmant.

14. Nam in primis contraria veritas expresse traditur
1. Ex sacra in Scriptura, vt idem Concilium ostendit ex verbis
pagina. Christi Matth. 11. *iugum meum suaue est, & onus meum leue*, vtique ratione dilectionis, vt ait Gregor. libr. 5. in 1. Reg. capit. 2. Estque consonum aliis Christi verbis Ioan. 14. *Qui diligit me, sermonem meum seruabit.* Quibus consentanea sunt verba Dauid Psal. 118. *Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum.* Item ex verbis. 1. Ioa. 5. *Mandata eius grauia non sunt*, quod multo minus est quam impossibile, nam præcepta impossibilia potius importabilia, quam grauia dicenda essent. Non sunt autem grauia, quia charitas illa facit suauia, vt dixit Aug. de Natur. & grat. c. 69. Quod insinuauit idem Ioan. ibid. dicens. *Hæc est charitas Dei, vt mandata eius custodiamus.* Secundo Patres sæpe docent, impium esse cogitare, Deum impossibilia præcipere, Basil. homil. 3. in illud: *Attende tibi*, non longe à principio, Cyril. li. 3. contr. Iulian. ante medium, loquens in speciali de præcepto à Christo renouato: *Non concupisces* Matt. 5. & inducens optime illud Pauli ad Rom. 8. *Quod impossibile erat lege, in quo infirmabatur per carnem: Deus filium suum mittens in similitudinem carnis peccati de peccato damnauit peccatum in carne, vt iustificatio legis impleretur in nobis qui non secundum carnem ambulamus, sed secundum spiritum.* Et ideo cum in fine capit. septimi dixisset, *Mente seruio legi Dei, carne autem legi peccati*, infert in initio capituli octaui. *Nihil ergo damnationis nunc est in his qui sunt in Christo IESV, qui non secundum carnem ambulant.* Quibus verbis euidenter constat, fomitis concupiscentiam non impedire, quominus iusti legem Dei sine vllo peccato, præsertim damnabili, impleant. Eandem doctrinam optime prosequitur Chrysostom. homilia 8. de Pœnit. à medio, & Hieronym. Dialog. 3. contra Pelag. & in cap. 5. Matth. & nomine eius in tomo 9 Epistol. 17. ad Damas. de expositione symboli dicitur, tam eos errare, qui cum Manichæo dicunt, hominem peccatū vitare non posse, quam illos, qui cum Iouiniano hominem non posse peccare asserunt. Item August. libr. de Natur. & grat. ca. 43. & 69. & de Grat. & lib. arbit. cap. 16. & lib. 3. contr. duas epistol. Pelag. capit. 5. vbi respondendo Pelagianis Lutheranorum calumnias ostendit, ac euertit, & libro. 2. de Peccator. merit. & remiss. c. 3. & 6. & serm. 61. & 191. de Tempor. Solent autem hæretici contra hæc testimonia Augustini alia *Prætendūt*
eiusdem obiicere, in quibus negat posse hominem in *hæretici*
hac vita sine peccato viuere, vt li. 1. contr. duas epist. *Augustini*
Pelag. c. 14. & lib. de Perfect. iustit. & sæpe alias, vt vi- *loca.*
dimus in lib. 8. Sed hæc alia quæstio longe diuersa est. Nam aliud est loqui de singulis actibus, aliud de toto vitæ discursu. Dari enim potest gratia, & facultas ad seruanda præcepta, per quam non euitentur cum effectu peccata per totam vitam, licet in multis actibus caueantur, vt in libr. 1. late dictum est de peccatis mortalibus & de venialibus in libr. 8. & circa donum perseuerantiæ in discursu huius libri amplius explicabitur.

Tertio est etiam hoc ratione euidens, primo quia 15.
de ratione legis est, vt sit de re possibili, quia quod *3. Ex tri-*
impossibile est, non cadit sub libertatem, quod au *plici ratione*
tem non cadit sub libertatem, nec sub legem cadere *Prima.*
potest, vt ostendi libr. 1. de Legib. cap. 9. à. numer. 15.
Secundo quicquid per legem Dei præcipitur, per gra- *Secunda.*
tiam Dei, quæ nemini denegatur, est possibile. Quod significauit Christus Marc. 9. *Omnia possibilia sunt credenti, &, Quæ impossibilia sunt apud homines, possibilia sunt apud Deum.* Luc. 18. Vnde aiebat Paulus ad Philippens. 4. *Omnia possum in eo qui me confortat.* Et supra libro secundo latissime ostensum est, per gratiam posse hominem seruare mandata, quæ non potest per solum liberum arbitrium, & de præceptis supernaturalibus idem late ostensum est toto libr. 2. & in tribus
sequentibus de Auxiliis. Tertia ratio sumi potest ex *Tertia.*
efficacia redemptionis Christi, mortuus enim est, *vt iustificatio legis impleretur in nobis*, vt ex ad Roma. 8. allegauimus, & *vt dissoluat opera diaboli.* 1. Ioann. 3. Ergo in virtute gratiæ, quam ex illo habemus, possumus implere legem, bene operando. Vnde Ezechiel. 36. promittit Deus per Christum: *Faciam, vt in præceptis meis ambuletis.*

Quarto potest idem probari ex efficacia orationis, 16.
quæ semper esse debet de re possibili, docemur autē *4. Confirma-*
ab ipso Christo petere à Deo, vt eius voluntatem fa- *tur idem*
ciamus: *Fiat voluntas tua*, & Paulus orabat Deum pro *institutum*
Corinthiis, *ne quid malefacerent.* 2. Corinth. 13. & Da *ex orationis*
uid sæpe: *Inclina cor meum in testimonia tua, &, Fiat cor* *efficacia.*
meum immaculatum in iustificationibus tuis, vt non confundar, & Gressus meos dirige, & non dominetur mei omnis iniustitia, & similia multa, quæ in dicto Psalm. 118. repetuntur. Quæ sæpe facta esse, & impleta ibidem sæpius affirmatur. Sicut in aliis Scripturæ locis de multis dicitur, toto corde Deum esse sequutos, & illius legem seruasse sine querela, vel sine crimine. Tandem frustra fingunt hæretici impossibilitatem in præcepto, quia vel præceptum hanc impossibilitatem facit, *Deniq; di-*
vel supponit, neutrum dicit potest. Non quidem hoc *lemmate im*
posterius, quia voluntas est libera, & si quid habet *conficit.*
difficultatis, vel impossibilitatis, iuuatur gratia, & totum hoc supponitur ad præceptum. Neque etiam prius, quia præceptum non immutat naturam actus præcepti, nec addit illi difficultatem, ne dum impossibilitatem, sed tantum obligationem. Et quod de fomite dicitur, friuolum est, quia fomes non impedit dilectionem Dei super omnia ex gratia Dei, ita vt cor non sit diuisum, sed solum Deum pro fine vltimo habeat, quem ita rebus aliis præferat, vt paratum sit propter nullam rem creatam ab illo auerti. Amare autem integra iustitia, aut habere illam, neque nunc præcipitur, neque fuit vnquam præceptum nisi quatenus in statu iustitiæ originalis positum est præceptum cum comminatione amittendi illam, si homo illud transgrederetur. Et simili modo nunc non est datum præceptum carendi motibus naturalibus concupiscentiæ, quia neque illi inuoluntarii peccata sunt, neque præceptum non concupiscendi illum habet sensum, vt nec motus primi concupiscentiæ patiamur, sed illum: *Post concupiscentias tuas ne eas*, vt Augustinus sæpe exponit, & in aliis locis tractatur.

Ex his ergo concluditur primum antecedens in 17.
hoc

Hæretico rum funda mentum re iicitur. hoc discursu assumptum, per quod secundum erroneum principium hæreticorum reprobatur, nam contrarium dogma, scilicet, iustos in lege gratiæ præceptis obligari ex dictis conuincitur, illudque definit Concilium Trident. sess. 6. eodem cap. 11. & can. 19. 20. & 21. Et posset eodem modo testimoniis Scripturæ, Patrum, & ratione conuinci, quia tamen id egi in tomo de Legib. lib. 1. cap. 18. & 19. vbi & fundamentis hæreticorum satisfeci, hoc loco repetendum non censui. Solùm superest aduertendum, eosdem hæreticos Nouatores fortassè, vel ipso naturæ lumine, vel allegatis Scripturæ testimoniis conuictos, vel certè quòd eos puderet tam impium dogma Deo tribuere, quòd miserit Christum, vt peccandi licentiam hominibus tribueret, resipuisse aliquo modo, & tandem fassos esse opera, & obseruationem mandatorum esse necessaria ad salutem, non tamen propter gratiam, vel gloriam obtinēdam, sed vt fructus fidei, quibus gratos se ostendant. Ita referunt Stapleton. lib. 8. de Iustificat. cap. 2. & Valent. tom. 2. disp. 7. q. 6. punct. 4. & latè impugnant, quia nec consequenter loqui possunt, nec verè. Primum facilè patet, quia si opera necessaria sunt, quocunq; tandem titulo necessaria sint, debet in illo titulo interuenire obligatio præcepti: quia sine illo non potest intelligi necessitas illa, quæ moralis est; at obseruatio præceptorum necessaria est ad salutem, vt euidenter probant testimonia adducta, & illud. 1. Cor. 9. *Castigo corpus meum, & in seruitutem redigo, ne fortè cum aliis prædicauerim, ipse reprobus efficiar.* Et illud Matt. 7. *Non omnis, qui dicit mihi, Domine, Domine, intrabit in regnum cœlorum; sed qui facit voluntatem Patris mei*, cum similibus. Deniq; quacunq; ratione opera sint necessaria ad gratiam, vel gloriam verissimè dicitur, quòd si non fiant, nec gratia, nec gloria obtinebitur; ergo non possunt non esse necessaria, vt conducentia aliquo modo ad gratiam conseruandam, saltem vt conditio, sine qua non. Vnde facilè ostenditur altera pars, scilicet, falsum esse, opera non esse necessaria vt conducentia ad gratiam, & gloriam, nam de prima gratia iam ostensum est in l. 8. esse ad illam necessaria opera vt causæ, & dispositiones illius, & de secunda gratia, & gloria infra ostendemus esse necessaria per modum meriti, atq; ita dici possunt necessaria, vt dispositiones sine quibus aliquando non conseruabitur gratia. Vnde est illud. 2. Petri 1. *Satagite, vt per bona opera certam vestram vocationem, & electionem faciatis.*

Impiū Nouatorum dogma.

Refutatio.

18. *Vltimum fundamentum euertitur.* Vltimò argumentari possumus ex destructione vltimi fundamenti: nam differentia illa inter nouum, & vetus testamentum falsissima est. Nam sicut in veteri testamento promissiones fiebant sub conditione operum, ita & in nouo. Imò si promissiones veteris testamenti considerentur, vt erant de bonis temporalibus, ac caducis sub conditione obseruandi carnalem legem: illæ erant figuræ promissionum spiritualium bonorum, quæ in lege gratiæ fiunt sub conditione seruandi spiritualem legem; imo etiam in ipsa lege veteri sub illius litera continebant easdem æternas promissiones sub conditione spiritualiter, & per fidem, ac gratiam eandem veterem legem obseruandi, vt latè declaraui lib. 9. de Legib. cap. 6. à n. 17. & in lib. 10. cap. 5. Ostendi, in lege noua multa bona spiritualia sub conditione operum promitti. Specialiter verò de statu, seu conseruatione gratiæ, & charitatis id ostenditur manifestè ex verbis Christi Ioan. 14. *Si quis diligit me, sermonem meum seruabit, & Pater meus diliget eum, &c.* Et cap. 15. *Si præcepta mea seruaueritis, manebitis in dilectione mea.* Et Luc. 13. *Si pœnitentiam non egeritis, peribitis.* Et Pauli Roman. 8. *Si tamen compatimur, vt & conglorificemur.* Imò ad Hebr. 6. idem Paulus exemplo præcedentium iustorum fideles ad obseruationem mandatorum excitat: *Vt non segnes efficiamini* (inquit) *verùm imitatores eorum, qui fide, & patientia hæreditabunt promissiones.* Quòd autem præcipuè de spirituali promissione loquatur, patet ex cap. 10. vbi ait: *Patientia vobis necessaria est; vt voluntatem Dei facientes reportetis promissiones.* quod toto cap. 11. prosequitur. Denique omnes promissiones gloriæ, quæ in nouo testamento non fidei, sed operibus fiunt, illam conditionem virtualiter includunt vt Matth. 5. *Beati, qui esuriunt iustitiam, &c. Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt.* Est ergo manifestum, etiam in lege noua promissiones gloriæ, & consequenter gratiæ, seu consecutionis eius fieri sub conditione implendi voluntatem Dei, quæ per bona opera impletur, ac subinde ad gratiæ conseruationem bona opera esse n... essaria.

CAPVT II.

Quid sit ad gratiæ conseruationem ex parte Dei necessarium?

SVPPOSITA distinctione supra data de duplici dependentia physica, & morali. De priori certum in primis est, gratiam habitualem pendere in conseruari physicè à Deo, & ab actuali influxu eius. Hanc enim dependentiam habet eo ipso, quòd forma creata est, vt ex generali doctrina 1. partis, ac Metaphysicæ, & ex dictis supra de auxiliis manifestum est. Deinde est certum, gratiam habitualem à solo Deo huiusmodi dependentiam habere, quia sicut solus ipse illam infundit, seu producit, ita etiam solus illam conseruat, vt ex dictis in lib. 8. planum est. Et ex principiis Metaphysicæ sequitur consequenter, quia effectus pendens in fieri à sola excellentiori causa, non potest ab inferioribus in esse, seu conseruari, per se pendere. Denique supponimus, Deum ex parte sua nemini habenti gratiam habitualem, eius physicam conseruationem denegare, si ipsemet illam à se non abiiciat: tum quia etiam generaliter Deus ex parte sua, quod semel fecit, semper conseruat, nisi aliæ causæ corruptionis intercedant; tum etiam quia specialiter dona Dei, præsertim gratiæ sunt sine pœnitentia. Vnde etiam in hoc verum est, quòd Deus neminem deserit, nisi priùs ab ipso deseratur. 1. *Gratia quo ad conseruationē pendet physice à solo Deo.*

His ergo positis, quoad physicam dependentiam, certum est, nullo influxu physico, ac per se attingente gratiam ipsam vti Deum ad eiusdem gratiæ conseruationem, quia nec necessarius est, nec vlla probabilis causa, vel ratio illius cogitari potest, ac proindè non habere gratiam aliam physicam, & per se dependentiam in suo esse: superest verò inquirendum de morali. Nam quia gratia in sua conseruatione moraliter pendet à bonis operibus hominis iusti, & hæc ipsa opera à Dei influxu pendent, ideò ratione talium operum dici etiam potest gratia pendere à Deo moraliter in suo esse, seu conseruari. Sed in hoc etiam aduertendum est, opera ipsa bona, sine quibus gratia non conseruatur, & physicè, & moraliter pendere à Deo, vt in lib. 3. tractando de auxiliis declaratum est. Nam in primis talia opera pendent à Deo & per se, & physice, & immediate tanquam à prima causa concurrente cum secunda ad omnem eius operationem, & per accidens, ac mediate, quatenus dat, & conseruat virtutem physice elicientem, seu operantem tales actiones. Nam illa efficientia Dei fit per se, & immediate respectu facultatis, quam præbet, seu habitus, quem infundit, respectu operis est mediata, & suo modo per accidens, multoq; magis remota est, respectu conseruationis, & ideò respectu illius dici potest moralis, nam illa causa, quæ physice est per accidens, moraliter est per se, præsertim quando id, quod immediate producit, solū moraliter cōcurrit ad remotum effectum, vt ad gratiā conseruādā opera concurrunt, vt visum est. Neque de hoc modo concurrendi Dei ad gratiæ conseruationem, siue respectu 2. *In suo esse nullam aliā habet physicam dependentiam.* *Non excludit tamen dependentiā moralem.*

respectu illius dicatur moralis; siue physicus remotus, aliquid in præsenti addendum occurrit his, quæ de auxiliis gratiæ in superioribus disputata sunt. Solum adnotabo, hoc modo pendere gratiam à Deo non solum vt supernaturaliter influente, sed etiam vt concurrente cum homine generali concursu, seu influxu, etiam ordinis naturalis, quia gratia non solum pendet in sua conseruatione ab actibus supernaturalibus, & per se infusis, sed etiam à multis actibus, quibus naturalia præcepta seruantur, & contraria peccata vitantur, nam hoc etiam necessarium est, vt gratia conseruetur. *Nota.*

3. *Iam arguitur pro parte neg.* Deinde quia ipsa opera bona, quibus gratia moraliter conseruatur, ab speciali Dei auxilio moraliter pendent, vnde speciale dubium oritur, an homo iustus vltra concursum, & auxilia generaliter debita, & connaturalia ipsi gratiæ, indigeat speciali Dei auxilio ad gratiam conseruandam. Quam quæstionem attigimus supra lib. 2. capit. vlt. & illam breuiter expediuimus, pleniorem autem illius discussionem in hunc locum, tanquam magis proprium, remisimus. *1. ratio.* Videtur ergo habitualis gratia per se spectata esse sufficiens principium suæ conseruationis, quia cum sit de se perpetua, & excellens diuinæ naturæ participatio, dat vires ad omnes actus virtutum omnium perficiendos, ergo cum solo generali concursu, & communi prouidentia ordinis gratiæ, est sufficiens principium omnium operum, quæ ad suam conseruationem sibi necessaria sunt. *Cōfirmatio* Et confirmatur quia hoc nullo modo accedit ad errorem Pelagii, ille enim asserebat, hominem lapsum non indigere sanitate gratiæ, vt sine peccato viuat, ratio autem facta solum suadet, hominem iam sanatum per gratiam non indigere alia speciali gratia, quæ in illa non contineatur: quod videtur potius conforme definitionibus contra Pelagium: nam in Concilio Mileuitan. cap. 3. definitur, gratiam, qua iustificamur per Christum, non solum ad remissionem peccatorum, sed etiam in adiutorium, ne committantur, valere, confert autem hoc adiutorium, sanando naturam, quæ infirma erat, & consequenter dando potestatem constanter bene operandi, quia opposita impotentia solum ex infirmitate naturæ oriebatur, ergo ablata infirmitate per gratiam sanantem, aufertur illa impotentia, non per naturam, sed per gratiam. Hoc ergo modo non natura, sed gratia, eiusque efficacia commendatur, ac subinde non est, cur de hac veritate dubitetur.

4. *Secunda ratio.* Secundo principaliter argumentor, quia homo iustus potest sine auxilio speciali per vim tantum habitualis gratiæ cum generali auxilio omnia, & singula præcepta, etiam supernaturalia seruare, ergo per eandem potest in gratia diu perseuerare. Antecedens supponitur ex dictis in lib. 3. cap. 8. & 9. Consequentia vero probatur in primis vulgari argumento, quod à singulis diuisim sumptis, & non simul sed successiue occurrentibus fieri solet, & in actibus sufficientibus ad vitanda peccata mortalia, & in homine iustificato videtur magnam vim habere, quia hæc peccata non committuntur sine sufficienti aduertentia, & libertate voluntatis, quæ per fidem viuam multum confortatur, & iuuatur, & ideo Petrus monet fideles, vt resistant fortes in fide, & Paulus, vt assumant scutum fidei, ergo si iustus velit vigilare per fidem, poterit, sicut singula, ita etiam omnia præcepta seruare, ac tentationes per virtutem gratiæ vincere, sine alio specialiori auxilio. Secundo probatur eadem consequentia, quia si non posset, maxime propter fomitem, at hoc non obstat, tum quia efficacior est propensio, & virtus gratiæ, quam fomitis, tum etiam quia potentior est gratia Christi, quam iustitia originalis, iuxta verbum Christi: *Ego veni, vt vitam habeant, & abundantius habeant.* Ergo si iustitia originalis tollebat fomitem, multo magis poterit gratia Christi superare fomitem, licet illum non tollat, Tandem suadetur eadem illatio, quia alias non omnes iusti de facto possent totam legem seruare, omniaque peccata collectiue vitare, quod dici non potest, vt infra videbimus. Sequela patet, quia non omnes iusti recipiunt auxilia extraordinaria & specialia, sed ea tantum, quæ statui gratiæ debentur, ergo si gratia habitualis cum his solis auxiliis non est potens ad totam collectionem, non omnes iusti dictam potestatem habent.

Nihilominus contraria sententia omnino vera est, prius vero, quam illam proponamus, & confirmemus, duos terminos explicare necesse est. Primum est perseuerantiæ nomen; nam conseruatio gratiæ, de qua loquimur, cum perseuerantia coincidit, vt videbimus. 5. *Resoluitur pars affirmatiua.* Præmittit autem D. Thomas dicta quæst. 109. art. 10. distinctionem perseuerantiæ, quam tripliciter accipi dicit, primo pro habitu, quo resistit homo tristitiæ, quæ in bene operando occurrit, secundo pro habitu eliciente propositum bene operandi vsque ad finem: tertio pro continua, & successiua operatione boni. *Perseuerantia donum tripliciter accipitur à D. Thoma.* Ex his autem tribus significationibus hæc sola tertia ad præsens spectat: nam de perseuerentia duobus primis modis accepta difficultas est, an sit habitus aliquis ab aliis virtutibus distinctus, vel sit tantum generalis conditio, vel munus cuiuscunque virtutis in statu inchoationis, vel perfectionis constitutæ, de quo tractatur. 2. 2. qu. 137. & in 3. d. 36. vtcunque tamen sit, cum perseuerantia vtroque illo modo solum sit habitus, eo modo, quo in supernaturali ordine esse potuerit, ad gratiam habitualem pertinebit, & consequenter ante conseruationem diuturnam gratiæ præexistet: sola ergo perseuerantia, quæ in duratione, seu permanentia consistit, præsenti inseruit instituto. *De tertia acceptione hoc loco agitur.* In hac vero possunt tres gradus distingui ex Augustin. libr. de Dono perseuer. capit. 1. Vnus gradus est illius perseuerantiæ, quam temporalem vocare possumus, quia vsque ad finem vitæ non peruenit, est autem de illius ratione, vt diuturno tempore, & moraliter considerabili perseueret. *Hæc in triplice gradu diuiditur ab August.* Nemo enim dicetur simpliciter perseuerasse, vel ad tempus, si tantum breuissimo tempore gratiam habuit, & statim illam amisit, quia illa gratia non est stabilis, sed quasi transitoria, nec duratio illa est moralis, sed physice quasi necessaria. At vero quando aliquis diu gratiam conseruat in adulta ætate, dicitur aliquo modo moraliter perseuerasse, non tamen simpliciter, sed secundum quid, si postea gratiam amittat. Perseuerantia vero, quæ vsque ad intrinsecum mortis terminum peruenit, dicitur, teste Augustino, perseuerantia simpliciter, & finalis, & perfecta, quia illa est, quæ coronat iuxta Christi verbum, *Qui perseuerauerit vsque in finem, hic saluus erit.* Hæc autem dupliciter contingit, vno modo, vt & in hac vita præcedat diuturna perseuerantia, & perueniat vsque ad mortem, & fiat æterna, & hæc est perfectissima, & (vt ita dicam) perseuerantia antonomastice. Alio vero modo contingit, vt duratio in gratia pro tempore huius vitæ breuissima sit, tamen in eo breui tempore perueniat vsque ad mortem, & finalis fiat, vt contingit in puero, vel in peccatore, qui in articulo mortis baptizatur, vel absoluitur, & statim moritur. Et hæc quidem respectu temporis huius vitæ valde imperfecta, & vix mereri perseuerantiæ nomen videtur, tamen respectu æternitatis perfectissima est, & ideo absolute vocari solet perseuerantia finalis. Hic ergo præcipue agimus de perseuerantia ex vtraque parte perfecta, extendi vero quæstio debet ad primam perseuerantiam temporalem, quid vero de vltima, seu tertia perseuerantia dicendum sit, explicabimus melius in sequentibus. 6.

Speciale auxilium explicatur, & dupliciter accipitur. Secundus terminus explicandus est, *Auxilium speciale*, potest enim duobus modis accipi. Primo vt distinguitur ab auxilio generali naturalis concursus, & comprehendit quodlibet auxilium gratiæ, & non debitum naturæ, & in hoc sensu manifestum est, tale auxi-

auxilium necessarium esse ad conseruationem gratiæ etiam breuissimam, vel quia ipsa gratia conseruari non potest sine supernaturali influxu Dei, vel quia homo iustus operari non potest sine concursu, & excitatione Dei eiusdem ordinis, & ideò quatenus per suam operationem conseruare illam debet, huiusmodi saltem auxilio speciali indiget. Et sic dixit August. lib. de Natur. & grat. cap. 26. *Sicut oculus corporis etiam plenißime sanus, nisi candore lucis adiutus, non potest cernere, ita homo perfectißime iustificatus, nisi æterna luce iustitiæ diuinitius adiuuetur, recte non potest viuere.* Secundo modo accipitur auxilium speciale intra ipsum ordinem gratiæ, & comparatione facta ad commune auxilium quasi intrinsece debitum ipsi gratiæ in illo ordine, & in hoc etiam sensu in præsenti loquimur.

2. acceptio.

7. *Assertio.* Dicimus ergo; ad conseruandam iustitiam diu, & præsertim vsque ad finem vitæ, id est, vt homo possit, postquam est iustus, non cadere à iustitia, necessarium illi est speciale auxilium diuinum. Ita docet D. Thomas q. 109. ar. 9. & 10. vbi peculiarem Dei protectionem requirit, cuius rationem infra videbimus. Probatur ergo prius ex Scriptura, Ps. 126. *Nisi Dominus ædificauerit domum*, &c. *Nisi Dominus custodierit ciuitatem frustra vigilat, qui custodit eam*: quæ verba de spirituali gratiæ ædificio, & custodia multi Patres intelligunt. Hilarius ibi late, & optime Cyrillus Alexandrin. lib. 11. in Ioan. cap. 21. Ambros. lib. de Paradis. cap. 4. & melius lib. 2. in Luc. parum à principio. Item Augustin. in enarrat. eiusdem Psalmi, & serm. 29 de Verb. Domini cap. 7. & expendunt, non esse minus necessarium auxilium protectionis Dei ad custodiendam gratiam, quam ad comparandam illam. Vnde Paulus. 1. ad Corinth. 1. inquit: *Qui & confirmauit nos vsque in finem sine crimine.* Est ergo hoc proprium opus Dei. Et ideo ad Philip. 1. dicit: *Confidimus hoc ipsum, quia qui cœpit in nobis opus bonum, ipse perficiet vsque in diem Christi Iesu.* & 1. Petri. 5. *Deus omnis gratiæ ipse perficiet, confirmabit solidabitq́ue.* Quæ verba omnia perseuerantiam significant, & similia sunt frequentia in Scriptura. Quæ plurimum iuuantur illis testimoniis, in quibus docemur, necessariam esse iustis orationem, vt possint in iustitia perseuerare: nam ideò Dominus in oratione Dominica hanc petitionem inter alias posuit: *Et ne nos inducas in tentationem*, vt exposuit Cyprianus in expositione orationis Dominicæ, & expendit Augustinus libr. de Bono perseuer. in principio. Neque solum verbo, sed etiam exemplo hoc docuit Christus Ioan. 17. orans pro suis discipulis iam iustificatis, & simul pro omnibus, *Pater serua eos*, vt Cyrillus, & Chrysostom. animaduertunt. Est autem frequens argumentandi modus in Conciliis, & Patribus ex necessitate orationis colligere necessitatem specialis auxilii, & gratiæ, de quo multa in superioribus dicta sunt.

Probatur 1. ex sacræ paginæ testimoniis.

8. *2. ex auctoritate Conciliorum.* Secundo traditur hæc veritas in Concilio Arausicano, nam in can. 9. sic dicitur: *Diuini est muneris cum & recte cogitamus & pedes nostros ab iniustitia, & falsitate tenemus.* & in can. 10. *Adiutorium Dei etiam renatis, & sanctis semper est implorandum, vt ad finem bonum peruenire, vel in bono possint opere perdurare.* In qua disiunctione expendo non solùm ad perseuerandum vsque in finem, sed ad permanendum diu in bono esse hoc auxilium necessarium. Item cap. 19. *Natura humana etiamsi in illa integritate, in qua est condita, permaneret nullo modo se ipsam, creatore non adiuuante, seruaret. Vnde cum sine gratia Dei salutem non poßit custodire, quam accepit, quomodo sine gratia Dei poterit reparare, quod perdidit.* Et cap. 25. *Hoc secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia, omnes baptizati, Christo auxiliante, & cooperante quæ ad salutem pertinent, possint, & debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere,* Et infra dicit, diuini esse muneris, quod *post baptismum cum ipsius adiutorio, ea, quæ sibi sunt placita, implere poßimus.* Eandem doctrinam tradit Concilium Trident. sess. 6. cap. 11. vbi de iustificatis loquens dicit, posse cum diuino auxilio seruare mandata. Et cap. 13. ad perseuerandum speciale donum Spiritus Sancti requirit, & sine Dei gratia negat, posse iustos victoriam reportare. Idemque de perseuerantia definit can. 22. Vnde loquendo de perseuerantia includendo in ea terminum vitæ, non videtur dubium, quin assertio posita sit expresse definita. At vero si assertio intelligatur de diuturna conseruatione gratiæ non includendo perseuerantiam vsque ad finem, licet sit de fide non fieri sine auxiliis gratiæ, attamen quod illa auxilia debeant esse specialiora, & maiora, quam gratiæ habituali debeantur, seu quasi connaturalia sint, non est tam clare definitum, licet sit satis certum, & prædictis definitionibus satis consentaneum.

9. *3. ex Pontificum, Patrumq́ue testimoniis.* Tertio accedunt Pontificum, & Patrum testimonia. Nam Cœlestinus Papa in sua epistola ad Gallos cap. 6. *Neminem etiam baptismatis gratia renouatum*, ait, *idoneum esse ad superandas diaboli insidias, & euincendas carnis concupiscentias, nisi per quotidianum adiutorium Dei perseuerantia bonæ conuersationis acceperit.* Vbi non de perseuerantia tantum vsque ad mortem, sed etiam in conuersatione vitæ loquitur, & allegat Innocent. epist. 25. Eidemq́ue sententiæ consentit Augustinus, ex cuius doctrina fere omnes citatæ sententiæ desumptæ sunt, vt videre licet in sentent. 22. apud Prosperum, quæ canonem. 9. Arausicanum continet, & epist. 106. vnde cap. 19. sumpsit idem Concilium. Item ex lib. de Grat. & lib. arb. cap. 6. vbi ait, necessarium esse homini, *etiam si fuerit iustificatus ex fide, vt ambulet cum illo gratia, & incumbat super ipsam ne cadat*, quod optimis Scripturæ testimoniis confirmat. Similia habet Augustin. lib. de Corrept. & grat. c. 6. docet etiam Hieronymus Dialog. 3. contra Pelag. Prosper lib. 1. de Vocat. gent. cap. 24. alias 9. & in id Psal. 118. *Cogitaui vias meas.* Itemque Cyrillus loco citato, Gregor. 25. Moral. cap. 28. & alia statim referam.

Testimonia Patrum.

10. *4. suadetur ratione.* Quarto probatur ratione, quæ fundari etiam potest in illo Pauli. 2. ad Corint. 4 *Habemus thesaurum in vasis fictilibus, vt sublimitas sit virtutis Dei.* & clarius ex illo ad Roman. 7. *Sentio aliam legem in membris meis*, & statim: *Quis me liberabit à corpore mortis huius? gratia Dei per Iesum Christum.* Nam Paulus etiam de homine iustificato loquitur. Vnde licet gratia ex se sit magnæ virtutis, & potens ad vincendum omne peccatum, tamen in nobis propter fomitem, & corruptionem corporis, & alias occasiones, & tentationes, quibus subiecti sumus, habet statum quendam valdè infirmum, & corruptibilem, & ideo non sufficit sola intrinseca virtus eius, nisi Deus hominem specialiter dirigat, & custodiat. Et hac ratione vtitur D. Thomas dicto ar. 9. eamq́ue expendit Hieronymus, tractans dictum locum Pauli in epist. ad Ctesiphontem. Eandemq́ue confirmat Augustinus in illa differentia, quam lib. de Corrept. & grat. cap. 11. & 12. constituit inter Adamum, & nos: nam ille quia cum gratia recepit integritatem naturæ, poterat per solam habitualem gratiam cum ordinario concursu perseuerare, in nobis autem licet gratia sanet naturam, relinquit fomitē, ratione cuius ipsamet gratia indiget speciali protectione. Atq́ue ad hoc etiam confirmandū valent, quæ supra diximus de necessitate gratiæ ad conseruandā legem naturalem, præsertim collectiue, & ad vincendas graues tentationes: nam illa revera æque probāt de homine iustificato. Quia habitus gratiæ, nisi à Deo excitentur, & dirigantur, parum auxilii conferunt ad vincendas difficultates præsertim contra legem naturalem. Deniq́ue ratio facta de necessitate orationis hoc etiam persuadet: nam hoc est, quod frequenter orat Dauid: *Dirige gressus meos in semitis tuis, vt non moueantur vestigia mea* quod sæpe repetit Ps. 118. & in aliis multis, oratio autem est indicium necessitatis, vt dixi, & Augustinus sæpe docet, & magis in sequenti capite declarabitur.

Confirmatur. 1. ex neceßitate gratiæ.

Confirmatur. 2 ex neceßitate orandi.

Ad

11. *Ad 1. rationem partis contrariæ.* Ad primam ergo rationem in contrarium in principio positam, admittimus, quòd verissimum est, gratiam iustificantem non solùm auferre peccatum, sed etiam adiuuare hominem iustum ad cavenda peccata, & consequenter ad sui ipsius conservationem; nihilominùs verò dicimus, hoc iuvamen prout est à sola gratia habituali cum concursu sibi debito, licet de se sit sufficiens, quantùm est ex parte ipsius gratiæ, ad perseuerantiam, seu diuturnam eiusdem gratiæ conseruationem nihilominus ex parte subiecti in homine lapsò non sufficere, nisi ipsamet gratia amplius iuuetur per speciale Dei protectionem. Dixi autem, *quantum est ex parte gratiæ habitualis, &c.* quia si per gratiam iustificationis intelligamus omnia auxilia, quæ homini iustificato tribuuntur, sic gratia iustificationis potens est ad conseruationem gratiæ habitualis, vt notauit Vega lib. 12. in Trident. cap. 22. & capite sequenti dicemus. *Ad confirmationem.* Ad confirmationem autem quæ in priori sensu de gratia habituali procedit, quatenus sanat animam, & infirmitatem naturæ, dicendum est, sanare naturæ infirmitatem quasi substantialem, excludendo culpam, quæ est maxima ægritudo, vel potius mors animæ; & consequenter etiam sanare illam quoad restitutionem virium internarũ ad actus gratiæ, & supernaturales efficiendos, restituendo virtutes omnes infusas, quæ per peccatum amissæ fuerant, non tamen sanare animam quoad debilitatem, quæ ex parte fomitis est in persona ad vtendum strenue, & constanter illis supernaturalibus viribus, & ex hac parte necessarium esse speciale auxilium ad conseruandam ipsam gratiam per constantem, & suo modo continuam boni necessarii operationem. *Discrimen inter gratiam, originalemq; iustitiam.* Et in hoc est magna differentia inter gratiã, & originalem iustitiam; nam gratia in hoc statu non tollit fomitem; quem iustitia originalis auferebat. Eo vel maxime, quod iustitia originalis includebat, vel supponebat gratiam eiusdem virtutis, & excellentiæ secundum speciem cum gratia, quæ nunc iustis datur, & addebat speciale donum integrans naturã, quod nunc non datur, & ideo mirum non est, quod nunc maius auxilium sit necessarium ad perseuerãdi potestatem. Necq; refert, quod nunc fortasse maior gratia habitualis detur iustis, quam daretur in statu innocentiæ, nam præterquam quod id incertum est, vel falsum, vel saltem quod vtrumq; possit in diuersis personis, & in distinctis iustificationibus contingere, illo dato, excessus ille solum esse potest in intensione habituum gratiæ, quæ nunquam tollet fomitem in hac vita, sicut iustitia originalis auferebat, & ideo ad sui conseruationem in homine lapso semper specialiori auxilio indiget.

12. *Ad 2. rationem.* Circa secundum argumentum quidam negant antecedens, putant enim hominem iustum nõ solum ad omnia opera supernaturalia collectiue, sed etiam ad singula efficienda indigere speciali auxilio, ita vt sine illo nullum actum supernaturalem efficere possit. Ita contendit quidam modernus scriptor, qui solum Bellarminum in suam sententiam citat lib. 6. de Lib. arb. c. vlt. Existimat vero efficaciter ex Patribus probari, & esse D. Thomæ sententiam in 1. 2. qu. 109. art. 9. licet fateatur, & esse contra grauiores Theologos, & non posse satis probabili ratione fundari. *Petr. Lorcà disp. 13. de grat mem. 2. solut.* Hæc vero sententia intellecta de proprio auxilio speciali in ordine gratiæ, vt vocem supra explicuimus, falsa sine dubio est. Vel igitur loquimur de auxilio speciali, vt distinguitur à naturali concursu generali, & de omni auxilio supernaturali dicitur, etiam si sit debitum, seu connaturale gratiæ. Sic quidem verum est, ad singulos actus supernaturales esse auxilium speciale necessarium, nos autem in argumento non ita loquimur, sed in sensu, quem explicuimus. Quod si dictus auctor in illo sensu loquutus est, falso dicit, illam esse contra graues Theologos, vel non posse efficaci ratione probari, vel etiam non esse hæreticam, quia sine dubio negare necessitatem actualis auxilii Dei ad opera supernaturalia, etiam respectu hominis iusti, seu gratiæ supernaturalis, omninò falsum, seu contra fidem est, vt patet ex dictis supra lib. 3. Vnde non est dubium, quin loquatur de auxilio speciali in rigore, id est, quòd non solum gratiæ auxilium, & supernaturale sit, sed etiam in illo ordine speciale, seu maius, quàm ordinariè, & ex vi habitus gratiæ debeatur. *Reiicitur.* Et ita falsa est sententia, quia inprimis nulla ratione fulcitur, vt idem Theologus fatetur. Nam si homo lapsus per facultatem naturalem liberi arbitrii cum generali concursu naturæ potest aliquid boni moralis facere sine auxilio gratiæ, vt idem fatetur, & lib. 1. latè ostendimus, cur idem homo informatus gratia, & facultatibus eius non poterit cum generali auxilio gratiæ aliquid boni supernaturalis facere sine maiori aliquo eiusdem ordinis auxilio? Nam est eadem proportio quoad intrinsecas vires, & difficultatem, quæ ex fomite nascitur, sicut in operibus naturalibus non semper, & in singulis occurrit, ita neque in supernaturalibus. Quam rationem eludere conatur fingendo maiora esse impedimenta in operibus supernaturalibus, & dæmonem illa magis infestari, quod & gratis dictum est, & non satisfacit, quia illa eadem accidentaria difficultas, qualiscunque illa sit, in supernaturalibus actibus, non semper, & in singulis actibus, & momentis occurrit.

13. *Opinio prætacta Patribus aduersatur.* Deindè illa sententia nullum habet fundamentum in Patribus, nam cùm ad singulas actiones supernaturales auxilia gratiæ requirantur, generatim loquuntur de auxiliis gratiæ, siue in illo ordine communia sint, siue specialia. Et è conuerso cum loquuntur de speciali protectione iustorum, dicunt esse necessariam ad conseruandam sanctitatem, & ad non cadendum, non verò ad singulos actus. Neque etiam in D. Thoma habet illa sententia fundamentum, nam in illo art. 9. q. 109. duo quæsiuit D. Thomas in illo argumento, scilicet, an homo iustificatus possit *operari bonum, & vitare malum* absque auxilio gratiæ, & ad vtrunque docet esse auxilium gratiæ necessarium. Quia verò illud prius, scilicèt *operari bonum*, non solùm fit collectione operum, sed etiam per singula opera, ideò generalem rationem adducit ad eam partem probandam, quia nulla res creata potest in actum prodire, nisi cum proportionato auxilio Dei, & ideò non potest iustus per habitus gratiæ aliquid proportionatum illis sine auxilio gratiæ facere. Quæ ratio probat de auxilio gratiæ generali, non de speciali. Vitare autem peccatum absolutè sumptum non fit vno tantùm, vel alio opere, sed continuatione operum bonorum, & ideò ad probandum, non posse hoc fieri ab homine iustificato, sine speciali Dei auxilio, & protectione, rationem specialem adducit sumptam ex difficultate, quæ ex fomite, & corruptione naturæ oritur, quam nos iam explicuimus, & probat quidem optimè de perseuerantia, non tamen de singulis actibus. Et ita intellexerunt D. Thomam Caietanus ibi, Medin. & Valent. Estq; communissima sententia, vt ex supra tractatis lib. 3. c. 8. & 9. manifestum est. Nec Bellarminus rectè in contrarium allegatur. Quia potius in illa assertione 13. hanc sententiam docet expressè, vt in dicto cap. 8. allegaui, solumq; addit posteà, in aliquibus occasionibus, & grauioribus operibus supernaturalibus esse necessarium speciale auxilium, etiam homini iustificato ad aliqua determinata opera, quod verissimũ est, sed indè non licet inferre, esse tale auxilium necessarium ad omnia, & singula opera. Addit etiam Bellarminus esse necessariam gratiam adiuuantem ad operandum, at hæc gratia generalis etiam in ordine suo esse potest.

14. *Responsio alia reiicitur.* Posset aliter argumento responderi iuxta doctrinam Bellarmini proximè tactam, distinguendo antecedens, potest iustus simpliciter, & in vniuersum quenlibet actum supernaturalem in quacunque determinata occasione facere sine auxilio speciali; vel

vel potest vt plurimum, vel frequenter. In priori sensu falsum est, & sic cessat argumentum reiiciendo antecedens. In posteriori autem sensu est verum, sed insufficiens ad inferendum consequens, quia ad perseuerandum oportet absolute, & in omni euentu necessario bene operari, non obstante quacunque difficultate. Veruntamen neque ista responsio omnino satisfacit, tum quia non est necesse, vt illi particulares casus, in quibus ad determinatos actus est necessarium auxilium speciale, omnibus iustis perseuerantibus tempore diuturno occurrant: & tamen etiam si illi non occurrant, semper est necessarium auxilium speciale ad perseuerandum. Tum quia in quolibet etiam actu determinato vrgeri potest eadem difficultas, quia in tempore, pro quo est necessarius, & fieri potest talis actus, distingui potest totum tempus collectiue à singulis partibus, vel momentis eius, & in singulis momentis diuisim sumptis potest fieri sine auxilio speciali, licet non possit pro toto tempore collectiue in eo perseuerari, vt lib. 1. cap. 26. late diximus.

15. *Solutio argumenti.* Ad argumentum ergo, dato antecedente, neganda est consequentia. Ratio autem huius negationis, seu responsio ad probationem illationis non eodem modo ab omnibus datur. Aliqui enim necessitatem auxilii specialis ad perseuerandum constituunt in sola necessitate auxilii congrui ad operandum cum effectu. Sic enim ad perseuerandum necessariæ sunt tales Dei vocationes ad singula opera præceptorum, vel ad singula peccata mortalia vitanda, vt omnes sint congruæ, vel opportunis temporibus datæ, & quia hæc est specialissima gratia ideo dicunt, esse necessarium auxilium speciale ad perseuerandum. Vnde inferunt cum dicitur homo iustus sine tali auxilio speciali non posse perseuerare, illam impotentiam intelligendam esse compositam, non diuisam, id est, solum esse in præscientia Dei, qui præuidit, talem iustum cum aliis vocationibus non fuisse perseueraturum, qua scientia supposita impossibile est, illum perseuerare sine talibus vocationibus, licet absolute posset perseuerare cum aliis, quæ non essent cõgruæ.

16. *Reijcitur ex quorundam solutionis explicatio.* Hæc vero sententia nobis probari non potest, primo quia illa necessitas auxilii congrui, & illa impossibilitas composita non oritur ex corruptione naturæ, vt D. Thomas, & Patres volunt, sed ex præscientia, quæ in natura etiam integra, & in Angelica locũ habet, vt per se notum est. *Secundo.* Secundo quia auxiliũ speciale illo modo explicatum non est necessariũ ad posse perseuerare, sed ad perseuerandum cum effectu, vt infra explicaturi sumus, & cõsequenter sequitur, absolute loquendo, & simpliciter posse iustum perseuerare sine auxilio speciali, licet sine illo perseueraturus non sit. Vel (quod perinde est) sine auxilio speciali habere iustum auxilium sufficiens ad perseuerandũ, licet efficax non habeat, hæc autem omnia videntur contraria doctrinis Patrum, quos allegauimus, & nimium tribuunt viribus hominis lapsi. *Tertio.* Tertio quia inde sequitur non magis requiri auxilium speciale ad perseuerantiam, quam ad singulos actus, seruata proportione, cuius contrarium etiam ostendimus. Sequela patet, quia si sermo sit de potestate diuisa, sicut potest homo sine auxilio congruo bene operari in vno actu, ita in omnibus, & in tota eorum successione, si vero sit sermo de potestate composita, sicut non potest perseuerare sine auxiliis congruis, ita nec vnum bonũ opus facere sine auxilio congruo. *Quarto.* Quarto est similis ratio, quia alias in potestate perseuerandi sine speciali auxilio non esset discrimen inter hominem in lapsa, vel integra natura, quod est contra D. Thomam, & omnes, & contra rationem, vt declarauimus. Sequela patet, quia si sit sermo de potentia, vel impotentia composita, etiam in statu innocentiæ non potuisset homo perseuerare sine speciali dono congrui auxilii, vt mox videbimus: si autem sermo sit de potestate diuisa, ita dicitur homo lapsus iuxta illam sententiam posse perseuerare sine auxilio speciali, sicut Augustinus id docet de homine in statu innocentiæ.

In illo ergo argumento secundo cum sit illatio à potestate circa singula ad potestatem circa omnia collectiue, sistendum est intra latitudinem auxiliorum sufficientium. & loquendum de necessitate talium auxiliorum non composita, quod pertinet ad auxilium efficax, sed diuisa, & orta ex defectu virium talis personæ. Et sic longe maior difficultas, & alterius rationis est in collectione omnium operum, quã in singulis operibus, quia in perseuerando, & vigilando continue ad operandum sine defectu longo tempore, est peculiaris modus difficultatis, qui in multis determinatis operibus, vel occasionibus eorum cernitur. Ad hunc enim modum similem difficultatem in l. 1. expediuimus in homine naturaliter operante sine vlla gratia, & eandem omnino rationem habet in iusto operante ex gratia: quamobrem necessarium non est ibi dicta repetere, nam facile possunt cum proportione applicari. 17. *Solutio tenenda.*

CAPVT III.

Vtrum quilibet iustus possit in gratia diu perseuerare, si velit?

RATIO dubitandi oritur ex dictis in capite præcedenti. Dictum est enim, gratiam habitualem non sibi sufficere ad suam diuturnam conseruationem, nisi Deus homini iusto specialius, & quasi extraordinarium auxilium tribuat, sed Deus ex generali lege non confert ratione gratiæ habitualis extraordinaria auxilia, sed tantum illa, quæ illi debita, & quasi connaturalia sunt, ergo non solum non confert Deus omnibus iustis perseuerantiam finalem, vel diuturnam, verum etiam neque omnibus dat perseuerandi potestatem. Secundo confirmatur ex Augustino lib. de Corrept. & grat. cap. 11. & 12. dicente, Deum dedisse hominibus in statu innocentiæ perseuerandi potestatem, licet perseuerantiam non dederit, nunc autem in statu naturæ lapsæ dare perseuerantiam cum potestate perseuerandi, in quo indicat, illis hominibus, quibus nunc Deus perseuerantiam non præbet, nec potestatem perseuerandi tribuere. Tertio arguitur, quia si omnes iusti recipiũt potestatem perseuerandi, vel illud intelligitur de sola potestate physica, vel de morali. Primum vel nihil, vel parum est, quia illa potestas sine vllo speciali auxilio habetur, vel per solum liberum arbitrium cum concursu generali quoad naturalia præcepta, vel per liberum arbitrium cum generali auxilio quoad supernaturalia, & consequenter non est potestas, de qua loquimur, quæ per speciale auxilium completur, & moraliter loquendo necessaria ad salutem. Secundum autem nimium est, nam si hæc potestas omnibus iustis daretur, in aliquibus, saltem paucis, haberet effectum perseueraudi actualiter etiam vsque ad finem vitæ sine specialiori gratiæ dono, quia potestas moralis non potest non sæpius habere effectum in tanta hominum multitudine: consequens autem admitti non potest, vt in capitibus sequentibus videbimus, ergo.

1. *Rationes dubitandi. Prima.* — *Secunda.* — *Tertia quæ etiam soluitur cap. 6. n. 5.*

Nihilominus dicendum est in primis, quemlibet iustum simpliciter, & absolute posse toto vitæ tempore in gratia perseuerare, si velit. Hanc assertionem tradit D. Thomas q. 109. ar. 10. ad 3. vt ibi notat Medina dub. 1. conclus. 3. qui illum defendit, & Bellarmin. l. 2. de Grat. cap. 12. Et probatur primo ex Scriptura 1. Corint. 13. *Fidelis Deus qui non patietur vos tentari supra id, quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione prouentum vt possitis sustinere.* Quod quidem non tantum de tentationibus communibus, vel transitoriis, sed etiam de grauissimis, & diuturnis, seu permanentib⁹ vel continuis intelligendũ est, tum quia sermo Pauli valde 2. *Assertio 1. Hanc probant Scriptura. 1.*

valde absolutus est, & indefinitus, æquiualens vniuersali: tum quia ratio fidelitatis Dei, qui omnibus iustis suam protectionem, & auxilium moraliter necessarium promittit, si per ipsos non steterit, id exigit, tum denique quia præmiserat: *Itaque qui se existimat stare, videat, ne cadat*, & ad hoc promittit firmum adiutorium, cum dicit: *Fidelis Deus, &c.* qui Deus est, qui dat resistendi, seu non cadendi potentiam, & ad hoc se ostendit paratum, vt ibi D. Thomas exponit, at vero ad non cadendum à statu gratiæ, necessarium est, non vni tantum, vel alteri tentationi resistere, sed omnibus, ergo ad hoc est parata potestas ex parte Dei. Denique ipsamet exhortatio, seu admonitio Pauli, *Videat, ne cadat*, hanc potestatem supponit. Quæ etiam est frequens in Scripturis, quæ passim occurrunt, præsertim in Psalmis, & in toto nouo testamento, quarum aliqua testimonia in cap. 1. contra hæreticos adduximus. Optima vero sunt verba Petri. 2. canon. cap. 1. *Satagite, vt per bona opera certam vestram vocationem, & electionem faciatis:* non fit enim certa, nisi perseuerando in gratia: est ergo hoc in hominis potestate.

3. 2. Concilia. Secundo videtur hæc veritas definita in Concilio Mileuit. cap. 3. dicente, *Gratiam Dei in qua iustificamur, non solum ad remißionem peccatorum valere, quæ iam commissa sunt sed etiam in adiutorium ne committantur.* Hoc enim saltem de adiutorio sufficiente intelligendum est, per gratiam autem, qua iustificamur intelligitur non sola, & nuda habitualis, nec sola, quæ primam iustificationem confert, sed etiam auxilians, qua magis, ac magis iustificamur, ita enim solent loqui Patres contra Pelagium, præsertim Augustin. epist. 105 & sæpe alias, & ex eodem Concilio can. 4. & 5. idem sensus manifeste colligitur. Expreßiora sunt verba Concilii Arausican. 2. cap. 25. dicentis: *Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia omnes baptizati, Christo auxiliante & cooperante, quæ ad salutem pertinent, poßint, & debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere.* Denique Concilium Trident. sess. 6. cap. 11. docet, iustos cum diuino auxilio Deum diligere, & consequenter seruare sermonem eius, quod solum necessarium est ad perseuerandum, & rationem reddit, *quia Deus impoßibilia non iubet sed iubendo monet & facere, quod poßis, & petere, quod non poßis, & adiuuat, vt poßis.* Quæ fere sunt verba Augustini libr. de Natur. & grat. capit. 43. Et infra cum eodem Augustino eodem libro cap. 26. dicit, Deum non deserere iustum, nisi deseratur ab ipso. Quod de desertione quoad auxilium necessarium intelligendum esse supra lib. 5. docuimus. Vnde ex eodem principio infert Concilium in cap. 13. debere iustos habere firmam spem perseuerandi, si ex parte sua non defuerint, quia ex parte Dei paratum est auxilium, quo perficiat, quod incepit. Ac denique can. 22. definit absolute, iustos posse per Dei auxilium perseuerare, sicut definit, sine illo non posse.

4. 3. Patrum auctoritas. Tertio possunt ad veritatem hanc confirmandam ex Patribus adduci fere omnia, quæ in lib. 4. adduximus ad probandum, auxilium sufficiens necessarium ad salutem omnibus dari, nam perseuerare est vnum ex necessariis ad salutem, & potestas perseuerandi per auxilium sufficiens datur, ergo sicut omnibus iustis auxilium ad salutem sufficiens datur, ita etiam potestas ad perseuerandum tribuitur. Vnde Augustinus lib. 2. de Peccato. merit. cap. 6. & 17. vt certum tradit, posse hominem in hac vita cum gratia Dei sine peccato viuere: *Si enim* (inquit) *posse negauerimus, & hominis libero arbitrio, & Dei virtuti, vel misericordiæ, qui hoc adiuuando efficit, derogabimus.* Dicit autem virtuti, vel misericordiæ, quia si negemus, posse Deum hanc potestatem dare, eius virtuti, & potentiæ derogabimus, si autem posse dicamus, non autem velle, eius misericordiæ iniuriosi erimus. Et cum Augustinus etiam de peccatis venialibus loquatur, maiori ratione de mortalibus, & de ampliori potestate tali misericordiæ proportionata intelligendum est. Et lib. de Natur. & grat. cap. 26. de Christo Domino iustificante hominem, ait: *Cum illum ad perfectam sanitatem, hoc est, ad perfectam vitam, iustitiamq; perduxerit, non deserit, si non deseratur, vt pie semper, iusteq; viuatur.* Similes sententias habet Prosper. ad 3. Gallorum obiection. & ad 7. 8. & 9. Vincentii, & fere in omnibus sequentibus docet, perseuerantiam in bono nemini ex parte Dei deesse, ac proinde in potestate iustorum esse perseuerare, si velint. Quod etiam Hieronymus in libris contra Pelagian. sæpe docet, & optime Chrysostomus homil. 9. & 80. in Ioan.

Quarto argumentamur ratione, quia omnis iustus potest saluari, si velit, sed non potest saluari, nisi perseuerando in gratia, ergo potest perseuerare, si velit. Consequentia optima est, & per se euidens, vtraque autem præmissa est in fide certißima. Similis ratio potest à contrario formari, quia si in alicuius iusti potestate non esset perseuerare, non imputaretur ei, quod non perseueraret, sed imputatur cuilibet iusto, si non perseueret, ergo est in eius potestate perseuerare, ac subinde illi datur auxilium, quo poßit perseuerare, si velit. Totumq; argumentum est August. lib. de Corrept. & grat. c. 11. vbi de Adam simili modo argumentatur. Dixerat enim, *habuisse Adam ante peccatum adiutorium, per quod posset, & sine quo non posset perseueranter bonum tenere, quod vellet.* & addit rationem, *Si enim hoc adiutorium vel Angelo, vel homini, cum primum facti sunt, defuisset, quoniam non talis natura facta erat, vt sine diuino adiutorio posset permanere, si vellet, non vtique sua culpa cecidissent, adiutorium quippe defuisset, sine quo manere non posset.* Quæ ratio euidenter supponit illud principium, quod nemini imputatur, si non facit id, quod sine gratiæ auxilio facere non potest, quando ei tale auxilium non datur, & ita potest eadem efficacia ad quenlibet iustum non applicari. 5. 4. ratione. Prima. Secunda.

6. Effugium. Dicet forte aliquis, hoc argumento recte concludi, posse iustum singula peccata mortalia vitare, si velit, & hoc satis esse, vt illi imputetur quilibet lapsus, & perseuerantiæ defectus, hoc autem non esse satis, vt poßit absolute perseuerare, quia plus requiritur ad totam collectionem, quam includit perseuerantia, quam ad singula, vt dictum est. Sed contra hoc est primo, quia ad diuinam prouidentiam spectat, non solum præbere necessaria ad singula opera, sed etiam ad totum vitæ cursum, quia hoc est simpliciter necessarium ad salutem, & Deus non deest in necessariis, vt in lib. 1. & 4. late visum est. Deinde est hoc maxime verum respectu iustorum, nam illos Deus diligit vt amicos, ad amicitiam autem spectat iuuare amicos, præsertim in rebus adeo necessariis. Vnde dicebat Dauid Psal. 65. *Qui posuit animam meam ad vitam & non dedit in commotionem pedes meos.* Vbi August: *Ipse dedit vitam, ipse regit & pedes meos, ne nutent, & ne moueatur, &c.* Et infra: *Ipse nos faciet viuere, ipse vsq; in finem perseuerare, vt in æternum viuamus.* Præterea hoc maxime confirmat præceptum, & virtus orationis: nam homini datur consilium, vt petat auxilium non solum ad singula præcepta seruanda, sed etiam ad simpliciter perseuerandum, ergo si postquam homo vnam tentationem vicit, auxilium petat ad secundam, dabitur illi, semper autem illi datur auxilium ad perseuerandum. sicut etiam datur admonitio, vel consilium, & eodem modo facta est à Deo promißio exaudiendi huiusmodi orationes: ergo si iustus perseuerauerit petendo, non deerit illi moralis potestas ad perseuerandum: nam vt dixit Augustinus serm. 29. de Verb. Domini cap. 1. non exhortaretur Deus ad petendum, nisi dare vellet. Refutatur 1. Refutatur 2. Tertio.

7. Corollarium doctrinæ præcedentis. Ex hac doctrina inferimus primo, aliquod speciale donum ad perseuerandum necessarium, & per se sufficiens, esse commune omnibus iustis. Probatur, quia posse perseuerare commune est omnibus iustis, sed hæc potestas non habetur sine speciali dono, quod aliquid addit supra gratiam habitualem, & concur-

fus

sus illi debitos, vt ostensum est; ergo hoc speciale donum commune est omnibus iustis. Hanc veritatem *Aluar. disp. 107. reiicit.* videtur voluisse impugnare doctus quidam modernus, vt autem aliquo colore in illam inuehatur, vtitur nomine doni perseuerantiæ, refertq; aliquos dixisse, aliquod donum perseuerantiæ esse commune omnibus iustis, & statim addit, esse falsum, nec videri aliqua ratione probabili fundatum. Probat, quia donum perseuerantiæ dicit actualem perseuerantiam vsque in finem; sed talis perseuerantia non est communis omnibus iustis, sed propria prædestinatorum ergo. Et quia consequentia euidens est, & minor certa; in probatione maioris auctoritatibus, & rationibus immoratur. Nos autem ad vitandam vocis amphibologiam, vel æquiuocationem non de dono perseuerantiæ, sed de dono sufficiente de se ad perseuerandum loquuti sumus. Neq; aliter solent nostri Theologi in hac materia loqui, bene enim norunt, perseuerantiam, actum, non solam potentiam significare, & ita donum perseuerandi includere talem actum, siue illum includat vsque ad terminum vitæ, siue non de quo in capite sequenti dicam. Neq; aliter *Exponitur Molina.* loquitur Molina, quem ille Auctor indicare videtur, nam illum maxime solet impugnare. At Molina in Concord. disp. 1. memb. vlt. ad q. 23. aperte dicit, donum perseuerantiæ dari ex præscientia conditionata actualis perseuerantiæ, & ideo nunquam dicit, donum illud esse commune omnibus iustis, sed donum specialis auxilii, quod est necessarium, vt possint perseuerare, vt idem docuerat disp. 17. ad q. 14. ar. 13. asserens non posse secundum fidem negari. Sic ergo, ablata æquiuocatione vocis, cessat obiectio, quia non de perseuerantia, seu de dono perseuerantiæ, id est, quo perseueratur, sed de dono, quo potest perseuerari, tractamus. Et de hoc sicut negari non potest esse necessarium tam vt perseueretur, quam vt possit perseuerari, ita negari non potest, quin præcise spectatū, vt dat potestatem perseuerandi, sit commune omnibus iustis, sicut posse saluari est omnibus commune. *Obiectio, eiusq; solutio.* Dices, hoc etiam omnibus hominibus esse commune. Respondeo ita quidem esse, tamen quia peccatores nondum iustificati sunt, ideo prius recipiunt potestatem, vt filii Dei fiant. At vero postquam iustificati sunt, solum indigent potestate perseuerandi, vt absolute saluari possint.

8. *Assertio 2.* Circa hoc autem addendum vlterius est, hanc potestatem perseuerandi non dari omnibus iustis, conferendo illis actu auxilium speciale necessarium immediate ad perseuerandum, sed offerri illis, & in potestate illorum constitui, medio alio remotiori auxilio, quod illis actu confertur. Hæc assertio ex dictis in lib. 4. de auxilio sufficienti facile intelligetur, & probabitur. *Exponitur & probatur ex dictis.* Ibi enim diximus, sufficiens auxilium duobus modis posse, & solere conferri, scilicet, proxime, & in se, & remote, seu in alio, quod ibi late declarauimus. Hæc autem potestas perseuerandi, de qua loquimur, per auxilia sufficientia, & specialia datur, potest ergo dari vtroque ex illis modis, & longe verisimilius est, iustis non perseuerantibus frequentius dari hoc auxilium tantum remote, & in alio, & proxime non conferri, quia homo non bene vtitur priori auxilio, per quod posset aliud maius, & propinquius emereri, vel impetrare. Et ratio est, quia non promittit hæc propinquiora, & specialiora auxilia absolute, sed sub aliqua conditione aut bene vtendi prioribus auxiliis, aut (quod solet esse frequentius, aut certius) sub conditione orandi; aut petendi talia subsidia. Vt v. g. cum grauis tentatio vrget, sine cuius victoria perseuerari non potest; & ad illam vincendam necessarium est maius, quam commune gratiæ auxilium, non statim datur sine vlla hominis diligentia, vel oratione, quam homo facile fundere posset per auxilium, quod recipit: sæpe igitur non datur illud specialius auxilium ex defectu orationis, vel alterius dispositionis. Et tunc homo habet quidem ex parte Dei moralem potestatem perseuerandi, licet illam non actu, seu proxime recipiat, quia non illam congrue postulauit, aut meruit.

Et fortasse hac ratione August. in dicto cap. 26. de Natur. & grat. dixit. *Hoc vtiq; agit Deus, vt sanet omnia, sed agit iudicio suo, nec ordinem sanandi accipit ab ægroto.* 9. *D. August. confirm.* Ipse ergo dispposuit dare omnibus auxilium ad perseuerandum sufficiens, sed voluit hominem ad illud recipiendum cooperari prioribus auxiliis bene illis vtendo, & præcipue orando, & necessitatem gratiæ semper recognoscendo. Propter quod monet Paulus ad Philipp. 2. *Cum metu, & tremore vestram salutem operamini.* & nunc August. dixit lib. de Grat. & lib. arb. cap. 16. *Ideo Deus iubet aliqua, quæ non possumus, vt nouerimus, quid ab illo petere debeamus. Ipsa est enim fides, quæ orando impetrat, quod lex imperat.* Et adducit Sapientem, qui cum Ecclesiastic. 15. dixisset; *Si volueris mandata seruare, conseruabunt te.* quasi hoc in hominis potestate, & voluntate constituens. Nihilominus ait inferius cap. 22. *Quis dabit ori meo custodiam, &c. vt non cadam, & lingua mea perdat me.* Intelligens plane auxilium Dei esse necessarium, & per orationem esse impetrandum, iuxta illud Psal. 140. *Pone Domine custodiam ori meo, &c.* & alia, quæ Augustinus ibi prosequitur. Non datur ergo hæc potestas immediate omnibus, sed mediante oratione. Et ideo etiam Hieronymus de eadem potestate tractans in epist. ad Ctesiphontem ait: *Non mihi sufficit, quod semel donauit, nisi semper donauerit. Peto, vt accipiam, & dum accepero rursus peto. auarus sum ad accipienda Dei beneficia, nec ille deficit in dando nec ego satior in accipiendo, quanto plus bibero, tanto plus sitio.* Ad hunc ergo modum potestas hæc perseuerandi obtinenda est, accipiendo nunc vnum auxilium, & bene illo vtendo, & aliud maius ad recte progrediendum postulando, & sic paulatim recipiendo auxilia, non deficiendo. Vnde fit, vt plures eorum, qui deficiunt, in se talia auxilia proxime necessaria non receperint, licet illa ex parte Dei habuerint dicto modo parata, quod satis est, vt absolute dicantur habuisse perseuerandi potestatem.

10. Ex qua doctrina facile est ad rationem dubitandi respondere. *Soluuntur rationes dubitandi initio capitis proposita.* Dicimus enim homini lapso, & per Christum iustificato non solum dari, vel offerri auxilia debita gratiæ secundum naturam absolute, ac præcise spectatæ, sed etiam illa, quæ ad suam conseruationem eidem, vt in tali subiecto fragili existenti, moraliter necessaria sunt. *Prima.* Nam hoc est redemptioni Christi debitum, & suæ sapienti prouidentiæ consentaneum, supposita voluntate, quam post lapsum humanæ naturæ de salute omnium hominum habuit. Et ad hunc finem præcipue remedium orationis instituit, & sufficientia auxilia ad illam, sicut oportet faciendam, præparauit, promisitq; petentibus, sicut oportet, non deesse. Hoc ergo modo iustis omnibus potestatem perseuerandi concessit. *Secunda.* Ad secundam ex testimonio Augustini respondetur, illum solum docuisse, in statu innocentiæ datam esse hominibus potestatem perseuerandi, non vero perseuerantiam, in statu vero naturæ lapsæ vtrunque datum esse prædestinatis, non addidisse autem, nec indicasse, non dari etiam in hoc statu iustis plurimis potestatem perseuerandi, etiamsi perseuerantia non detur. *Tertia.* Ad tertiam respondetur, sermonem esse de potestate morali perseuerandi, quæ humano modo, & sine insuperabili, vel grauissima difficultate posset in actum reduci, si homo vellet: in hoc enim sensu veritas hæc confirmata est. Cur autem talis potestas sine nouo dono, ac speciali beneficio gratiæ nunquam reducatur in actum? in capite sequenti dicemus.

CAPVT IV.

Vtrum perseuerantia in gratia vsque ad mortem semper, & in omnibus speciale donum gratiæ sit?

1. *Prima ratio dubitandi, quæ soluitur cap. 6. n. 5.* RATIO dubitandi in primis est tacta in tertio argumento capitis præcedentis, quoniam is, qui habet potestatem ad aliquid agendum, quod à suo arbitrio pendet, nullo alio indiget, vt faciat, nisi quod velit, sed perseuerare positum est in arbitrio iusti, & de illo diximus habere potestatem, ergo vt faciat, & perseueret, non indiget alio dono, sed tantum, vt velit. Dices: Ad hoc ipsum velle est necessarium nouum donum. *Euasio quædam impugnatur.* Sed contra, nam vel hoc donum est etiam necessarium, vt homo possit velle, & ita sine illo non habet homo potestatem perseuerandi, vel, supposita potestate, solum est hoc donum necessarium, vt actu velit, & sic non potest esse aliud, nisi concursus actualis, qui non censetur donum distinctum, sed simul offertur cum ipsa potestate, solumque deest, vt homo exhibeat, quod ex parte ipsius est necessarium. *2. ratio dubitandi.* Secundo licet fortasse hoc peculiare donum esset necessarium ad diuturnam, & finalem perseuerantiam, non tamen apparet, cur sit necessarium in omnibus, qui de facto in gratia decedunt: nam multi illorum sine vlla tentatione, aut difficultate perueniunt in gratia vsque ad mortem, vt de infantibus baptizatis constat, qui in ea ætate moriuntur: alii vero per breuissimum tempus viuunt post iustificationem, gratia autem per se sola sufficit ad perseuerandum per breue tempus. Et licet in mortis articulo soleant grauiores tentationes occurrere, vt dixit Concilium Trident. sess. 14. in princip. etiam potest gratia pro breui tempore grauem tentationem vincere: Præter quam quod aliquando contingit, vt homo adultus non sit capax talium tentationum post primam iustificationem, nam interdum per sacramentum illam recipit post amissum rationis vsum, quem amplius non recuperat.

2. *3. ratio dubitandi.* Tertio argumentor in hunc modum. Nam Angeli sancti perseuerarunt sine speciali dono, bene vtendo auxilio sufficiente illis dato, vt perseuerare possent, & in statu innocentiæ idem contingere potuisset, ergo idem etiam potest euenire in statu naturæ lapsæ. Antecedens videtur esse doctrina Augustini de Prædestinat. Sanctor. cap. 7. & de Corrept. & grat. cap. 11. & 12. & videtur etiam sequi ex dictis supra lib. 1. vbi ostendimus, in statu innocentiæ potuisse hominem seruare totam legem naturæ per liberum arbitrium, & totam legem gratiæ per commune auxilium gratiæ, sed seruando totam legem perseueratur, ergo ad perseuerandum non erat necessarium speciale donum. Quæ ratio eandem, vel maiorem vim habet in Angelis. Prima vero consequentia probatur, tum quia etiam in statu naturæ lapsæ potest homo seruare totam legem per commune auxilium gratiæ per breue tempus, & illud breue tempus sæpe sufficit ad perseuerandum: tum etiam quia licet pro tempore longiori necessarium sit maius auxilium, illud etiam datur iis, qui possunt perseuerare, ergo vt actu perseuerent, non plus requiritur, seruanda est enim eadem proportio.

3. *Resolutio quæstionis per 4. conclusiones. Quatuor perseuerandi modi distinguuntur.* Nihilominus tamen contraria sententia affirmans, neminem iustum perseuerare in gratia vsque ad mortem sine speciali dono Dei, certissima est. Vt autem illam explicemus, & confirmemus, distinguamus tres, vel quatuor perseuerandi modos supra tactos, scilicet, aut perseuerando longo tempore, pugnando in spirituali, & diuturno bello, vincendo constanter, ac semper quoad carentiam peccati mortalis vsque ad mortem, aut denique perseuerando vsque ad mortem sine pugna, vel capacitate, vel occasione illius, siue per breue, siue per longum tempus, vt in infantibus, qui breui tempore extinguuntur, vel in perpetuo amentibus, qui longo tempore viuunt, vel in adultis habentibus vsum rationis, quando in extremo vitæ tempore baptizantur, fructuose absoluuntur, vel per aliud sacramentum iustificantur, & statim moriuntur; priusquam occasio peccandi, vel etiam facultas proxima libere amplius operandi illis concedatur. Deinde suppono, quæstionem esse de dono, ac beneficio singulari, quod vel sit distinctum auxilium, vel aliquo modo superet illud speciale auxilium, quod in adultis ratione vtentibus per longum tempus, necessarium est vt perseuerare possint.

4. *1. Conclusio* Dico iam primo. Ad perseuerandum simpliciter, ac perfecte, id est, primo modo diuturnum tempus vsque ad mortem includente, speciale donum gratiæ necessarium est. Sunt qui existiment, hanc assertionem esse de fide, nunc vero solum assero esse certam, quanta vero sit illius certitudo, ex probationibus constabit, Prima sit ad Philip. 2. *Cum metu, & tremore vestram salutem operamini: Deus est enim, qui operatur in vobis velle, & perficere pro bona voluntate.* *Probatur 1. ex Scriptura.* Quamuis enim hæc verba Pauli ad omnem piam voluntatem, atque operationem communia sint, maxime vero in illam perseuerentiam conueniunt, quæ frequenti, ac continua bona voluntate, piaque operatione, & sancta morte consummatur. Ibi enim maxime, & quasi per antonomasiam & velle, & perficere intercedit, ergo Deus est, qui speciali gratia illud operatur. Quod si illud, *pro bona voluntate*, ad diuinam gratuito hanc gratiam conferentem referatur, vt D. Thomas & quidam alii volunt, optime per verbum illud significatur, quam sit gratuitum, & singulare hoc perseuerantiæ donum. *Quia non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis.* ad Roman. 9. Si vero referatur ad ipsam hominis voluntatem, vt Anselmus exponit, & consentiunt Ambrosio tributa commentaria, & Auctor lib. 3. Hypognosticon inter opera August. sic etiam optime significatur, non solum ad propositum, & desiderium, sed etiam ad effectum perseuerandi necessarium esse speciale Dei auxilium. Et ita Anselmus specialiter de dono perseuerantiæ illum locum exponit dicens: *Neque de perseuerantia boni voluit ipse sanctos in viribus suis gloriari sed in ipso.* Et consonat, quod idem Paulus cap. 1. eiusdem epistolæ dixerat *Qui potest in vobis bonum opus perficere vsque in diem Christi Iesu:* id est, vsque ad diem, in quo Christus vobis reddet coronam iustitiæ, vt D. Thomas exponit, illa ergo perfectio maxime perseuerantiam includit.

Deinde sunt optima illa testimonia, in quibus perseuerantia electorum singulariter tribuitur diuinæ electioni, protectioni, & (vt sic dicam) manutenentiæ. Quale est illud Ioan. 10. *Oues meæ vocem meam audiunt, &c. Et non peribunt in æternum, & non rapiet eas quisquam de manu mea.* Quia vtique ipse singulari protectione faciet, vt infallibiliter perseuerent. Quod etiã confirmat modus loquendi Christi Domini Matt. 24. *Nisi breuiati fuissent dies illi non fieret salua omnis caro, sed propter electos breuiabuntur dies illi.* Nam in hoc suam singularem prouidentiam erga electos ostendit, vt in gratia perseuerent. Vnde infra subdit. *Ita vt in errorem inducantur, si fieri potest etiam electi.* Dicit enim, *Si fieri potest*, quia supposita eius protectione, & custodia fieri non potest, quod sine illa fieret, Et huc spectant illa testimonia, in quibus victoria nostra Christo tribuitur, vt 1. Corinth. 15. *Gratias Deo, qui dedit nobis victoriam per Iesum Christum.* Nam perseuerare (vt dixit Prosper. lib. 1. de Vocat. gent. cap. 24. alias 9.) *Nihil aliud est, quam vincere, seu, quod idem est, tentatione non vinci.* Item sunt optima testimonia, quibus docemur, esse donum Dei speciale, dirigere hominis gressus, vt in bono perseueret. Prouerb. 20. *A Domino diriguntur gressus viri, quis autem hominum intelligere potest viam suam?* & cap. 21. iuxta vulgatam quandam lectionem,

Sua

Sua cuiq; via recta videtur, dirigit autem corda Dominus, & Psal. 36. *Apud Dominum gressus hominis dirigentur & viam eius volet.* Quo testimonio sæpissime vtitur August. Vnde etiam est illa frequens petitio Dauid: *Dirige in conspectu tuo viam meam*: & Psal. 118. *Dirige gressus meos in semitis tuis, vt non moueantur vestigia mea.* Nec est dissimilis Pauli obseruatio. 1. ad Thessal. 3. *Vos autem Dominus multiplicet, & abundare faciat charitatem vestram inuicem, & in omnes, quemadmodum, & nos in vobis ad confirmanda corda vestra in sanctitate ante Deum, & Patrem nostrum in adventu Domini nostri Iesu Christi.* Consonatq; Petri fiducia, qua tribulatos fideles consolatur. 1. canon. c. 5. dicens: *Deus omnis gratiæ, qui vocauit vos in æternam suam gloriam in Christo Iesu, modicum passos ipse perficiet, confirmabit, solidabitq;.* Et similis est apud Paulum. 1. Cor. 1. *Gratias ago Deo meo, &c.* vsque ad illud: *Qui & confirmabit vos vsq; ad finem sine crimine in die aduentus Domini nostri Iesu Christi.* Addi etiam his possunt verba Domini Ioan. 13. *Si hæc scitis, beati eritis, si feceritis ea, non de omnibus vobis dico, ego scio, quos elegerim.* quæ de electione ad gloriam, & perseuerantiæ dono exponit Augustinus tract. 53. & sequuntur Beda, & Rupert. Item verba. 1. Ioan. 2. *Ex nobis prodierunt, sed non erant ex nobis, nam si fuissent ex nobis, permansissent vtique nobiscum.* Quæ ad idem inducit Augustinus de Dono perseuerant. cap. 8. & de Corrept. & grat. cap. 9. & lib. 2. de Ciuitat. cap. 8. & Prosper. ad Obiect. Vincent. n. 12. Sed hæc duo testimonia licet probabilia sint propter auctoritatem Patrum, alias habent expositiones, quas nunc prætereo.

6. *2. Ex Concil.* Secundo principaliter probatur assertio ex Conciliis, & in primis induci possunt, quæ in præcedenti capite adducta sunt. Maximè vero fauere videtur Concilium Trid. sess. 6. cap. 13. Vbi *De illo perseuerantiæ munere, de quo scriptum est, qui perseuerauerit vsque in finem, hic saluus erit.* docet, inquam, de hoc dono, *quod aliunde haberi non potest, nisi ab eo, qui potens est, eum, qui stat statuere, vt perseueranter stet.* Perseuerantia autem illa, de qua dictum est, *qui perseuerauerit vsque in finem, hic saluus erit*, perfectissime, & quasi per antonomasiam talis est, quando & longo tempore in gratia permanetur, & ita vsque in finem peruenitur, ergo illa non habetur, nisi ab illo, qui potens est illam tribuere. Et eadem ratione hoc præcipue auxilium est, de quo idem Concilium in can. 16. loquitur, vocatq;, *Magnum vsq; in finem perseuerantiæ donum*, & de quo canon. 22. definit, *iustificatum sine speciali auxilio Dei in accepta iustitia perseuerare non posse.*

7. *3. Ex Patrib.* Tertiò maximus huius veritatis doctor, & defensor fuit Augustinus, præcipue in toto lib. de Dono perseuerant. Et in speciali de perseuerantia prout de illa nunc loquimur, à cap. 8. vbi ait, quod licet voluntate sua cadat, quicunque cadit, nihilominus *voluntate Dei stat, potens enim est Deus statuere illum, non ipse seipsum, sed Deus.* Et rationem reddit cum Ambrosio, *quia non est in potestate nostra cor nostrum, sed in Dei potestate est cor nostrum, & cogitationes nostræ*, vt in fine dicit. Idemque repetit cap. 17. 20. & aliis, & in lib. de Prædestinat. Sanctor. præsertim cap. 8. & 7. vbi ex oratione sumit argumentum dicens. *Restat in his bonis perseuerantia vsque in finem, quæ frustra quotidie à Deo petitur, si non illam Deus per gratiam suam in eo, cuius orationem exaudit, operatur.* Et lib. de Corrept. & grat. præsertim cap. 11. & 12. vbi necessitatem huius doni sumit ex infirmitate naturæ lapsæ, quia cum solo auxilio, quo perseuerare posset, & perseueraret, si vellet, non perseueraret cum effectu propter infirmitatem suam, nisi Deus operaretur, vt vellet, & ita perseuerantiam donaret. Vnde concludit: *Subuentum est igitur infirmitati voluntatis humanæ, vt diuina gratia indeclinabiliter, & insuperabiliter augeretur, & ideo quamuis infirma non deficeret, neq; aduersitate aliqua vinceretur.* Quæ ratio Augustini difficultate non caret, eam tamen in capite sequenti melius tractabimus, & allegata verba exponemus. Idem habet Augustinus lib. de Natur. & grat. cap. 16. & lib. 50. Homiliar. in 23. cap. 6. Idem aliis locis capitibus præcedentibus allegatis. Et sequitur Prosper. lib. 1. de Vocat. gent. capit. 24. alias 9. & lib. 2. cap. 28. alias 9. & cap. 7. ad Gallos. Eandem veritatem vt certam tradit Hieronymus Dialog. 2. & 3. contr. Pelagian. Bernard. serm. 3. de Sanct. Andrea circa finem. inter alia de perseuerantia dicit: *Perseuerantiam faciunt expectatio præmiorum, recordatio pœnarum primitiæ spiritus, & donum cœleste.* Et optime serm. 3. in Cantic. *Qui dedit voluntatem pœnitendi, opus est, vt addat continendi virtutem, ne iterum pœnitenda faciamque nouissima mea peiora prioribus. Væ enim mihi etiam pœnitenti, si statim subtraxerit manum, sine quo nihil possum facere.* Et infra: *Non sum omnino contentus priori gratia, qua iam malorum sum pœnitens. nisi accepero secundam, vt videlicet dignos faciam pœnitentiæ fructus, & deinde non reuertar ad vomitum.*

8. *Quarto ratione.* Quarto possumus breui ratione eandem ostendere veritatem, nam in hac perseuerantia, de qua tractamus, duo, vel tria possunt considerari, quibus quodammodo constat, seu quæ ad illam necessaria sunt. *Primum beneficium.* Vnum est, cauere peccatum præcise prout est declinare à malo, quod maxime fit in obseruatione præceptorum negatiuorum. & per se potest fieri sine positiuo actu. *Secundum beneficium.* Aliud est operari omne bonum ad salutem necessarium, quod fit per actus morales, & supernaturales ad obseruanda præcepta affirmatiua necessarios. *Tertium beneficium.* Tertium est, vt mors contingat in quodam puncto, & momento, quod proxime sequitur post tempus, in quo duo priora obseruata sunt. At vero hæc tria simul non contingunt homini multo tempore viuenti in hoc seculo in statu gratiæ sine speciali dono gratiæ Dei; ergo perseuerantia hæc est, speciale donum, & beneficium gratiæ. Consequentia euidens est, & Maior explicatis, & intellectis terminis est per se nota. Probatur ergo Minor quoad singulas partes.

9. *Malum animæ vitatur negatiue, & positiue.* Prima erat de vitatione mali, quæ dupliciter cogitari potest. Primo sine vllo actu, quod vix contingit, nisi quando, vel menti nulla cogitatio occurrit alicuius mali operandi contra præceptum illud prohibens, vel licet occurrat, non tamen per modum tentationis, vel suasionis, quæ occasionem præbeat peccandi, sed per modum speculatiuæ repræsentationis, quæ subitò transit sine vllo opere voluntatis. Et ad vitandum malum hoc modo non est quidem necessaria specialis gratia interna per modum inspirationis, aut illuminationis, vel supernaturalis influxus Dei, quia tunc homo nihil supernaturale operatur. Nihilominus tamen id non euenit homini sine diuina prouidentia, cuius speciale beneficium est, ita res disposuisse, & ordinasse, vt nec occasio, perpetrandi malum occurreret. Quod beneficium tanto maius, & specialius est, quanto pro longiori tempore & in pluribus euentibus confertur. Et hoc ordinatum ad æternam salutem cum effectu consequendam est peculiare auxilium gratiæ saltem externũ. Et hoc est, quod ait Augustinus dicta hom. 23. c. 6. *O tu, qui dicis, te non multa crimina commisisse, Quare? Quo regente?* Et infra. *Hoc tibi dicit Deus tuus: Regebam te mihi, seruabã te mihi, vt adulterium non cõmitteres suasor defuit, vt suasor deesset, ego feci locus, & tempus defuit, vt hæc deessent, ego feci.*

10. *Quid positiue.* Alio modo contingit vitare hoc malum resistendo, & per positiuos actus liberæ voluntatis vincendo & huiusmodi euitatio mali non fit sine operatione boni, & ita eadem ratio est de illa, quæ de secundo membro. De illa tamen intelligitur, quod in eodem loco subdit Augustinus: *Affuit suasor, non defuit tempus, neque locus, vt non consentires, ego terrui.* Ratio ergo huius partis, & secundi membri de operatione boni necessarii ad salutem ex dictis supra de auxilio efficaci sumenda est. Nam ibi ostensum est, auxilium efficax esse specialius, quam sufficiens tantum, esseque singulare beneficium Dei gratuito tale auxilium præparantis, sed perseuerantia ex ea parte, qua omne bonum

bonum necessarium tam propter se, quam propter vitandum malum continue operatur, includit auxilium efficax, neque tantum vnum, sed plura, & cum ea continuatione, quæ infallibiliter hominem in bono stabiliat, ergo talis perseuerantia confertur per donum gratiæ longe maius, quam sit auxilium sufficiens ad perseuerandum, sed non ita congruum vt effectum habeat. Sic ergo concluditur ratio, quia ad omnia salutis opera necessaria est vocatio congrua, vt supra probatum est, ergo ad perseuerandum dicto modo multiplex vocatio indeclinabiliter data (vt sic dicam) necessaria est, sed huiusmodi vocatio, & multo magis vocationum collectio, & continuata successio, est donum gratiæ longe maius, & specialius quam sit sola perseuerandi potestas, ergo ad perseuerandum dicto modo ex hoc capite speciale donum gratiæ necessarium est.

3. Perseuerantiæ beneficium.

Tertium beneficium huius perseuerantiæ esse dicebamus, quod mors tali iusto contingat opportuno tempore, & hoc tam grande, & singulare beneficium est, vt, licet solum detur, ad donũ perseuerãtiæ sufficiat, vt mox ostendem⁹, ergo etiã ex hac parte perseuerantia est speciale donũ Dei

11.

2. Conclusio.

Hinc facile est cætera membra expedire. Dico enim secundo. Perseuerantia temporalis, quæ de facto per diuturnum tempus datur, etiam est speciale donum potestatis perseuerandi, & aliquale donum perseuerantiæ dici potest, licet non perfectum, quando vsque ad terminum mortis non peruenit. Hæc assertio clara est ex dictis, tamen quia prædictus Theologus etiam hunc loquendi modum reprehendere videtur; illum prius declarare oportet, deinde rem ipsam. Ait igitur dictus Auctor, non esse admittendum tale perseuerantiæ donum, *Quia Concilia & Patres nullam aliam perseuerantiam agnouerunt, nisi illam, de qua scriptum est, qui perseuerauerit vsque in finem, hic saluus erit.* Vt patet ex Concilio Trid. sess. 6. cap. 13. dicente: *Similiter de perseuerantiæ munere, de quo scriptum est, qui perseuerauerit vsq; in finem, hic saluus erit, quod aliunde haberi non potest, nisi ab eo, qui potens est eum, qui stat, statuere.* Ex quo contextu colligit, Concilium per donum perseuerantiæ solum intelligere illud, quo vsque ad finem perseueratur. Sic etiam canon. 16. dicit: *Siquis magnum illud vsque in finem perseuerantiæ donum, &c.*

Corroboratur Conclusio, & reijcitur Aluar.

Nihilominus tamen dicimus, licet donum perseuerandi vsque in finem sit maxima, ac præcipua perseuerantia, nihilominus etiam illud, quo diu in statu gratiæ duratur, & ad finem non peruenit, donum speciale esse, & alicuius perseuerantiæ dici posse, licet non perfectæ. Nam D. Augustin. in principio libri de Dono perseuerantiæ, cum dixisset, donum perseuerantiæ esse, quo vsque in finem vitæ perseueratur, statim obiicit: *Sed ne quisquam reluctetur, & dicat. Si ex quo fidelis quisque factus est, vixit, v. g. decem annos, & eorum medio tempore à fide lapsus est, nonne quinq; annos perseuerauit?* Et respondet. *Non contendo de verbis. si & illa tam perseuerantia putatur esse dicenda, tanquam temporis sui, hanc certe, de qua nunc agimus, perseuerantiam, qua in Christo perseueratur vsque in finem, nullo modo habuisse dicendus, qui non perseuerauerit vsque in finem.* Ex quibus verbis constat agnouisse Augustinum perseuerantiam illam, quam nos temporalem appellauimus & in idem redit, quod ipse temporis sui illam vocat, & non reiicere illam, vel quoad rem, vel quoad vocem, sed aliam, qua vsque ad finem perseueratur, tanquam scopum suæ disputationis sibi proposuisse: quod merito tanquam egregius disputator admonuit, ne incerta esset, & ambigua disputatio. Veruntamen in hoc ipso, & hanc esse aliqualem perseuerantiam, & verbum perseuerandi de se generale esse professus est. Imo in ipsis Christi verbis idem notari potest, non enim dixit: *Qui perseuerauerit, saluus erit,* sed addidit, *vsque in finem,* vt verbum *perseuerandi,* quod de se latius est, restringeret. Et in eodem sensu loquutum est Concilium Tridentinum. Nam quia solum de perfecto dono perseuerantiæ doctrinam, & definitionem tradere volebat, ideo addit semper restrictionem, dicens in cap. 13. *De perseuerantiæ munere, de qua scriptum est, &c.* Nam quia perseuerantiæ munus absolute dictum posset latius sumi, addidit determinationem, vt suam doctrinam restringeret. Et eodem modo in canon. 16. dixit: *Siquis magnum illud vsque in finem perseuerantiæ donum*, indicans esse aliud paruum (vt sic dicam) perseuerantiæ donum, quod non est vsque in finem.

12.

Explicatur proxima Conclusio

Quanuis autem Concilium Tridentinum de sola perseuerantia vsque in finem doctrinam tradere voluerit, & Augustinus illam solam ad disputandum de ipsa elegerit, non negant, aliam esse aliqualem perseuerantiam, nec nobis prohibent, vt declaremus, quale gratiæ donum illa sit. Sic ergo dicimus, licet non sit tam excellens donum, sicut aliud, nihilominus esse donum gratiæ ita speciale, vt aliquid addat vltra gratiam primæ iustificationis cum eius generalibus auxiliis, & vltra auxilium speciale, quo potestas tantum ad perseuerandum longo tempore confertur. Vtrunque est certum, & planum ex dictis. Quia hæc perseuerantia temporalis includit auxilium, quo potest diu perseuerari, quia actus supponit potentiam, sed illud auxilium est speciale vltra gratiam habitualem cum auxiliis generalibus illi debitis, vt ostensum est, ergo hæc perseuerantia aliquid addit illi gratiæ. Rursus per hoc donum non solum datur homini posse perseuerare longo tempore, si velit, sed datur etiam velle, & perseuerare, ergo ad minimum distinguitur hoc donum à præcedenti, sicut auxilium efficax à sufficiente tantum, seu tanquam vocatio congrua à non congrua, ergo est specialius, & maius donum. Accedit, quod hoc donum non in vna tantum vocatione congrua consistit, sed in multis quæ per longum temporis spatium cum quadam peculiari obseruatione, & quasi continuatione opportunis temporibus dantur, vt lapsus grauis non interueniat, nec permittatur, hoc autem prouidentiæ genus, magnus fauor est, & singulare donum, ergo.

13.

Tertia conclusio.

Opinio Valent.

Dico tertio. Perseuerantia, per quam homo adultus pauco tempore, & per paucos actus in gratia durat, in eo tamen vsque ad mortem peruenit, speciale donum gratiæ est. Contra hanc assertionem videtur sensisse Valent. in Controuers. de diuina gratia p. 3. vbi sic ait: *Ad perseuerandum in gratia obtenta paulo ante ante mortem, doctißimi existimant, abunde satis esse gratiam habitualem cum actuali, quæ ad illam obtinendam fuerit necessaria.* Sed nihilominus conclusio certa esse videtur, & præter generales locutiones Conciliorum, & Patrum, illam in particulari tradit Richard de S. Victor. tract. de Eruditio. inter homin. lib. 1. p. 1. cap. 4. dicens, sine diuina protectione, neque ad modicum tempus posse hominem perseuerare. Et idem sentiunt D. Thomas & alii Scholastici communiter, & Valent. in tom. 2. disp. 8. q. 1. punct. 6. §. *Sed est tamen,* tacite exponit, quod prius dixerat, intelligendum esse quoad auxilia interna, & supernaturalia, non vero esse excludendam specialem prouidentiam, & protectionem quoad genus, & opportunitatem mortis sine periculo peccandi.

15.

Secunda pars resolutionis suadetur.

Declaratur Conclusio

Et ratione huius partis probatur hæc assertio statim simul cum sequenti: nunc ergo solum declaratur, supponimusque hanc durationem gratiæ, licet sit breuis temporis, merito perseuerantiam appellari propter peruentionem ad finem, Hinc ergo duplex beneficium speciale in ea perseuerantia dari potest. Vnum est, quo pro illo tempore non tantum datur homini auxilium sufficiens ad nõ peccandũ, vel ad efficiendos actus ad salutem necessarios, sed etiam datur auxilium efficax, & congruum, at hoc semper est singulare beneficium, vt supra l. 5. ostensum est, ergo ex hac parte donum hoc est speciale gratiæ donum vltra illud, quod ad iustificationem est necessarium, licet non sit specialius, quam ad vnum, vel alium actum supernaturalem, vel ad vnã tentationem vincendam necessarium sit.

Euasio.

Præcluditur.

Quod si

nec

nec vna tentatio grauis, nec alicuius supernaturalis actus obligatio in eo breui tempore occurrat; tunc ipsummet auxilium ad talem iustificationem datum peculiarem rationem gratiæ habet, quia scilicet datum est eo tempore, quo futurum est non solum efficax, sed etiam, vt ita dicam, finaliter efficax, quæ circumstantia non proueniat sine Dei præordinatione, & prouidentia speciali: & tanti momenti est, vt æterna salus ab illa pendeat: ergo ex hac etiam parte crescit hoc beneficium, estque speciale gratiæ donum.

14. *Dubitatio resoluta in priori parte.* Sed quæres, quod sit maius gratiæ auxilium hoc, vel illud, quod secundo loco explicamus, nam de primo nulla est controuersia, quin alios duos omnino superet, nam simul includit omnia gratiæ beneficia, quæ in illis diuisa sunt. Dico ergo, hoc tertium esse simpliciter maius donum gratiæ, secundum vero, secundum quid posse excedere in ratione auxilij. Recolenda est distinctio data in lib. 5. posse auxilia gratiæ comparari: vel in ratione entis, seu principij actiui physice, aut moraliter, vel in ratione beneficij magis commodi, & maioris æstimationis. Hoc ergo posteriori modo, lõge maius beneficium gratiæ esse perseuerantiam breuissimi temporis vsque ad mortem, quam sit perseuerantia cuiuscunque temporis, quæ ante mortem amittitur. Ita sensit August. dicto cap. 1. de dono perseuerant. dicens: *Potiusque hanc habuit vnius anni fidelis, & quantum infra cogitari potest si donec moreretur fideliter vixit, quam multorum annorum, si exiguũ tẽporis ante mortẽ à fidei stabilitate defecit.* Et ratio est clara, quia gratia, quæ fit in secundo perseuerantiæ modo, omni modo est temporalis, & re ipsa non est habitura effectum vitę æternę; gratia vero tertio modo collata est æterna, & in semine continet efficaciter beatitudinem æternam, quam prior gratia solum continet sufficienter; ergo simpliciter tertia illa perseuerantia est maius donum, nam vt recte dixit D. Thom. Rom. 8. lect. 6. *Bonum hominis non solum consistit in quantitate charitatis, sed præcipue in perseuerantia vsque ad mortem.* Quod etiam ex primaria vtriusque causa colligi potest, nam hæc tertia perseuerãtia prouenit ex prædestinatione, & electione efficaci, qua Deus talem hominem ad regnum ęternum elegit: secunda vero non oritur ex tanto amore Dei, vt per se notum est, quia perseuerantia finalis est infallibiliter coniuncta cum diuina electione ad gloriam, quia neque hæc potest carere suo effectu, cum voluntas Dei efficax infallibiliter impleatur: nec ille effectus potest sine finali perseuerantia obtineri, quia solum saluatur, qui vsque in finem perseuerat. Est ergo hæc tertia perseuerantia maius donum, ideoq; illa est perseuerantia simpliciter, altera tantum secundum quid.

15. *Secunda pars resolutionis suadetur.* At vero si illa dona comparentur in entitate physica, vel in ratione auxilij, quod est principium operandi physice, vel moraliter, sic perseuerãtia temporalis diuturna potest in multis excedere perseuerantiam finalem breuis temporis. Primo in multitudine actuum bonorum, qui sunt specialia dona Dei, & cõsequenter etiam in multitudine auxiliorum, quæ ad illos actus dantur. Secũdo in perfectione etiam ipsorum actuum, quia fieri potest, vt perseuerans breui tempore solum actum attritionis habeat cum communibus actibus moralibus eleemosynæ, vel similibus: alius vero diu perseuerauerit, plures perfectos actus dilectionis Dei exercendo, & multa pro ipso patiendo; vel austeram vitam profitendo, quod sine pluribus, & maioribus, ac efficacibus auxilijs facere non potuit. *Euasio.* Dicunt vero aliqui, perseuerantiam finalem, quantumuis breuem semper excedere in ratione auxilij propter specialem difficultatem, quæ in in illo vltimo tempore vitæ occurrit, & ex multis impedimentis, tam intrinsecis, quam extrinsecis tunc occurrentibus consurgit, & sine specialissimo auxilio *Præcluditur.* superari non põt. Sed respondemus inprimis, hoc nõ posse cum fundamento vniuersaliter affirmari. Quia nulla est causa, quæ necessario inducat tantam difficultatem, & contrarium videtur experientia posse constare. Nam multi peccatores, vsque ad tempus ægritudinis in peccato existentes solent tunc per sacramenta iustificari cum magnis signis doloris, & pœnitentiæ, & ita interdum cum magna pace, & sine vlla perturbatione, aut graui tentatione vitam finire. Et licet verum sit, hoc esse magnum beneficium Dei sub priori cõsideratione spectatum, non tamen includit necessario auxilio aliquod positiuum in entitate perfectius, quam sint auxilia, quæ alteri in discursu vitæ ad excellentiores actus, vel ad vincendas grauissimas tentationes cõferuntur. Vnde vlterius dicimus, quod licet difficultates articuli mortis aliquando sint grauissimæ, etiam possunt in discursu vitæ sæpe maiores occurrere, & quod ad illas vincendas maius auxilium necessarium sit, vt est occasio patienter ferendi grauissimas iniurias, vel grauissima nocumenta, &c. *Altera solutio eiusdem euasionis.* Ac breuiter optime explicatur exemplo Iob, in quo fortasse maior fuit difficultas perseuerandi toto tempore tentationis suæ, quam postea tempore mortis, & comparando auxilia prioris temporis ad auxilium, quod habuit tempore mortis, fortasse illa fuerunt multo maiora, & nihilominus si habuisset priora sine illo vltimo, multo minus beneficium fuisset, quam si habuisset sola posteriora auxilia sine prioribus, quia maius illi damnum esset prius vincere omnes illas tentationes, & in eis perseuerare in gratia, ac postea cadere, ac damnari, quam si caruisset prioribus efficacibus auxilijs, & vinceretur, postea vero resurgeret per pœnitentiam, & breui tempore vsque ad finem perseueraret. Quamuis ergo breuis perseuerantiæ finalis simpliciter in ratione doni, ac beneficij excedat, quia finalis nihilominus, quia breuis, excedi potest à diuturna non finali in entitate, & virtute actiua auxiliorum quæ includit.

16. *4. Conclusio.* Dico quarto. Conseruatio gratiæ vsque ad mortem, etiam si absque illa cooperatione hominis iustificati fiat, nihilominus sine speciali auxilio gratiæ, & singulari dono perseuerantiæ non confertur. *Impugnatio conclusionis.* Hæc assertio ab aliquibus, vel negata, vel in dubium reuocata est, quia illa conseruatio, vel non meretur perseuerantiæ nomen, vel ad illam non est necessariũ vllum auxilium, ne dum speciale. Primũ fit verisimile, quia perseuerantia proprie significat modum liberum, aut humanum perseuerandi in actione, aut vita inchoata, & ideo non dicitur brutum proprie perseuerare in opere suo, vel in modo operandi, sed perseuerare dicitur, qui libere põt ab eo, quod inchoauit desistere. Dicit n. perseuerantia constantiam oppositam mutabilitati ex libertate arbitrij creati prouenienti. Ergo infantes, vel amentes, dormientes, aut similes, etiamsi in gratia durent, quia in eis à Deo physice conseruatur, ipsi tñ non possunt dici perseuerare in illa, quia ad illam gratiæ cõseruationem nihil ex parte sua libere conferũt. Et hinc sequitur secundum, s. ad gratiam illo modo conseruandam non esse necessarium speciale auxilium, quia nullum necessarium est præter actionem physicam conseruatiuam gratiæ, eidemq; debitam, quandiu contrarium corrumpens non intercedit. Assumptum probatur, quia auxilium proprium gratiæ non datur, nisi ad actiones liberas, & aliquo modo supernaturales, sed in illo perseuerãtiæ, seu durationis modo tales actiones non interueniunt; ergo ad illa non est necessariũ proprium gratiæ auxilium. *Præoccupatio obiectionis.* Neq; hic dicendi modus videtur cõtrarius illis regulis generalibus, quod solum saluantur, qui perseuerant vsque in finem, & quod nemo perseuerat sine speciali auxilio. Nam vtraq; potest exponi de adultis vtentibus ratione pro tempore acto, & habili ad perseuerandũ, & non perseuerandũ, nam verba iuxta subiectã materiam intelligi debent. Sicut ẽt Paulus generaliter dixit: *Non coronabitur, nisi qui legitime certauerit.* Quod intelligendum necessario est de his, qui sunt apti ad certandum. Nam pueri sine certamine coronabuntur:

tur. Et similiter Innocent. 3. in c. *Maiores*, de Baptism. de solis adultis illam generalem sententiam intelligit: *Qui non crediderit condemnabitur.* Quia de proprio actu credendi, vt proprietas verborum postulat, illam intellexit. Sic ergo in proposito quia perseuerare in rigore proprium est adultorum, non male de illis exponitur, quod dixit Christus, *qui perseuerauerit vsque in finem, hic saluus erit*, & consequenter de eisdem intelligitur canon. 22. Concilij Tridentini. *Siquis dixerit iustificatum sine speciali auxilio Dei in accepta iustitia perseuerare posse anathema sit.* Nam plane videtur loqui de auxilijs, quæ ad operandum dantur. Vnde loquitur solum de his qui perseuerando proprijs actibus iustitiam custodiunt, vt sunt adulti. Igitur in omnibus, & solis personis aptis ad proprie perseuerãdum, speciale auxilium erit necessarium. Denique ratio potissima D. Thomæ, & Augustini, quia solet hæc necessitas probari, & difficultas operandi virtutem, & vincendi tentationes in natura lapsa; hæc autem ratio solũ habet locum in his, qui ratione vtuntur, vt per se notum est; ergo de eisdem est sermo, quoties de perseuerantia, eiusque dono tractatur.

17. *Stabilitur conclusio.* His vero non obstantibus, assertio posita communiter recepta est. Et sine dubio est magis consentanea Scripturæ, & doctrinæ Conciliorum, & Augustini, & communior Scholasticorum. Nam antiqui nihil in hoc inter paruulos, & adultos distinguunt, moderni vero, qui hoc attigerunt, ita de perseuerantia sentiunt. Vnde inprimis negandum non est, paruulos morientes in gratia, in illa vsque ad finem perseuerare, nam terminis vtendum est iuxta communem vsum sapientum, in vnaquaque arte, vel doctrina: omnes autem Theologi illam permanentiam integram vsque ad mortem in quocunque homine viatore perseuerantiam vsque in finem appellant. Vnde Diuus Thomas in locis citatis, & sæpe alias inter proprias perseuerantiæ significationes, vnam esse dicit continuationem in gratia vsque ad mortem, nec requirit, quod hæc continuatio sit aliquo modo voluntaria, vel libera personæ ita in gratia permanenti, sed solum vt sit continuatio quasi non interrupta, & quod ad talem terminum perueniatur. Augustinus etiam in toto lib. de Perseuerant. illam supponit dari paruulis, qui in statu gratiæ moriuntur. Imo à cap. 9. vsque ad 13. & 17. & alijs innumeris locis maxime vrget argumentum à paruulis desumptum, vt probet, donum perseuerantiæ speciali dono, & beneplacito Dei sine proprio hominis merito dari. Deinde interdum adultus perseuerat in gratia pro aliquo tempore sine vsu aliquo libertatis suæ, vt cum dormit, & aliquando non peccat sine vllo actu, vel libertate, & ita perseuerat pro tunc in gratia, & non sine aliquo speciali fauore Dei auertentis occasiones, vel motiua, quæ illum ad peccandum excitare possent, & fortasse etiam inducere: ergo etiam paruuli merito dicentur perseuerare, etiam si libertatem ad perseuerandum habere non possint. Accedit tandem, quod licet illi infantes non possint amittere gratiam pro illo statu, seu tempore, tamen simpliciter sunt capaces illius nocumenti, quia possunt viuere vsque ad illud tẽpus, in quo gratiã libere amittãt: ergo hoc satis est, vt vere, ac proprie perseuerare dicantur, qñ ad finem breuis vitæ perueniendo ab illo periculo liberantur. Nec breuitas temporis obstare potest, quominus illa perseuerantia dicatur, nam (vt ex Augustino supra retuli) si vsque ad finem perueniat, etiam si tantum vnius anni, vel quantum infra cogitari potest, existat, vera est in Christo perseuerantia.

Paruuli etiam dicuntur in gratia perseuerare.

Tertiæ obiectionis solutio.

18. *Probatur 1. conclusio.* Supposito ergo vero vsu, & sensu verborum, optime probatur assertio ex generali definitione fidei; quod iustificatus sine speciali auxilio Dei in gratia perseuerare non potest, quia non licet nobis ab illa regula paruulos excipere, cum etiam illi in gratia perseuerent. Secundo ait Augustinus de dono perseuerant. cap 2. Omnes, qui quocunque casu moriuntur in Christo, donũ perseuerantiæ recipere, sed paruulus baptizatus, qui in infantia decedit, in Christo moritur, & perseuerantiam recipit: ergo dono Dei, & propter Christum illam accipit. Simile argumentum sumi potest ex perseuerantia Sanctorum Innocentum, applicando verba Pauli ad Philipens. primo. *Vobis donatum est pro Christo non solum vt in eum credatis, sed etiam vt pro ipso patiamini.* Ex quibus Augustinus colligit, etiam perseuerantiam esse donum Dei, quia pati pro Christo ad perseuerantiam pertinet. At vero de Innocentibus verissime dicitur, illis donatum esse pro Christo non solum, vt in Christum crederent, sed etiam vt pro ipso paterentur: ergo illis donata est perseuerantia propter Christum; ergo fuere capaces huius doni, sine proprijs actibus: ergo eadem ratione omnes infantes, qui post iustificationem quocunque modo moriuntur in Christo speciale Dei donum recipiunt. Præterea in ca. 8. eandem vniuersalem sententiam his verbis tradit: *Voluntate Dei stat, quicunque stat:* Cum enim dicit, *voluntate Dei*, de gratuita voluntate conferendi speciale beneficium loquitur aperte; at paruuli, qui moriuntur in gratia, vere dicuntur stare, ergo voluntate, & gratia Dei stant, & perseuerant.

2. Ex Aug.

3. Ex Philipens. 1. n. 29

19. *4. Ex doctrina eiusdem Aug.* Præterea sequitur hæc veritas ex alio Augustiniano, & vero dogmate de efficaci electione omniũ saluandorum ante præuisa merita: nam cum hoc dono gratuitæ electionis efficacis ad gloriam coniuncta est necessario perseuerantia, quia est medium necessarium ad illum finem, & ad illius electionis executionem, & ideo à diuina gratia, & protectione maxime pendet, iuxta illud 2. ad Timoth. 2. *Firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc, cognouit Dominus, qui sunt eius.* Scientia, scilicet approbationis, & prædestinationis, vt in sequentibus declarat. At vero paruuli, qui moriũtur in gratia, saluantur: ergo fuerunt præelecti: ergo ex vi illius electionis ita Deus disponit tempus vitæ eorum, vt infra illum terminum concluderetur, in quo illam in statu gratiæ consummarent, prius quam caderent, vel ab illa deficere possent: ergo saltem ratione huius specialis prouidentiæ talis perseuerantia est speciale donum Dei. Vnde August. dicto libr. cap. 17. *Videte* (inquit) *à veritate quam sit alienum negare, donum Dei esse perseuerantiam vsque in finem, cum vitæ huic quando voluerit, ipse det finem, quem si dat ante imminentem lapsum facit hominem perseuerare vsque in finem:* quæ ratio hominibus etiam paruulis generalis est. Imo de his subdit. *Sed mirabilior, & fidelibus euidentior largitas bonitas Dei est, quod etiam paruulis, quibus obedientia non est illius ætatis vt detur, datur hæc gratia.* Et hoc optime confirmant verba Sapient 4. *Raptus est ne malitia mutaret intellectum eius, aut ne fictio deciperet animam illius.* Ex quo loco solent hoc donum colligere Augustinus, vt dicto lib. ca. 14. & de Corrept. & grat. cap. 8. & epist. 105. & 107. & Prosper carmin. de Ingratis cap. 32. & merito, nam statim addit Sapiens: *Placita enim erat Deo anima illius, propter hoc properauit illum educere de medio iniquitatum.* Simili modo idem libr. 1. de Vocation. gent. capit. 22. valde vrget causam paruulorum, dicens, in eis ostendi hoc donum euidentius, quia nõ fortuito, & casu in tali ætate, & statu moriuntur, sed ex singulari prouidentia, & protectione Dei iuxta illud Iob. 14. *Breues dies hominis sunt, numerus mensium eius apud te est, constituisti terminos eius, qui præteriri nõ poterunt.* In ordine igitur ad hanc specialem prouidẽtiam Dei optime intelligitur, quo modo in paruulis locum habeat, ac necessarium sit perseuerantiæ donum vt saluentur.

Confirmatio.

20. *Fit satis dubio de paruulis.* Et ita etiam responsum est ad peculiarem rationem dubitandi de his paruulis positam. Iam enim declaratum est, quomodo vera perseuerantia in eis locum habeat. Vnde etiam colligimus, verba Scripturæ, quæ necessitatem perseuerantiæ ad æternam salutem requirunt, etiam paruulos comprehendere, quatenus in eis locum habere potest perseuerantia.

Et

Et ideo non est simile de verbis illis: *Non coronabitur, nisi qui legitime certauerit.* Præsertim quia Paulus quasi in sensu composito decertantibus loquitur, verba enim eius sunt: *Nam qui certat in agone, non coronabitur, nisi legitime certauerit.* Non ergo de omnibus, sed de his, qui certant, sententiam protulit, at paruuli nondum in statu certantium constituti sunt, & ideo illos non comprehendit illa sententia, nisi eo modo, quo in Christo, & per Christum solum iustificati sunt in eo, & per eum pugnasse, & vicisse dicantur: vel quia eo modo, quo in agone positi sunt, vel in hoc vicerunt, quod nec impugnari potuerunt, vel si impugnati sunt vt innocentes, suo modo legitime certarunt. Atque eodem modo altera sententia. *Qui non crediderit, condemnabitur*, licet in rigore possit ad adultos limitari, nihilominus eo modo, quo paruuli credere possunt, scilicet, habitu, ad eos extenditur, vt idem Innocent. 3. notat. In præsenti autem multo certius, & proprius perseuerare dicuntur vsque ad finem, quando in gratia moriuntur, & ideo necessitas specialis auxilij ad perseuerandum generaliter tradita, ac definita illos etiam comprehendit. Ratio autem huius necessitatis, quæ à Patribus ex repugnãtia fomitis sumitur, vel non est adæquata, sed vna ex præcipuis, quæ in nobis propriam radicem huius necessitatis ostendit, vel quod magis placet, suo modo etiam paruulos comprehendit, nam licet in illa ætate per fomitem non possint ad peccandum trahi, tamen in se habent incentiuum peccati, à quo si viuerent, impugnarentur, vel etiam vincerentur; dum ergo rapiuntur, ne malitia, vel fictio, qui sunt fructus fomitis, illos deijciant, per donum perseuerantiæ præueniuntur, ne à fomite vincantur, & ita etiam in paruulis ex corruptione, & inordinatione naturæ huius gratiæ necessitas desumitur. Atque ex his solutum manet secundum argumentum in principio quæstionis positum. Primum autem, & tertium postulant quæstiones in capitibus sequentibus tractandas.

CAPVT V.

Quid sit donum perseuerandi vsque in finem, quid ve vltra potestatem perseuerandi addat?

1. *Donum perseuerantiæ non est habitus.* PRimum omnium supponendum est, hoc donum perseuerantiæ non esse aliquem habitum. Ita docuit Diuus Thomas dicta quæst. 109. art. 10. estque res per se euidentissima. Primo, quia gratia habitualis cum omnibus habitibus virtutum, & donorum, quę illam comitantur, infunditur omnibus iustificatis: *Probatur 1.* & tamen non omnibus infunditur donum perseuerantiæ: ergo hoc donũ non est habitus infusus. Maior supponitur ex lib. 6. Minor certissima est, quia omnes, qui recipiunt hoc donum perseuerantiæ, de quo tractamus, perseuerant: at non omnes iusti perseuerant, neque omnes hoc donum recipiunt. Dices, donum *Obiectio Soluitur.* perseuerantiæ non esse habitum veluti connaturaliter debitum gratiæ habituali, & ideo non omnibus iustis infundi; nihilominus tamen esse posse quendam habitum fidei extraordinarium, & non debitum, nec naturæ, nec habituali gratiæ, quem Deus sua libertate infundit cui, & quando vult. Sed contra *Probatur 2.* hoc argumentor secundo, quia talis habitus frustra, & sine fundamento fingitur, cum vix possit mente concipi. Nam vel est in essentia animæ, & sic, vel non potest addere virtutem operandi distinctam à gratia: vel est in potentijs, & sic non potest non versari circa materias virtutum, & donorum, & inclinare ad actus illorum. Vnde non potest non esse aliqua virtus, vel donum, quod distingui non potest à donis, & virtutibus, quæ nunc infunduntur, cum nulla ratio distinctionis excogitari possit.

Tertio qualiscunque fingatur talis habitus, de se potest amitti durante vita, donum autem perseuerantiæ amitti non potest, teste Augustino dicto libro à principio, ergo. Maior declaratur ex discursu eiusdem Augustini, quia donum perseuerantiæ ideo amitti non potest, quia non datur integre, donec per mortem consummetur, & postea perdi non potest. Vnde recte dixit Augustinus supra capit. sexto, ideo perseuerantiã non posse amitti, quia iustus post mortem peccare non potest. At vero habitus in vno instãti infunditur, & postea de se manet subiectus mutationi liberi arbitrij, ac proinde amissibilis est, vt libro sequenti ostendemus. Dicunt aliqui esse posse habitum determinantem potentiam ad bonum. Sed contra, quia talis habitus necessitaret illam, & sic perseuerare non esset liberum, quod dici non potest, vt capite sequenti videbimus. Respondent esse posse habitum determinantem ad bonum in communi, non vero ad singulos actus, & ideo non tollere libertatem in illis, quia non inducit necessitatem quoad exercitium, sed tantum quoad specificationem. Sed contra, quia hoc ipsum est nimis falsum, tum quia, seclusis priuilegijs, homines prædestinati dum perseuerant, libere perseuerant, etiam quoad specificationem, quia ita non transgrediuntur præcepta, vt possint transgredi, & ita stant, vt possint cadere, & ideo monentur, vt cum metu, & tremore suam salutem operentur, vt ex Scripturis admonuit Concil. Trid. sess. 6. cap. 13. Tum etiam quia impossibile est, solum habitum posse determinare infallibiliter, seu necessitare voluntatẽ ad bonum etiam in communi, quia habitus non necessitat ad actualem cõsiderationem necessariam ad bene operandum, nec consumit, aut tollit libertatem innatam voluntati humanæ ad eliciendum, & suspendendum actum suum, vt iterum capite sequenti occurrit.

2. Probatur 3.

Duplex aduersariorũ euasio eiusque impugnatio.

Quarto est optima ratio, quia per donum perseuerantiæ præseruatur homo ab omni gradu lapsi: hoc autem non potest facere habitus per se spectatus, nisi addatur auxilium. Quod si auxilium actuale necessarium est, illud sufficit sine habitu superaddito gratiæ, & virtutum: ergo non datur tale donum per habitum superadditum. Minor quoad priorem partem probatur, tum quia habitus indiget auxilio actuali ad operandum, vt docet D. Thom. dicta q. 109. art. 9. & in lib. 3. dictum est; perseuerantia autẽ per operationem fit: ergo non potest habitus illam præstare sine auxilio actuali: tum etiam quia habitus per spectatus non applicat voluntatem ad opus, sed potius voluntas arbitrio suo vtitur habitu, cum vult. Vnde quantum est ex vi cuiuscunque habitus, potest voluntas nõ vti illo in quacunque occasione, & opportunitate, ac subinde peccare, nisi aliunde per auxilium applicetur efficaciter: ergo habitus sine auxilio non sufficit. Altera vero pars, sc. auxilium sine habitu posse sufficere probatur, quia per auxilium potest Deus facere, vt voluntas velit, & operetur secundum oẽs virtutes infusas, vel acquisitas temporibus opportunis, ac necessarijs. Sed si hoc homo faciat, perseuerabit: ergo si congruũ detur auxilium, satis erit sine speciali habitu. Et hic discursus probat non solum de peculari habitu ab alijs distincto, sed etiam de quacunque intensione gratiæ, vel virtutum, quia nulla quantacunque habituum gratiæ intensio ad donum perseuerantiæ sufficit, quia semper de se indifferens est, & in omni occasione, & opportunitate ita inclinat, vt voluntas illi conformari, vel subtrahi possit, nisi aliunde per actualia auxilia prægatur, & certissime inducatur. Et è conuerso non est necessaria talis intẽsio habitualis ad perseuerantiam, qa si dentur auxilia actualia congrua in quocunque statu gratiæ, etsi valde remissa sit, perseuerari põt, vt constat in paruulis, & in adultis, qui per duos, vel tres actus, & interdũ per vnam tantum contritionẽ remissam iustificãtur, & saluantur. In his vero, qui longo tẽpore perseuerãt, maior

3. Probatur 4.

ior intensio gratiæ perseuerando comparatur: Verumtamen etiam illa potest esse non nimis magna, & quantacunque illa tandem sit, non tam est causa perseuerantiæ, q̃ effectus, quamuis qa perseuerantia illa successione actuum perficitur, priores actus erunt causa maioris intensionis habitus, & illa intensio aliquid conducit ad posteriores actus, quibus paulatim perseueratur, simpliciter autem non est ad perseuerandum necessaria.

4. *Summa præcedentis doctrinæ.* Relinquitur ergo, vt propriũ donum perseuerantiæ vsque in finem in speciali auxilio gratiæ consistat. Addendum vero est, regulariter, seu ordinarie loquendo, donum hoc non esse vnum simplex, sed multiplex, seu plurium collectionem. Quia perseuerantia non consistit regulariter in vno actu, nec in vno momento perficitur, sed in temporis duratione, ac successione, in qua plures actus, vel plures effectus gratiæ ad perseuerandũ necessarij sunt; ergo sunt necessaria plura auxilia congrua ad illos actus, seu effectus: in illorum ergo collectione donum hoc consistet. *In quo consistat perseuerantiæ donum. Suppositio.* Vt autem qualis sit hæc collectio declaremus suppono ab instanti illius primæ iustificationis, in cuius gratia perseueratur, vsque ad mortẽ aliquam moram temporis intercedere, quia gratia infunditur per primum sui esse, & homo moritur per primum non esse inter quæ duo instantia aliqua mora temporis necessario interponitur. *Multiplex perseuerandi modus. Primus modus.* In illa autem mora varijs modis perseuerari potest. Primo sine vllo actu, vt patet in paruulis, qui etiam sine proprio actu iustificantur, & potest contingere in adultis, quia licet per proprium actum iustificentur, possunt postea sine nouo actu perseuerare, vel quia dispositio ad primam gratiam præcessit infusionem eius, vt sæpe contingit in his, qui per solam attritionem cum sacramento iustificantur, & tempore, quo iustificantur, sunt amentes, aut non actu attendunt: vel quia licet in ipsa iustificatione actu operentur, statim cessant, & vsque ad mortem non peccant mortaliter sine nouis actibus positiuis, vt facile accidere potest. Alius vero, & ordinarius modus perseuerandi in adultis est exercendo plures actus virtutum, quibus peccata etiam cauent post comparatam gratiam, in qua permanent, & ita vsque ad mortem procedendo.

5. *Triplex corollarium. Primum.* Hinc ergo colligimus primo, duo præcipue auxiliorum genera ad perseuerandum tribui, quędam extrinseca, alia intrinseca dici possunt. Extrinseca voco illa, quæ dantur homini, vt caueat peccatum mortale non per voluntarium actum sed per solam carentiã actus peccaminosi. *Auxilia extrinseca quanã sint.* Et huiusmodi sunt illa auxilia, per quæ facit Deus (vt ex Augustino supra dicebamus) vt homini non occurrant suasores ad malum, vt nullum occurrat obiectum ad malum excitans, & huc etiam pertinet naturalis obliuio præcepti affirmatiui, q̃ si memoriæ occurreret, forte quis per omissionem peccaret, & dum non occurrit saltem per naturalem obliuionem, vel ignorantiam inuincibilem excusatur, etiam si interim nihil boni operetur, vel etiam si aliàs venialiter peccet. Et ad hunc ordinem auxiliorum pertinet, illa specialis prouidentia Dei, qua ex certa scientia, & electione permittit, vel procurat homini mortem eo tempore, quo in gratia existens omnem futuram, vel possibilem occasionem amittendi gratiam per mortem euitat. Quia hoc totum non fit per internam hominis illuminationem, inspirationem, vel cooperationem, sed per extrinsecam prouidentiam, & protectionem, remouendo, vel applicando causas extrinsecas, prout ad talem Dei intentionem deseruire possunt. *Quæ intrinseca.* Intrinseca vero auxilia sunt, quæ intellectui, aut voluntati, alijsve potentijs internis hominis diuinitus infunduntur, vt actus bonos eliciat, & per illos vel affirmatiua præcepta impleat, vel peccata contra negatiua præcepta voluntarie, & per actus positiuos euitet, seu tentationes vincat: quorum auxiliorum necessitas ex dictis in 3. 4. & 5. libr. satis est per se clara.

6. *2. Corollarium.* Secundo colligimus, donum hoc perseuerantiæ non esse eiusdem collectionis (vt sic dicam) id est, non comprehendere eadem auxilia in omnibus, qui saluantur. Hoc euidens est, qa hoc donum non in omnibus habet eosdem effectus; auxilia autem dantur propter effectus, & illis proportionata conferuntur, ergo collectio auxiliorum non est æqualis in omni perseuerantiæ dono. In quibusdam igitur hoc donum in solis auxilijs extrinsecis cõsistit, nimirum, in paruulis, qui non sunt in ea ætate capaces taliũ auxiliorum, sed per extrinsecam prouidentiam proteguntur, & ad finem sanctæ vitæ perducuntur. Solum potest cogitari, licet ad hanc perseuerantiam non concurrant auxilia intrinseca ipsi paruulo, posse ad illam pertinere auxilia intrinseca data parentibus, vel ministris Ecclesiæ in ordine ad salutem talis paruuli. Sic enim Prosper lib. 2. de Vocat. gent. cap. 23. dicit, habere paruulos huiusmodi auxilia per parentes, vel in parentibus. Veruntamen siquis attente consideret, talia auxilia licet sint intrinseca adulto, paruulo sunt extrinseca. Præter quam quod illa potius sunt ad primam iustificationem paruulorum, quam ad perseuerantiam. Nam primam gratiam per ministerium, & diligentiam adultorum paruuli consequũtur, & ideo sanctæ cogitationes, & auxilia, quibus adulti inducuntur ad baptizandum infantem, ipsi paruulo data esse censentur, vt iustificetur: postquam autem iustificatus est, talibus auxilijs ẽt per alios non indiget; vt in gratia perseueret; quia siue alij bene, siue male operentur, semper ipse perseuerabit, si præmatura morte rapiatur. Idemque locum habet in grandioribus quoad ętatem, si vel perpetuo amentes fuerint, vel si aliquando habuerunt vsum rationis, illa post primam iustificationem vsi non sunt, siue quia non potuerunt, siue quia repente rapti sunt, prius quam attenderent. Ac denique idem est in omnibus, qui solum perseuerarunt per puram carentiam negatiuam peccati mortalis post comparatam gratiam sine positiuo actu voluntatis: nam omnes isti indiguerunt extrinseca protectione, non tamen internis auxilijs, quæ ad bene operandum dantur, cum supponamus illos sine boni operatione post primam iustificationem, perseuerasse. In illis autem, qui bene operando peccata cauent, donum perseuerantiæ auxilia intrinseca includit propter contrariam rationem. Vnde etiam hæc differentia inter hæc auxilia notari potest, quod donum perseuerantiæ cum solis auxilijs extrinsecis inueniri potest, vt in paruulis, & alijs, quos diximus. Nam licet in illis necessarius sit influxus physicus, quo gratia conseruatur, qui dici potest intrinsecus homini habenti gratiam, non tamen censetur specialis, nec distinctus ab ipsa gratia, cui debitus est, seu connaturalis. At vero è contrario non inuenitur donum perseuerantiæ cum solis extrinsecis auxilijs sine extrinseca Dei protectione, tum quia per longum tempus non vitantur omnia peccata, moraliter loquendo, nisi intrinsecis auxilijs extrinseca coniungendo, quibus nimirũ fit vt tentator, vel omnino absit, vel remissius tentet, vel breuiori tempore, vel vt pauciora obiecta, seu occasiones occurrant, aut leuiora, & similia, quæ extrinsecus, & per solam ablationem causarum, vel occasionum peccatã impediunt: tum etiam quia etiam si tempus breue sit, semper est necessaria illa peculiaris prouidentia, qua fit, vt homo tali tempore præscripto in gratia moriatur, nam ad hoc non tam voluntas hominis, quam causæ naturales, vel intrinsecæ concurrunt, quas Deus ita disponit, vel conuenire sinit, vt infallibiliter præscripto tempore, & in tali statu mors homini contingat; ergo saltem hoc genus extrinsecæ protectionis cum auxilijs extrinsecis coniungendum est in his, qui per proprios actus perseuerant. 7. *3. Corollarium, quod etiam fecundatitulii quæstioni respondet.*

Tertio colligitur ex dictis, quid addat hoc speciale perseuerantiæ donum vltra speciale auxilium sufficiens tantum, seu dans tãtum posse perseuerare, non tamen

tamen actualē perseuerantiam. Nam inprimis addit illam singularem prouidentiam, qua Deus decreuit inprimis custodire hominem in hac vita, donec gratiam obtineat, vt in ea mori possit, ac deinde præripere illum postquam illam obtinuit, antequam cadat: seu, quod perinde est, ita definire, ac prouidere, vel permittere terminū vitę eius, vt non nisi in statu gratiæ illi eueniat. Hoc n. genus prouidentiæ non habet Deus cum his, qui non perseuerant, licet eis auxilium, quo perseuerare possint, concedat. Præterea addere potest multa auxilia extrinseca, quibus aufert pericula peccandi, vel occasiones, in quibus præuidebat Deus, hominem fuisse peccaturum, si occurrerent, & ipse sua speciali gratia illas euenire non permittit. Non quidem nego sæpe concedere Deum hoc genus gratiæ etiam multis, qui vsque in finem perseueraturi non sunt, quia possunt aliquando similem gratiam orando impetrare: aliquando vero Deus suo arbitrio potest illam concedere propter alia consilia voluntatis suæ, licet electi non sint, nec finaliter perseueraturi: nihil enim hoc repugnat, & multis congruentibus rationibus fieri potest. Nihilominus certius est, hoc genus auxilij concedi perseuerantibus, præsertim quando diu, & constanter, ac sine interruptione per aliquem lapsum, vsque ad mortem perseuerant. Et præterea quando hæc gratia datur perseueraturis, maxime datur in eis occasionibus, in quibus lapsus vitam æternam impediret, vt in fine vitæ, ac mortis articulo, quia eis datur ex intentione efficaci perseuerantiæ eorum, quod in alijs non perseuerantibus locum non habet.

8. *Efficacia perseuerantiæ additur supra posse.* Denique quando perseuerantia fit per actus hominis perseuerantis, addit supra potestatem perseuerandi congruentiam, & efficaciam auxiliorum. Nam licet ei, qui perseuerare potest, non tamen est perseueraturus, multa auxilia efficacia dentur, quibus sæpe sancte operatur, & peccata euitat, non tamen dantur ei omnia auxilia efficacia, quæ illi in præscientia diuina ad perseuerandum vsque in finem necessaria essent. Alteri vero, cui Deus vult perseuerantiam donare, illa præparat efficacia auxilia, quibus præscit vsque in finem perseueraturum. Et hæc est magna gratia in quocunque auxilio efficaci collato cum sufficiente. Vnde est longe maxima in collectione omnium auxiliorum, quibus infallibiliter vsque in finem perseuerandum est, siue illa sint numero plura, vel pauciora, aut in entitate physica magna, vel minora, vt supra dixi. Quamuis ipsa dona perseuerantiæ vsque in finem inter se comparando, sine dubio excellentius donum, & maius beneficium est, quando hæc auxilia ad plures, & meliores actus, ac deniq; ad moriendum in maiori gratia efficaciora sunt. Statim vero inquirendum occurrit, quid addat hoc auxilium efficax ad perseuerandum supra auxilium tantum sufficiens ad perseuerandum. Sed hæc quæstio coincidit cum illa, quæ in libro 5. fuse discussa est. Vnde qui docent, auxilium efficax addere auxilium physice prædeterminans ex parte Dei, consequenter dicunt, donum perseuerantiæ addere simile auxiliū, vel potius cumulū talium auxiliorū, & multitudinē eorum proportionatam modo perseuerantiæ, scilicet per longius, aut breuius tempus, aut per plures, vel pauciores, aut etiam per vnum actum. Nos vero consequenter, & cum eadem proportione sentimus donum perseuerantiæ addere congruentiam vocationis, aut vocationum plurium, aut pauciorum, iuxta perseuerantiæ diuturnitatem, & perfectionem. Atque ita plane illud exponit Augustinus in quæstio. 2. ad Simplician. & libr. de Dono perseuerant. cap. 8. & 9.

CAPVT VI.

Vtrum donum perseuerantiæ sit eiusdem rationis in omnibus, vel aliquam partitionem seu diuersitatem admittat?

HAnc quæstionem attigit P. Aluar. disp. 107. & refert opinionem distinguentem duplex perseuerantiæ donum, vnum, quo aliqui iusti ita proteguntur, & præueniuntur, & indeclinabiliter perseuerent, vt fuit datum Apostolis, & alijs in gratia confirmatis: aliud vero esse donum, quo Deus solum dat homini perseuerare, si velit, quod potius est posse perseuerare, si velit, quod commune est omnibus iustis, licet in quibusdam habeat effectum, & non in alijs pro innata voluntate. Ex qua distinctione (inquit ille auctor num. 9.) sequitur, donum perseuerantiæ non esse eiusdem rationis in omnibus, quia potentia, & actus diuersæ rationis sunt: illa vero dona ita comparantur, vt vnum det tantum posse, aliud det actum. Ipse autem putat assertionem hanc, quod donum perseuerantiæ non sit eiusdem rationis in omnibus, esse nouam, & in Patribus, & Theologis non inuentam: imo eorum sensui repugnantem. Et coincidere cum sententia Catherini distinguentis duos ordines saluandorum, vnum prælectorum ante præuisa materia, alium eorum, qui propter præuisa merita admittuntur ad regnum: nam his duobus ordinibus videntur duo illa dona perseuerantiæ respondere. Prius dans indeclinabilem potestatem perseuerandi, ordini prælectorum, alterum dans solam potestatem perseuerandi, si velit, ordini posteriori eorum, qui suo bono vsu auxiliorum sine prælectione saluantur. 1. *Aluarez opinio.*

Nos vero inprimis supponimus ex dictis, interrogationem factam solum fieri de illo dono perseuerātiæ, quo saluatur, & perseuerat, qui illud recipit. Iam enim diximus, auxilium, quo solum datur posse perseuerare sine actu, licet reuera donum gratiæ sit, non tamen dici vere, ac proprie perseuerantiæ donum, quia perseuerantia actum dicit, non potestatem. Vnde fit, & tanquam certum supponimus, donum perseuerantiæ vsque ad finem non solum non dari omnibus iustis, sed nec etiam dari omnibus diu perseuerantibus, quia non omnes multo tempore in gratia constanter permanentes, in gratia perseuerant vsque ad mortem, vt notum est. Igitur singulare illud donum perseuerantiæ vsque in finem, illis omnibus, & solis iustis, qui cū effectu saluantur, donatur iuxta illud. *Qui perseuerauerit vsque in finē, hic saluus erit.* Deinde supponimus, omnes saluandos esse prædestinatos ante præscientiam absolutam meritorum in eis futurorum: imo omnes etiam fuisse ante eandem præscientiam efficaciter dilectos, & electos à Deo ad gloriam. Ex quibus duabus assertionibus primam vt certam, secundam vt probabiliorem supponimus: illas vero non amplius probamus, quia ad hunc locum nō pertinent, & quia in superioribus lib. 5. tractatæ sunt, & ex professo in lib. 5. de Prædestin. Hinc ergo concludimus, donum perseuerantiæ, sicut est proprium saluandorum, ita etiam esse proprium prædestinatorum, & prælectorum. 2. *Nonnulla supponuntur. Primum. Secundum. Conclusio.*

Tertio hinc etiam pro certo habemus cum Augustino, donum hoc perseuerantię nō solum dare posse, sed etiam velle perseuerare in his, quia volūtate perseuerant. Quia non solum dat posse, sed etiam facere, seu perseuerare, vt prius diximus: sed illud facere non nisi voluntate fit: ergo vt det facere necesse est, vt det velle, non qualecunque sed absolutum, & efficax. Explicatur amplius, nam dupliciter intelligi potest hoc velle perseuerare: vno modo vt sit vnus actus particularis habens pro obiecto ipsum perseuerare generatim, seu confuse, & absolute sumptum. Et hoc velle magis necessarium esse solet ad primam 3. *Asserimus 3.*

primam iustificationem, quam ad perseuerandum in iustitia iam obtenta. Nam ad iustificationem à peccato in adultis necessarium est propositum absolutum non peccandi de cætero; quod perinde est, ac propositum perseuerandi. Post gratiam vero obtentam, ille actus non est per se, ac simpliciter necessarius ad perseuerandum, quia si in singulis occasionibus quis velit efficaciter cauere peccatum, & occurrens præceptum seruare, & in omnibus successiue, & continue id faciat, perseuerabit, etiam si non habeat illum actum vniuersalem. Et iuxta hoc, cum velle perseuerare dicitur esse necessarium ad perseuerandum sumitur pro omni velle particulari, quo actu perseueratur partialiter (vt sic dicam) per vnumquodque velle particularis obseruationis alicuius præcepti integre per omnia simul in discursu vitæ occurentia: Ostendimus autem, donum perseuerantiæ includere omnia auxilia necessaria, vt quis cum effectu velit in omni occasione præceptum occurrens seruare: ergo donum perseuerantiæ dat velle perseuerare, quatenus ad perseuerandum necessarium est. Imo si sub perseuerantia includamus intrinsecum initium eius, quod à iustificatione sumitur, etiam in his, qui voluntate sua iustificantur, donum perseuerantiæ includit auxilium dans voluntatem nunquam peccandi ad iustificationem necessariam, quia Deus etiam in iustificatione dat ipsum velle, vt in lib. 5. ostensum est. Quod si illa voluntas, seu propositum efficax post iustificationem iterum, atque iterum fiat vt vtilissimum ad perseuerandum; vel vt in aliqua occasione necessarium, semper orietur ex auxilio dante ipsum velle, quia non potest fieri sine vocatione efficaci, vocatio autem efficax dat velle, vt in libr. 5. declaratum est. Vnde etiam concluditur generalis ratio, quia omne auxilium efficax dat velle, sed donum hoc perseuerantiæ est auxilium efficax, seu potius est congrua successio auxiliorum efficacium: ergo dat velle perseuerare modo explicato.

Conclusio præcedentis doctrinæ de perseuerantia finali.

4. Vnde concludimus donum perseuerandi vsque ad finem per proprios actus semper includere præuenientia auxilia, quibus homo indeclinabiliter ducitur, & agitur diuina gratia, vt infallibiliter perseueret. Quæ fere sub his terminis est expressa sententia Augustini libr. de Corrept. & grat. cap. 11. & 12. quam male tulerunt Semipelagiani, vt constat ex epistolis Hilarij, & Prosperi ad August. Et nihilominus Augustinus eam semper constanter docuit lib. de Prædest. Sanct. & de Dono perseuer. cap. 6. 7. & sequentibus. Et sequitur manifeste ex principijs positis, nam auxilium efficax præueniens agit, & ducit volūtatem, ita vt indeclinabiliter, seu infallibiliter se duci sinat, & consentiat, ac velit, hac enim ratione dicitur dare ipsum velle, vt lib. 5. dictum est: sed donum perseuerantiæ in huiusmodi auxilio, vel auxilijs consistit, vt iam declarauimus: ergo hoc donum includit talia auxilia, ideoque generaliter conuenit omni tali dono. Neque potest in hoc differentiam inter dona constituere, nisi qui tam prædeterminationem physicam, quam scientiam conditionatam, & diuinam prædestinationem ante præsciētiam absolutam meritorum negauerit. Nam qui ponunt prædeterminationem physicam vt necessariam ad bonū velle voluntatis, consequenter, & à fortiori dicent, per donum perseuerantiæ duci indeclinabiliter, & infallibiliter voluntatem. Sed hunc modum non probamus, tum quia iuxta illum non solum infallibiliter, & indeclinabiliter, sed etiā ineuitabiliter, & necessitate quadā absoluta perseuerabit, qui perseuerat: tum etiam quia non minori necessitate non perseuerabit, qui non perseuerat, quia in declinabiliter, & ineuitabiliter ducetur ad actus, quibus non perseueratur: tum denique quia sine tali dono nullus habebit auxilium sufficiens ad perseuerandum. Quæ tria ita possunt in hoc dono vrgeri, sicut de auxilio efficaci in genere tractata sunt.

Reijcitur quorūdam dicendi modus.

5. Qui vero scientiam Dei futurorum sub conditione admittunt, facile intelligūt, ac defendunt, omnes saluandos prædestinari, vel eligi à Deo ad gloriam ante præscientiam absolutam meritorum, & consequenter gratuita voluntate Dei omnibus, & singulis, qui de facto perseuerant, præparasse Deū donum, quo infallibiliter, & indeclinabiliter perseuerarent, ipsis etiam se libere ad perseuerandum determinantibus sine physica prædeterminatione extrinsecus proueniente. Quæ omnia ex lib. 5. facilia sunt, neque amplius illa explicare, vel probare oportet. Et ita soluendum est argumentum primum in ca. 4. relictum: solum enim probat donum perseuerantiæ non addere auxilia prædeterminantia ex se, seu physica: non tamen obstat, quo minus addat congruentiam auxiliorum, quæ necessaria est ad pie viuendum non necessitate absoluta, seu diuisa, sed composita propter ordinem ad cooperationem liberam voluntatis sub conditione præuisam, vt in lib. 5. late dictum est. At vero si qui sunt, qui & physicam prædeterminationem abnegent, & scientiam conditionatam non assequantur, necesse est, vt alium modum diuinę electionis, & prouidentiæ, ac prædestinationis circa saluandos sibi confingant, & consequenter, quod alium modum donandi perseuerantiam finalem excogitent: Sed illam sententiam tanquam falsam omittimus: qua vero censura digna sit, nec nostrum est hoc tempore definire, neque ad hunc locum pertinet, sed in materia de Prædestinatione tractandum est, vbi etiam expenduntur rationes, quæ ab aliquibus fiunt, vt Pelagianæ hæresis illam insimulent. Illa ergo sententia omissa, quoad illa omnia, quæ attigimus, donum perseuerantiæ eiusdem rationis est in omnibus prædestinatis, electis, & saluandis, scilicet, quia omnibus dat non solum posse, sed etiam velle, ac facere, seu perseuerare vsque in finem, & ita dat, vt antecedenter habeat hanc efficaciam, prout manat ex proposito efficaci voluntatis Dei saluandi homines per tale medium, scilicet conseruando illos in gratia indeclinabiliter pro tali, vel tanto tempore vsque ad mortem.

Alius dicendi modus, & probabilior.

Respondetur primo argumento cap. 4 præcedentis.

Falsa sententia.

Responsio ad primam tituli quæstionem.

Multiplex perseuerantiæ concedenda modus.

6. Nihilominus tamen sub alijs respectibus, & rationibus potest aliqua varietas in hoc dono perseuerantiæ considerari, ratione cuius vere dici possit, non omne donum perseuerantiæ esse omnino eiusdem rationis: nam ex parte effectuum quoddam donum perseuerantiæ dat voluntarie perseuerare, aliud non voluntarie, sed quasi naturaliter, seu necessario. Prior modus conceditur adultis ratione vtentibus, qui per bona opera perseuerant. Posterior conceditur paruulis, perpetuo amantibus, & alijs etiam adultis, quibus post aliquam iustificationem primam mors ita præfinita est, vt sine vllo nouo actu libero voluntatis illis eueniat. Quibus dici poterit voluntaria perseuerantia quasi obiectiue ratione propositi non amplius peccandi, quod in sua iustificatione habuerunt, non tamen actiue, vt nunc loquimur, quia non sua voluntate perseuerarunt, sed per extrinsecam prouidentiam, ipsis nihil cooperantibus, in gratia vsque ad mortem conseruati sunt. Vnde etiam distingui potest donum perseuerantiæ, nam quoddam dat posse, velle, & perseuerare, aliud vero dat tantum perseuerare, non posse, neque velle. Primum inuenitur in his, qui volentes perseuerant, vt iam declaratum est. Secundum autem inuenitur in his, qui perseuerant non volentes, quia vel propriæ voluntatis non sunt capaces, vel eis tempus, & locus ad vtendum propria voluntate non conceditur. Isti enim licet habeant potestatem quasi passiuam ad perseuerandum, illam non habent ex dono perseuerantiæ, sed ex vi solius gratiæ habitualis illam habent, quatenus gratia de se perpetua est, nisi à contrario excludatur. Illud autem posse actiuum, quod per auxilia gratiæ dari solet, istis non datur, quia vel absolute non sunt capaces, vel saltem non sunt pro tempore, & loco, in quo ad nullam piam cogitationem excitantur,

Vnde multiplex donum perseuerantiæ.

tantur, & sine illa in gratia moriuntur, vt in multis violentis motibus euenire potest. Et ideo istis etiam non datur velle perseuerare modo explicato, quia ad sic perseuerandum necessarium non est, imo nec possibile, supposito tali statu, vel dispositione subiecti. Datur autem illis perseuerare, quia veluti passiuè, vel per solam remotionem extrinsecam impedimentorum confertur.

7. *Dona perseuerantiæ diuersa sũt etiam in entitate.* Quare necesse est, vt hæc dona perseuerantiæ aliquo modo diuersarum rationum sint, etiam in suis entitatibus (vt sic dicam.) Nam donum illud, quod dat velle, intrinsecum, & reale donum est, ponens in homine perseuerante diuinas illuminationes, inspirationes, seu vocationes congruas: aliud vero donum nihil reale, aut positiuum ponit in perseuerante præter gratiam habitualem, & influxum conseruatiuũ eius, qui, vt sæpe dixi, non pertinet ad specialia auxilia in ordine gratiæ, & ideo poti⁹ supponitur ad perseuerantiæ donũ, quam illi annumeretur: nam ille influxus communis est omnibus existentibus in gratia, & donum perseuerantiæ, ad hoc datur, vt illa conseruatio gratiæ duret, & non auferatur. Et hoc etiam suadet secundum argumentum in cap. quarto, relictum. Probatur enim auxilium internæ inspirationis, & illuminationis non omnibus, qui vsque ad finem perseuerant, esse necessarium, sed aliquibus donum diuinæ protectionis sufficere, & ita posse secundum hanc considerationem hæc dona distingui. Vnde fit etiam, vt donum perseuerantiæ distingui possit secundũ diuersam supernaturalitatem. Nam quoddam esse potest in substantia mere naturale, vt est illud, quod sine vllo actu perseuerantis hominis suum consequitur effectum per solam ablationem occasionum peccandi, præueniendo etiam tempus mortis, vel vsum rationis auferendo, vel vt hæc fiant permittendo. *Donum perseuerantiæ mere naturale.* Nam ista omnia possunt à Deo fieri sine productione alicuius entis supernaturalis per solam prouidentiam specialem in ordine naturali, quæ ordinata ad finem consequendæ salutis æternæ, magnum est gratiæ beneficium. Imo etiam potest quis aliquo tempore perseuerare per actus liberos suę voluntatis sine nouo dono, vel auxilio supernaturali in substantia, sed tantum in modo. Vt si intra illud tempus, pro quo iustus perseuerat, non occurrat illi necessitas exercendi actus in substantia supernaturales, aut præcepta pro eo tempore ad illos obligantia: occurrant autem naturalia præcepta, quæ necesse sit implere ad perseuerandum in gratia: tunc *Donum perseuerantiæ supernaturale.* enim donum perseuerantiæ compleri potest per auxilia specialia ordinis naturalis, quæ sufficiant ad actus morales ordinis naturalis, quibus talia præcepta implentur. At vero quñ præcepta, quæ seruanda occurrunt, sunt de actibus in suo esse supernaturalibus, vt fidei, charitatis, &c. vel quando, licet moralia sint, cum talibus circumstantijs, & tentationibus occurrunt, vt sine fidei, vel charitatis iuuamine moraliter seruari nõ possint, tunc donum perseuerantiæ saltem ex parte supernaturale erit in suo esse, quia talia sunt auxilia, quæ ad huiusmodi actus necessaria sunt, vt lib. 3. diximus.

8. *Donum præ dictum in ratione gratuiti diuersimode se habet.* Addo præterea, si hoc donum perseuerantiæ in ratione doni gratuiti consideretur, ab eo respectu non esse eiusdem omnino rationis in omnibus. Nam quoddam donum ita est gratuitum, vt non solum præparatio eius omnino gratuita fuerit, sed etiam collatio. Huiusmodi enim est illud, quod datur infantibus, & alijs, in quibus nullum meritum talis doni præcedere potest, vt sunt infantes, & perpetuo amentes, vel certe non præcedit, vt in his adultis, qui paulo post primam iustificationem sine nouo actu libero moriuntur. Hoc autem intelligendum est respectu eius, cui tale donum confertur, nam respectu alterius non repugnat tale donum dare alicui ex impetratione, vel merito de congruo alterius, vt in lib. 12. dicemus. At vero donum, quod ad perseuerãdum per proprios actus datur, licet sit gratuitum omnino in diuina præparatione, quia hoc pertinet ad ordinationem diuinæ prædestinationis, quæ omnino gratuita est: & in collatione sit etiam gratuitum simpliciter respectu liberi arbitrij pure spectati, & sic etiam gratuitum, vt opponitur iustitiæ meriti de condigno, nõ tamen semper ita gratis datur, quin ex aliquo merito de congruo, vel impetratorio dari possit, vel totum, vel saltem quoad aliqua eius auxilia. Sic enim August. libr. de Dono perseu. c. 6. cum retulisset sententiam Semipelagianorum dicentium non esse ita perseuerantiam prædicandam, *vt non vel suppliciter emereri, vel amitti, contumaciter possit.* Respondet Augustin. primum concedendo, & secundum negando. *Hoc enim donum* (ait) *suppliciter emereri potest, sed cum datum fuerit, amitti contumaciter non potest.* Et omissa hac posteriori parte, ex his, quæ ibi dicit de impetratione huius doni, prior pars aperte confirmatur, & in libr. 12. probanda est latius. Nec satis est, hoc non repugnare huic dono, eo, quod speciale sit, & ex gratia, quia illud qualecunq; meritum eius in gratia fundatum est, nec etiam repugnat diuinæ prædestinationi, nam multa omnino gratis, & sine vllo motiuo ex parte hominis in æternitate prædestinantur, quæ in tempore non sine aliqua ratione præuia ex parte hominis conferuntur, vt ex propria materia manifestum est.

9. *Duplex in adultis perseuerantiæ donum distinguitur.* Vltimo potest optime distingui etiam in adultis per proprios actus perseuerantibus duplex donum perseuerantiæ: vnum, quo aliqui confirmantur in gratia: & aliud, quo perseuerantiam sine confirmatione in gratia nonnulli, imo pleriq; accipiunt. Probatur distinctio, quia certũ est, Apostolos à die Pentecostes, & Paulum fortasse à die conuersionis suæ, & de omnibus in vtero sanctificatis idem sentit Gab. in 2. distinct. 20 art. 2. & de Sancto Ioseph idem sentit Gerson in serm. de Natiuit. Mariæ, Alphabet. 59. liter. R. & S. & sequitur Ekius de Prædestinat. centur. 3. in princip. Estque probabile, & verisimile, etiam aliquos alios eximiæ sanctitatis viros fuisse pro aliquo tempore in gratia confirmatos. Vnde fit consequens, per illud idem donum confirmationis perseuerantiam in gratia recepisse: nam confirmatur in gratia pro tempore, pro quo confirmatus est, non peccat, qui autem non peccat, perseuerat: ergo qui recipit donum confirmationis in gratia, per illud ipsum donum à fortiori perseuerantiam recipit. A vero è contrario non omnes, qui perseuerant, recipiunt donum confirmationis in gratia: ergo donum perseuerantię, quod recipiunt, est alterius modi, vel rationis ab altero, quod confirmationis donatur. Quæ autem, & qualis, vel quanta sit hæc diuersitas, in alio capite inquiremus, quia longiori sermone indiget. Sine causa igitur negat dictus Auctor, posse in prædestinatis distingui hoc modo duplex donum Perseuerantiæ, vnum, quod solum Apostolis, & aliquibus excellentioribus sanctis, aliud, quod cæteris prædestinatis conceditur. *Impugnatur Aluar. relatus n. 1.* Falsumque est, hanc distinctionẽ in Sanctis Patribus non reperiri vel formaliter, vel æquiualenter. *Conuincitur falsitatis.* Quid enim frequentius docent Patres, & maxime Scholastici, quam dari aliquos electos, qui in hac vita, vel tota, vel magna ex parte confirmantur in gratia? Simul autem docent, illud esse singulare donum, quod non omnibus iustis, qui saluantur, conceditur, in quo satis significant esse illud donum distinctum à dono perseuerantiæ, sine quo nemo saluatur: ergo in hac doctrina euidenter illa distinctio duplicis doni perseuerantię continetur. Vnum, quod tantum est perseuerãtiæ donum (vt sic dicam,) aliud, quod non est tantum perseuerantiæ, sed etiam confirmationis beneficiorum, & hoc paucorum est, illud cæterorum prædestinatorum.

10. *Non eadem hæc, & Catherini distinctio.* Neque vero distinctio hæc similitudinem, vel affinitatem, aut vmbram habet distinctionis Catherini, Nam ille ita distinguit saluandos in duas classes, vt in vna constituat solos prælectos ante præuisa merita,

quos solos vocat prædestinatos, & in non magno numero esse sentit; in alio vero reliquam turbam saluandorum collocat, & illos dicit, non esse prælectos, & ideo nec prædestinatos vocat nec ordinatos ad gloriam per media ex parte Dei efficacia, seu infallibilia. Hæc autem doctrina, quam nos etiam valde reprobamus, cum hac vltima distinctione à nobis proposita nullo modo connexa est. Quia non solum confirmationis donum, sed etiam solius perseuerantiæ finalis solis prædestinatis, & proprijssime electis conferri censemus. Et præterea optime potest illud donum dari vt efficax medium, & infallibile ex parte Dei, vt suam electionem efficacem exequatur, etiamsi non attingat illam perfectionem, quam donum confirmationis in gratia singulariter habet: ergo ex distinctione talium donorum nullo modo sequitur altera distinctio in modo electionis, vel prædestinationis diuinæ.

Illatio Aluar. soluitur.

Denique quod vlterius infert dictus Auctor, sequi, donum perseuerantiæ non esse eiusdem rationis in omnibus, si intelligatur consequens. non esse eiusdem rationis quoad hoc, vt vnum det tantum *posse*, aliud etiam *velle*, negatur sequela, quia non solum confirmatio in gratia, sed etiam aliud donum, quod illum gradum non attingit, dat posse, & velle, vt ostensum est. Illatio ergo in hoc sensu facta non procedit contra conclusionem, quæ solum fuerat de distinctione doni confirmatorum, & doni, quod sine confirmatione perseuerantiam præbet. Si autem sequela procedat contra hunc modum distinctionis, optima erit illatio, negamus tamen esse contra communem Sanctorum consensum, in hoc sensu dicere, donum perseuerantię non esse eiusdem rationis in omnibus electis, iam enim ostensum est, quomodo in communi Patrum doctrina hoc sit fundamentum.

Confirmationis donū diuersum est in Sanctis.

B. Virgo fuit præseruata etiam à venialib.

Imo addere possumus, etiam in ipso dono confirmationis varietatem inueniri. Nam excellentius donum perseuerantiæ, & confirmationis datum est Beatissimæ Virgini, quam cæteris confirmatis, nam illa in omni bono confirmata est, ita vt etiam à venialibus fuerit præseruata; alij vero solum à mortalibus: quę differentia sine magno excessu perfectionis in dono confirmationis, & protectionis Virgini collato esse non potuit. De quo iterum in ca. 8. sermo occurret.

CAPVT VII.

Vtrum perseuerantiæ donum ex libero arbitrio recipientis pendeat?

1. *Aluarez opinio.*

HAnc quæstionem fuse tractat P. Aluar. disp. 105. vbi valde exagitat eos, qui dicunt, efficaciam doni perseuerantiæ ex libera hominis cooperatione dependere, quia sine illa rationem doni perseuerantiæ non haberet. Itaque opinio eius est, donum perseuerantiæ in sua efficacia nullo modo depēdere à cooperatione liberi arbitrij, etiam vt à conditione, vel sub quacunque alia ratione. Mouetur sequentibus testimonijs, & rationibus.

Primum fundamentum.

Primo, quia donum perseuerantiæ non potest esse, nisi à Deo, vt docet Concilium Tridentinum sess. 6. cap. 13. ergo non pendet à libero arbitrio. Probatur consequentia, quia alias posset aliunde haberi, quam à Deo solo.

2. fundam.

Secundo, quia aliud est perseuerare, aliud donum perseuerantiæ, comparantur enim sicut actus secundus, & principium eius, nam perseuerare fit per actus hominis, qui prodeunt à dono perseuerantiæ: ergo licet persuerare pendeat à libero arbitrio, nihilominus ipsum perseuerantiæ donum, quod à solo Deo infunditur, præueniendo ipsum liberum arbitrium, non potest ab illo pendere. Probatur consequentia, quia causa non pendet ab effectu, nec prius à posteriori: sed donum hoc est causa perseuerandi, & præuenit liberum arbitrium, vt perseueret, nam ad auxilia præuenientia pertinet, ergo.

2. 3. fundam.

Tertio, donum perseuerantiæ tale est, vt contumaci hominis voluntate amitti non possit, ergo neque ipsum, neque efficacia eius pendet à libero arbitrio. Antecedens est Augustini de Dono perseueran. cap. 1. & 6. ac multis sequentibus, & lib. de Corrept. & grat. capite 12. idem dixerat. Contra quam sententiam insurrexerunt Massilienses dicentes: *Quidquid donatur prædestinatis posse ab eis propria voluntate vel amitti, vel retineri*, vt refert Hilar. in epist. ad Augustinum, & nihilominus ab Augustino refelluntur. Idemque sentiebat Vitalis, quem idem Augustinus reprehendit epist. 107. ad ipsum. Et probari facile potest ex distinctione inter hoc donum, & illud, quod non dat perseuerare, sed tantum posse. Sequela vero probatur, quia si hoc donum in sua efficacia à libertate hominis penderet, posset non habere effectum, si homo vellet. Vnde addit Hilarius in dicta epistola contra Massilienses: *Falsum dixissent si putarent verum, eam quosdam perseuerantiam percepisse, vt nisi perseuerantes esse non possent.*

3. 4. fundam.

Quarto quia donum perseuerantiæ tale est, *vt det homini habere in fide* (viua) *liberrimam fortissimam, & inuictissimam voluntatem*, ergo efficacia eius non pendet à libera voluntate. Antecedens est August. lib. de Corrept. & grat. vbi illud probat ex verbis Christi Luc. 22. *Ego rogaui pro te, Petre, vt non deficiat fides tua*, sic ea inducens: *An audebis decere, etiam rogante Christo, ne deficeret fides Petri, defecturam fuisse: si Petrus eam deficere voluisset, id est, si eam vsque in finem perseuerare noluisset? Quasi aliud Petrus vllo modo vellet, quam pro illo Christus rogasset, vt vellet?* In quibus verbis sentit Augustinus, tale esse perseuerandi donum, vt non possit voluntas aliud velle, quam quod ipsum donum facit velle. Et eandem doctrinam repetit August. in c. 12 vbi specialiter notanda sunt illa verba: *Christo sic eos ponente* (scilicet Apostolos) *vt eant, & fructum afferant, & fructus eorum maneat, quis audeat dicere forsitan non manebunt.* Et infra: *Ipse dat perseuerantiam, qui statuere potens est eos, qui stant, vt perseuerantissime stent, vel restituere, qui ceciderunt.* Consequentia vero prabatur eodem modo, quo probata est in argumento præcedenti, quia quod pendet à libero arbitrio, potest ab illo impediri.

4. 5. fundam.

Quinto quia alias, si hoc donum à nostra voluntate penderet, gratia eius non regeret, ac duceret voluntatem, sed potius esset pedisequa liberæ voluntatis, & ita gratia huius magni doni subijceretur voluntati, & obedientiæ humanæ, & non subijceret sibi humanam voluntatem, quod videtur in Concilio Arausicano damnatum, & ab Augustino frequentissime.

6. fundam.

Sexto quia si hoc donum perseuerantiæ proprium prædestinatorum à libero arbitrio penderet, non daret illis perseuerare, sed tantum posse, ita vt ipsum perseuerare pendeat à libero arbitrio, quod si non perseuerant, ex culpa illorum procedat. Consequens est falsum, quia alias non esset excellentius perseuerantiæ donum, quod nunc datur prædestinatis, quam illud, quod Adamo in statu innocentiæ datum est, contra August. dicto cap. 11. de Corrept. & grat.

5. *Exponitur quæstio præsens.*

Hæc quæstio eandem difficultatem attingit, quæ supra de auxilio efficaci tractata est, tamen quia in hoc dono peculiariter vrgetur ab auctoribus physicę prædeterminationis, necessarium visum est, doctrinam superius datam ad hoc donum dilucide, & breuiter applicare, & ob eandem causam præcedētia argumenta, vt distincta proposui, quāuis omnia vnum sint, q ita fere proponuntur à dicto Theologo, & ne videamur aliquam difficultatem subterfugere. Ante omnia vero ea, in quibus conuenimus, separanda sunt, vt punctum controuersiæ attingamus.

Suppositum præsumptum.

Et in primis suppono, hic non esse quæstionem de illa perseuerantia, quę sine actibus hominis perseuerātis obtinetur, nec de dono, per quod præstatur. Nam illud sine dubio non pendet à libero arbitrio, neque in suo esse, qualecunque illud sit, quia non fit effectiue ab homine, sed à solo Deo, seu ab eius protectione extrinseca, vt

vt declaraui: neque quoad illius donationem, vel collationem, quia non datur propter aliquam dispositionem liberam recipientis: nec deniq; quoad ipsum perseuerare actualiter, quia hoc non fit in his personis per actus positiuos, ne dum liberos, sed fit per solam carentiam, seu negationem nouæ culpæ, quæ in eis libera non est, vt declaraui. Quæstio ergo est de dono, quo perseuerat iustus adultus per proprios actus.

6. De quo supponimus secundo vt certum bonum hoc non tollere libertatem in illis actibus, per quos perseueratur. Ita docet dictus Auctor in sua conclus. 3. & optime probatur ex illo Ecclesiast. 11. *Qui potuit transgredi, & non est transgressus.* Nam sine dubio hoc maxime de perseuerantia dictum est: ergo donum perseuerantiæ nō aufert ab illo peccandi libertatem. Ideoque merito dixit Prosper libr. 2. de Vocat. gent. cap. 27. in principio, quod Deus *ad obediēdum sibi ipsum velle sic donat, vt etiam à perseueraturis illam potestatem, quæ potest nolle, non auferat.* Denique eadem est ratio de hoc dono, & de quocunq; speciali auxilio efficaci præueniente, quia hoc donum non est, nisi cumulus talium auxiliorum vt explicatum est.

Supponendum secundo.

7. Tertio, tria, vel quatuor sunt in hoc dono distinguenda. Vnum est substantia, seu entitas illius prout in nobis physice fit: secundum est collatio illius quatenus aliquo morali modo potest à nobis pendere. Tertium est efficacia illius, quam subdistinguere possumus & in hoc tertio loco efficaciā in actu primo intelligere, quæ non est, nisi virtus actiua ipsius doni: & quarto loco ponere efficaciam in actu secundo, quæ est actualis influxus in actum, quo homo perseuerat. Vnde possumus etiam addere ipsum effectum talis doni, qui est actu perseuerare, & proprie dicitur perseuerantia ipsa actualis. Igitur de primo istorum nulla est controuersia. Nam certum est, tale donum non pendere physice à nostra voluntate, vt liberum arbitrium est. Hoc enim conuincit ratio illa, q hoc donum pertinet ad præuenientia auxilia, quæ Deus facit in nobis sine nobis libere cooperantibus. Dixit autē, *vt liberum arbitrium est*, quia sicut auxilium efficax præueniens, & internum non fit in nobis, nisi physice efficientibus, quamuis non libere, ita hoc donum, cum non sit, nisi quædam collectio, seu ordinata successio talium auxiliorum, licet non pendeat à voluntate vt libere operante pendet nihilominus ab illa, & ab intellectu vt physice influentibus, vtique respectiue, & cum distributione accommoda, nam hoc donum actus intellectus, & motus voluntatis includit, & ita illi ab intellectu, isti à voluntate physice pendent, quia vitales actus sunt, licet non libere, sed modo naturali in eis, & ab eis fiant.

Tandem supponenda est quadruplex huius doni distinctio.

Assertio 1. hac in dubitatione.

8. Deinde de tertio, id est, de efficacia in actu primo talis doni, conuenimus non habere illam à libero arbitrio, nec quoad hoc ab illo pendere. Quod probant aliqua ex argumentis factis, vt respondendo dicam, & ex præcedenti puncto est manifestum. Quia hæc efficacia, seu actiuitas, vt cum minori æquiuocatione loquamur, non est aliquid distinctum à substantia talis doni, & quamuis à nobis possit illa actiuitas considerari, vt proprietas talis entitatis, erit distinctio rationis, non rei: & ideo non aliunde habet tale donum actiuitatem suam, quam vnde habet substātiam, & entitatem suam: sicut ergo in entitate non pendet à libero arbitrio, ita nec in ipsa actiuitate in actu primo. Habet ergo illam effectiue à Deo principaliter efficiente, & à potentijs nostris eo modo, quo ab illis fit: formaliter vero ex se, & natura sua talem habet actiuitatem, quæ etiam secundum rationem cōsiderari potest à tali entitate intrinsece resultans. Speciali vero modo dicitur hoc donum quoad hæc duo à solo Deo pendere, quia & ipse solus est principalis causa eius, vtiturque nostris potentiis tanquam instrumentis ad illud infundendum, sicut de auxilijs gratiæ generatim dictum est: & pro arbitrio solo ipsius Dei infunditur sine consensu libero recipientis, nimirum quoad ipsam infusionem talis doni, nam quoad vsum eius id non procedit, vt iam dicemus.

Assertio 2.

Præterea in quarto puncto de efficacia huius doni in actu secundo, id est, de actione eius, & influxus in actus liberos voluntatis, propter quos efficiendos datur, certum est, donum hoc ad hanc efficientiam suam postulare liberam cooperationem liberi arbitrij, & sine illa suum influxū præstare non posse. Hoc etiā ingenuè concedit dictus Auctor in sua conclus. 2. est enim euidens, quia hoc auxilium non potest in nobis sine nobis huiusmodi actus efficere: quia ipsi actus, vt vitales sunt, essentialem dependentiam habent à nostris potentijs, vt vero liberi sunt, ab ipso libero arbitrio, & potestate eius ad non cousentiendū quasi formaliter in esse libero constituuntur. Vnde recte dictum est in lib. de Ecclesiast. dogmat. c. 21. *Vt non labamur in adepto salutis munere. solicitudinis est nostræ, & diuini pariter adiutorij.* Idem docet Prosper. lib. 2. de Vocat. gent. c. 26. Cum ergo hoc donum non possit sine libera cooperatione voluntatis hos actus efficere, consequenter nec potest influxum suum sine libero arbitrio præbere, quia eius influxus non est, nisi eius actio, & actio illa est vna, seu indiuisibilis doni, seu auxilij, & liberi arbitrij, & ideo sicut liberum arbitrium non potest influere in actum sine tali dono, ita nec tale donum sine libero arbitrio, vtiq; quoad necessariam concomitantiam, seu mutuam cooperationem vtriusque principij, quicquid sit, an in modo influendi emineat, seu perfectius influat donum, seu principium supernaturale gratiæ, quod nemo negat, neq; in controuersiam nunc venit, quia cum hac inæqualitate potest esse simultas, & mutua connexio necessaria inter vtrumq; principium. 9.

Assertio 3.

Non obstante vero hac necessaria connexione, addit dictus Auctor in eadem assertione, donum hoc non pendere à libero arbitrio in sua efficacia in actu secundo, idemq; dixerat de auxilio efficaci in disp. 96. conclus. 2. ad quem locum probationē remittit. Vbi solum in prædeterminatione physica talium auxiliorum totum fundamentum huius partis constituit. Vnde argumentatur, quia efficacia gratiæ est prior cooperatione liberi arbitrij, quia etiam, vt adiuuās, & cooperans est præueniens, & cooperatio liberi arbitrij est posterior, quia est effectus eius. Hoc vero fundamentum inprimis supponit falsa principia, qa auxilium efficax non prædeterminat physice voluntatem in actu primo, seu prius natura, quam ipsa operetur, nec etiam prius natura efficit actum secundum, quam ipsa voluntas, id enim repugnantiam inuoluit, cum actus ipse vitalis sit, & liber, in quocunq; signo naturę consideretur. Vnde nō minus repugnat, vt idem auxilium, quatenus cooperans est, prius natura operetur, quam potentia, quæ illi cooperatur, quę omnia in lib. 5. lata probata sunt. Quapropter loquēdo in particulari de dono perseuerantię, sicut voluntas illo dono affecta nihil operari pōt sine influxu, & actione illius doni, ita etiā è contrario donū ipsum non pōt efficere actū, seu actionem volūtatis sine volūtate, neq; in instanti tēporis, neq; in ordine naturę. 10.

Repugnantia Aluar.

Quo principio verissimo supposito, solum relinquitur quæstio de nomine an propter illam necessariam connexionem in tali operatione, possit donum illud dici dependere à voluntate in tali efficientia, quæ vocatur in actu secundo. Et quidem si verbum, dependendi, habitudinem effectus ad causam significet, vt philosophicus rigor interdum exigit, sic clarum est, non dependere tale donum gratiæ à voluntate, quia non est effectus eius, vtiq; in genere causæ efficientis, vt loquimur. Alio vero modo, dependendi verbum etiam in communi, & proprio sermone accipi solet latius, ita vt significet necessitatem alicuius conditionis, vel alterius concausæ ad agendum. Sic enim

Quæstio de nomine.

In quo sensu donum perseuerantiæ pendeat à libero hominis arbitrio.

dicitur ignis dependere à conuenienti applicatione in agendo, & sol in illuminatione orbis dici potest dependere à motu suo, & visus pendere in videndo ab specie, & lumine. Hoc ergo modo inter eos, qui terminos intelligunt, & syncere veritatem amplectuntur, rectè, & sine vllo inconuenienti dici potest, donū perseuerantiæ in actuali efficientia sua à libero arbitrio pendere tanq̄ à concausa, sine cuius cooperatione nihil efficere potest, sed tātum afficere, & excitare potentiam, non effectiue, sed formaliter, sub quo respectu habet rationem præuenientis gratiæ, non adiuuantis proprie, seu cooperantis, vt in lib. 5. generaliter dictum est. *Occurritur tacitæ obiectioni.* Neque etiam oportet fingere, ꝙ liberum arbitrium prius natura operetur, quam donum perseuerantiæ, vt tacite supponit Aluar. in dicta disp. 90. n. 8. & 9. nam satis est, quod omnino simul influat liberum arbitrium cum dono, seu auxilio perseuerātiæ: quia in concausis, vt dicto modo inuicem pendeant, satis est simultas insaperabilis in agendo, ita vt vna sine alia efficere non posit.

11. *Obiectio.* Sed obijciunt, quia etiam in hoc genere dependētiæ inter concausas non dicitur vna causa pendere ab alia, nisi quando vna est superior, & subordinata alteri: at vero quæ superior est, & cui altera subordinatur, non dicitur etiam illo modo pendere ab inferiori sibi sub ordinata, quia ipsum nomē dependētiæ indicat superioritatem. Vnde non dicitur Deus pendere à causis secundis etiam in his, quæ cum illo concausant. At vero liberum arbitrium est inferius dono perseuerantiæ, & illi subordinatur, ergo ipsum arbitrium pendet à dono in tali efficientia: non è conuerso. *Solutio 1.* Respondetur primo, negando assumptum, qa nō solum in inferiori respectu superioris, sed etiam in æqualibus causis, & in superiori respectu inferioris habet locū, & est vsitata illa locutio: nam si duo portantes lapidem ad id sufficiūt, & neuter per se potest, optime quilibet illorum dicitur ab altero in portando pendere, quia neuter sine altero posset illud facere, & simul possunt. *Illustratur exemplis.* Et non solum species pendet à visu in efficientia visionis, sed etiam visus à specie, quāuis non visus speciei, sed species visui subordinetur. Et in materia propinquiori voluntas informata habitu charitatis, minus principalis causa est actus ab vtraque eliciti, quam ipsa charitas, & nihilominus non solum dicitur voluntas pendere à charitate in illa actione, sed etiam charitas à voluntate. Imo hoc secundum in rigore generalius est, quia charitas nullo modo potest efficere actum suum sine voluntate, voluntas autem posset illum elicere sine habitu per auxilium actuale.

12. *Altera solutio.* Vnde etiam dici potest, quod licet in entitate, & virtute sua charitas excedat voluntatem in efficientia talis actus, nihilominus in eadem efficientia quatenus libera, & quatenus vitalis, habitus sobordinatur voluntati, & ideo etiam dicitur voluntas vti tali habitu ad operandum. Vnde propter hanc etiam specialem rationem potest dici habitus ille pendere à libero arbitrio in efficientia sua: ergo pari ratione potest idem dici de dono perseuerantiæ vel propter absolutam necessitatem talis concausæ, vel quia actus ille, vt vitalis est, & liber, speciali modo pendet à voluntate, & qa in illa actuali efficientia voluntas bene vtitur auxilio diuino, sicut bene vtitur suo habitu, quamuis sub alia ratione illud auxilium sit simpliciter prius, & ducat, ac regat volūtatem. *Exemplum optimum.* Et hoc exemplum de habitu charitatis soluit obiectiones omnes, quæ circa hoc fieri solent. Nam ex eo, ꝙ habitus charitatis pendeat dicto modo in sua efficientia à voluntate, non sequitur mendicare actualem efficientiam à libero arbitrio, nec sequitur, ꝙ voluntas det illi efficaciam, sed solum sequitur, nec posse habitum exercere suam efficientiam sine coefficientia voluntatis, nec posse habitum libere efficere, nisi dicto modo à voluntate libera in agendo pendeat, quæ verissime sunt, & quantum assequi possum necessaria. *Illius applicatio.* Idem ergo de dono perseuerantiæ dicendum est, nam quātumuis sit efficax, non potest vitaliter, & libere suam exercere efficientiam, nisi eodem modo à libero arbitrio pendeat in agendo. Est n. eadem ratio. Nam licet auxilia, per quę datur perseuerantiæ donum in se sint actus vitales, & sub illa ratione secundi, nihilominus in ordine ad consensum liberum comparantur vt actus primi, & ita dici potest voluntas illis vti libere, & sub ea ratione donum illud in agēdo à libero arbitrio pendere. Ad exemplum aūt de Deo iam in superiorib. *Obiectio soluta.* responsum est, Deum absolute non posse dici pendere à causis secundis, qa quod cum illis agit, posset sine illis efficere, tamen si consideretur præcise vt causa prima efficiens cum secundis, sic etiam dici potest pendere in illo genere efficientiæ à causis secundis, per ꝙ verbum dependendi solum significatur, dum nō applicat suam potentiam ad agendum, plus quam applicet ad influendum cum causa secunda, non posse talem actionē, vel effectū sine causa secunda ꝓducere.

13. *Assertio 4.* Ex quibus manifestum est, quid de quinto puncto, id est, de ipso effectu producto ab auxilio doni perseuerantiæ dicendum sit, nimirum, pendere à libero arbitrio. Nam siue in illo effectu consideretur terminus illius efficientiæ, siue actio, per quam ille terminus fit, vtrumque dependet à libero arbitrio, licet vtrumque sit etiam ab ipso perseuerantię dono. Probatur, quia effectus ille in termino suo non est, nisi actus ipse vitalis, prout est qualitas quædam, quæ effectiue pendet à volūtate libere influente in ipsam. Actio etiam, per quam illa qualitas fit, eadem indiuisibilis est à potentia, & dono gratię: ergo illa met actio quæ est à dono perseuerantiæ, est à libero arbitrio: ergo per se ipsam à liberio arbitrio pendet, & per eam pendet qualitas, quæ est terminus eius. Iam enim in lib. 3. ostensum est, non posse ibi ex natura rei distingui duas actiones, vnam à libero arbitrio, aliam ab auxilio, vel dono gratiæ, sed ad summum mētis præcisione, & consideratione, secundum quam verum est, actionem illam vt dicit habitudinem ad auxilium, distingui ratione à se ipsa, vt dicit habitudinem ad arbitrium, sed cum hæc sit tantum mentis consideratio, non tollit, quin illa indiuisibilis actio ab vtroque principio pendeat, & à singulis tota, licet non totaliter, seu solitariè. Præterquam quod etiamsi præscindantur secundum rationem, habent inter se mutuam dependentiam non causalitatis propriæ, sed necessariæ connexionis, quæ ab intellectu eas sic distinguente ratione, per modum mutuæ concomitantiæ necessario concipienda est.

14. *Resoluitur punctum difficultatis huius cap.* Solum superest nonnulla controuersia de secundo puncto, seu de dependentia doni perseuerantiæ à nostro arbitrio quoad ipsius collationem, seu receptionem. Est enim quæstio, an aliquis bonus vsus liberi arbitrij sit conditio necessaria, vel ratio, ob quam Deus nobis infundit perseuerantiæ donum. Et vt Semipelagianos vitemus, ac relinquam⁹, supponimus, non esse quæst. de bono vsu, quem liberum arbitrium suis solis naturalibus viribus habeat. Satis n. in lib. 3. ostensum est, liberū arbitrium solis viribus nihil posse efficere, quod sit ratio, vel conditio recipiendi aliquod vel minimum beneficium gratiæ, nedum magnum perseuerantiæ donum. Est ergo quæstio de bono vsu ex auxilio gratiæ. *Opinio negans.* Et in hoc sensu præcipue negatur donum perseuerantiæ pendere à libero arbitrio, id est, ab aliquo bono vsu eius. *Præcipuum fundamentum.* Et præter argumenta facta fundamentum præcipuum est, quia si donū perseuerantiæ finalis penderet quoquo modo à bono vsu liberi arbitrij eodem modo penderet prędestinatio, nam hæc duo iuxta doctrinam Augustini, & D. Thomæ pari passu currunt: absurdum autem est dicere, dari aliquam rationem, vel conditionem necessariam ex parte nostra, à qua nostra prædestinatio pendeat: ergo.

15. *Veritas explicatur.* Nihilominus cōtrarium verum censemus in legitimo sensu explicatū. Potest namq; intelligi quæstio de bono

de bono vsu liberi arbitrij, qui ab illo fit cum ipsismet auxilijs, in quibus perseuerantiæ donũ consistit, vel de bono vsu per alia auxilia distincta ab ipso dono perseuerantiæ, ipsumque præcedentia, nam subsequentia esse non possunt. Quia si donum perseuerantiæ sit consummatum, post illud non dantur auxilia ad statum viæ pertinentia, cum in termino viæ, & nõ antea tale donum perseuerantiæ compleatur. Si vero donum perseuerantiæ non sit consummatum, necesse est, vt sit saltem inchoatum, & consequenter talia auxilia non erunt subsequẽtia, sed cõcomitantia ipsum donum, vel potius erunt quasi partes ipsius doni, & ita bonus vsus illorum ad bonũ vsum ipsiusmet doni perseuerantiæ pertinebit, quamuis in ipsomet dono possit vnum auxilium, & bonus vsus eius cõsiderari, vt præcedens aliud auxilium, & eius bonum vsum. Hæc vero comparatio in illis duobus mẽbris, de vsu præcedente donum, vel ab ipso præcedente comprehenditur, vt dicemus, & ideo ad illa tantum duo membra respondere necesse est.

16. *Assertio 1. bimembris.* Dico ergo primo. Nullus bonus vsus liberi arbitrij consequens totum perseuerantiæ donum potest esse conditio necessaria, seu ratio obtinendi ipsum integrum donum, aliquis vero bonus vsus procedens ab aliquo auxilio pertinens ad perseuerantiæ donum, potest esse aliqualis ratio consummationis eiusdem doni. Ac subinde totum donum perseuerantiæ non pendet ab aliquo bono vsu liberi arbitrij antecedente, consummatio autem, seu progressus, ac perfectio talis doni iam inchoati potest à præcedenti vsu liberi arbitrij pẽdere. *Probatur 1. pars.* Prior pars suaderi potest aliquo modo motiuis contrariæ sententiæ, & præsertim illo de prædestinatione. Propria vero ratio illius est, quia primum auxilium gratiæ in aliquo ordine non potest cadere sub aliquod meritum liberi arbitrij, etiamsi sit imperfectum, & per modum cõgruentis rationis, vel necessariæ conditionis, vt contra Semipelagianos est: ergo neq; in præsenti primum auxilium efficax, quod ad perseuerandum, vel potius ad inchoandam perseuerantiam datur, non potest habere fundamẽtum in præuio bono vsu libero operantis, siue dicatur meritum, siue impetratio, vel dispositio, aut necessaria conditio. Probatur consequentia ex paritate rationis seruata proportione, quæ in hunc modum declaratur. Quia vel ille bonus vsus procedit ab auxilio gratiæ, vel non: si non procedit, certum est, non posse esse rationem sequentis auxilij gratiæ, vt supposui ex doctrina catholica contra Semipelagianos: si procedit ab auxilio, vel ab illomet auxilio, quod perseuerantiã inchoat, vel ab alio priori, nõ ab alio priori, qa supponitur illud esse primũ, nec ab eodẽ, qa effectus auxilij nõ potest esse ratio, ob quam detur idem auxilium, tum quia est posterior, tum etiã quia aliàs idem auxilium esset ratio, & causa sui ipsius. Ergo nõ potest dari ex parte hominis ratio, ob quam illi datur primum auxilium ad perseuerãdum: ergo nec potest dari ratio totius doni perseuerantiæ, nam in toto illo dono primum auxilium includitur.

17. *Euasio quædam.* Dicetur forte, ad primum auxilium, quod ad perseuerandum datur antecedere auxilium ad iustificationem obtinendam, & per bonum vsum eius posse hominem mereri primum auxilium ad perseuerandum. *Impugnatur.* Sed contra hoc est, quia dispositio ad primam iustificationem solum est ratio, vel causa ipsius iustificationis, non perseuerãtiæ, quæ posterior est, & interdum datur, & interdũ non datur: totus aũt bonus vsus liberi arbitrij ab illo auxilio ꝓcedẽs pertinet ad dispositionem necessariam, vel conuenientẽ ad obtinendã primã gratiã: ergo non ptõ esse ratio obtinendi aliud speciale auxilium efficax ad perseuerandum in illa. Denique talis vsus liber præcedit vel tempore, vel natura ipsam iustificationem: ergo nondum potest esse ratio recipiendi perseuerantiam: omnis autem a bono [illegible] subsequens iustificationem de [illegible]tiam, & ita prouenit ab auxilio [illegible]

efficaci dato ad perseuerandum vel pro aliquo tempore, vel simpliciter, si vsque ad finem progrediatur, ac proinde non potest totum perseuerantiæ donum in præuio vsu liberi arbitrij aliquo modo fundari, aut ab illo pendere.

Altera pars assertionis probatur contraria ratione, quia donum integrum perseuerantiæ multa præuenientia, & efficacia auxilia includit, quę non simul, sed succesiue opportunis temporibus dantur: ergo optime intelligitur, & fieri potest, vt ea lege dentur, quod homo bene vtatur primo auxilio, vt recipiat secundum, & secundo vt recipiat tertium, & sic de cæteris. 18. *Probatur 2. pars.* Probatur consequentia, quia ille prior vsus iam procedit à gratia tam auxiliante, quam sanctificante: ergo de se potest esse dispositio, vel ratio proportionata subsequentis auxilij, & alioqui est hoc consentaneum diuinæ prouidentiæ, & iustitiæ: ergo nihil vetat ita fieri, quamuis non sit de hoc certa, & infallibilis lex statuta, quia pòtest Deus & non dare secundum auxilium efficax bene operanti per prius auxilium, & dare illud multo maius, & abundantius, quam priori bono vsui correspondeat, diuidit enim singulis, prout vult. Et confirmatur ex Augustino supra dicente, posse iustum hoc donum simpliciter emereri, quod non potest de toto, seu integro dono intelligi, vt in priori parte probaui: ergo oportet intelligi de progressu, vel consummatione talis doni: at meritum est ratio obtinendi donum, quod propter illud datur, & potest esse conditio necessaria ex ordinatione diuina. *Confirmatio ex Aug.* Idem argumentum sumitur ex eo, quod potest iustus donum perseuerantiæ impetrare, aliàs frustra illud peteret, cum tamen certum sit, petendum esse à Deo. Simile est, quod Caietan. 1. 2. quæst. 114. artic. 9. dicit, pendere hoc perseuerantiæ donum à dispositione recipientis, vt latius in libr. 12. dicemus. Quoad hoc ergo potest optime donum perseuerantiæ à libero arbitrio pendere.

19. *Satisfit argumento opinionis negatiuæ num 14.* Neque contra hoc obstat argumentum à prædestinatione sumptum (de alijs enim infra dicam) primo quidẽ, quia sufficere posset proportio quoad totum perseuerantiæ donum, quia totius prædestinationis, vel primi effectus eius non datur ratio ex parte nostra; subsequentium autem effectuum aliqua ratio fundata in priori effectu dari potest: sic ergo totius doni perseuerantiæ, vel primi auxilij eius non datur ratio ex parte liberi arbitrij, subsequentium autem auxiliorum dari potest. Addo præterea, aliud esse loqui de prædestinatione aliud de collatione gratiæ, vel auxiliorum eius, aut doni perseuerantiæ, vel etiam gloriæ. Nam hæc duo distinguuntur ab Augustino tanquam præparatio, & effectio. Fatemur ergo præparationem doni perseuerantiæ per propositum, & electionem diuinæ voluntatis non habuisse rationem ex parte hominis, seu liberi arbitrij, & gratis etiam hoc admittimus non solum de integro dono, vt plura auxilia efficacia, & præuenientia complectitur, sed etiam de singulis auxilijs huiusmodi, quatenus ab æterno fuerunt præparata. Nihilominus tamen non sequitur idem esse dicendum de collatione talis doni quoad singulas partes eius, quia ipsamet prędestinatio hæc auxilia ita ordinauit, vt in tempore vnum daretur propter bonum vsum alterius, quod ex ipsamet prædestinatione in executione procedit. Sicut electio ad gloriam fit sine meritis, ipsa vero gloria confertur ex meritis, idemque dici potest de quacunque gratia, & de quocunque auxilio gratiæ præter quam de primo, quia ad illud non potest antecedere meritum. Sic ergo in præsenti, licet prædestinatio hominis ad perseuerandum non habeat causam ex parte hominis, nec pendeat ex aliquo vsu liberi arbitrij, qui sit ratio prædestinationis: nihilominus collatio ipsius doni potest fieri propter aliquem bonum vsum præcedentem, non quidẽ quoad primum auxilium eiusdem doni, sed quoad cætera, vt explicaui.

20. *Assertio vltima.* Dico secundo. Bonus vsus liberi arbitrij futurus ex dono perseuerantiæ, & respectiuè ex vnoquoque auxilio efficaci in tali dono incluso non potest esse ratio per modum meriti dispositionis, aut impetrationis recipiendi tale auxilium, nihilominus tamen ille bonus vsus sub conditione præuisus est necessaria conditio, vt tale donum habeat rationem efficacis auxilij, & vt gratuito possit Deus illud eligere, tanquam medium aptum ad saluandum infallibiliter prædestinatum, quem gratis etiam elegit. Atq; hoc tantum modo dici potest, donum perseuerantiæ pẽdere à libero arbitrio, eiusq; vsu sub conditione præuiso, vt à cõditione ad hoc necessaria, vt per illud detur non tantum posse perseuerare, sed ẽt velle, & actu perseuerare. In prima parte huius assertionis nulla est dissensio, illamq; satis probauimus in lib. 3. & 5. Et in summa ratio est, quia donum perseuerantiæ quo ad hanc partem, de qua tractamus, primario constat ex auxilijs præuenientibus efficacibus. Vnumquodq; autem auxilium huiusmodi, ẽt vt præueniens, est efficax, vt in eod. libr. 5. probatum est, vnde est principium, & causa vsus boni, qui ex illo sequitur, & consequenter ẽt antecedit ordine naturę talem vsum: ergo non potest ille vsus esse aliqua ex dictis modis ratio dandi, vel recipiendi tale auxilium. Probatur cõsequentia, quia principium meriti nõ cadit sub idem meritum, q ab illo procedit, eademq; ratio est de impetratione, vt per se patet. Et sine dubio idem est de dispositione, quia effectus principij efficientis nõ potest esse dispositio ad illud, licet interdũ aliqui Thomistæ hoc principium negent, de quo satis in libr. 8. dictum est. Ac deniq; talis vsus subsequens auxilium, non posse esse conditio prærequisita ad illud recipiendum, quia est clara repugnãtia in ipsis terminis. Et hic discursus à fortiori probat, vsus posterioris auxilij, v. g. secundi non posse aliquo ex dictis modis esse rationem dandi, vel recipiendi præcedens, seu primum auxilium, quia est multo posterius, & ab illo, saltem remote, & radicaliter proceditur.

Suadetur 1. pars.

21. *Suadetur secunda.* In secunda vero parte est dissensio, sed illa oritur ex alia principali circa efficaciã auxilij efficacis respectu liberi arbitrij, an sit per physicam prædeterminationem arbitrij prius natura, quam actu efficiat, an per moralem inductionem infallibilem ex conditionata præscientia. Supposito ergo hoc posteriori modo, quem sequimur, probatur assertionis pars, quia auxilia præuenientia, quæ ad hoc donum necessaria sunt, efficacia esse oportet, quia dare debent infallibiliter velle, & facere, vt capite præcedenti probatum est. Sed non possunt esse alia, nisi in præscientia Dei certum sit, & voluntatem liberam in tali, vel tali opportunitate, & tali modo excitatam non restituram, licet possit resistere: ergo hic bonus vsus sub conditione est aliquid necessario supponendum in præscientia Dei, vt possit tale donum, vt efficax in æternitate præparari, & in tempore dari. In hoc ergo vero sensu, & non in alio recte dicitur, donum actualis perseuerantiæ à libero arbitrio aliquo modo pendere, seu ab eius vsu futuro, & dicto modo præuiso, vt à conditione necessaria. Possuntq; ad huius partis confirmationem addi rationes factæ de auxilio efficaci, quia si donum perseueratiæ est necessarium ad salutẽ, & alias saltem isto modo nõ dicit habitudinẽ ad vsum liberi arbitrij, nec erit in potestate hominis non habentis saluari, quia nullo modo habet in potestate sua tale donum: nec erit aliquod auxilium dans posse perseuerare, si non dat actu perseuerare, quia præter quodcunq; auxilium dans posse, necessarium est aliud præueniẽs ad perseuerandum, quod non est in hominis potestate. Nec deniq; intelligitur: quomodo tale donum relinquat integrum liberum vsum voluntatis, si non datur cum aliqua habitudine ad illum, nec satis etiam percipitur, quomodo relinquat veram potestatem resistendi eidem dono, & male operandi, si donum ipsum physice determinat voluntatem. Sed hæc latius tractata sunt in generali de auxilio efficaci, & in particulari de hoc dono eandem rationem habent, & eisdem modis expendenda sunt. Quomodo autem hoc non obstet, quominus, hoc donum det non tantum posse perseuerare, sed etiam velle, & infallibiliter perseuerare, ex dictis in lib. 5. satis notum est, & in solutionibus argumentorum necessario attingetur.

22. *Diluitur primũ fundamentum opinionis Aluar.* Ad primum ergo argumentum sumptum ex Concilio Tridentino dicente, hoc donum dari à solo Deo, quamuis Concilium non addat illam particulam, *solo*, illam in bono sensu admittimus: supposita enim optima distinctione, quam ille auctor docuit de perseuerantia prout dicit actum perseuerandi, vel prout dicit principium perseuerandi, illam præsenti argumento applicamus. Cum ergo obijcitur sequi, vt donum perseuerantiæ non sit à solo Deo, si sermo sit de perseuerantia ipsa concedimus sequelam, quia actus, quibus perseueratur, sunt à libero arbitrio cooperante diuino auxilio. Si vero sit sermo de dono pro auxilio præueniente, quod est principium perseuerandi, negamus sequelam, ita vt particula *solo*, nõ excludat physicam, & necessariam efficientiam, quam voluntas creata habet in illos internos motus illuminationum, & inspirationum efficacium, in quibus tale donum consistit, nam illa est necessaria ad actus vitales, vt sæpe est dictum, & ille auctor non negat, sed ita vt particula, *solo*, excludat cooperationem liberam voluntatis. Sic ergo negatur sequela, quia licet Deus præbeat hoc donum cum habitudine ad futurum vsum liberi arbitrij præuisum sub conditione, nihilominus solus ipse facit in nobis ipsum donum, mouendo potentias, vt recipiant, & necessario coefficiant auxilia illa, in quib. tale donum consistit. Nam vsus ille liber, qui futurus supponitur, non pertinet ad productionem ipsius doni præuenientis, sed potius ad effectum eius, & ideo solum sequitur, quod effectus doni sit futurus cum cooperatione liberi arbitrij, non vero quod effectio ipsius doni sit à libero arbitrio. Infusio ergo ipsius doni est à solo Deo, sed cum habitudine ad liberum effectum, & consequẽter cum eadem habitudine ad liberum vsum futurum. Quod certe nõ obscure significat Concil. cum loquẽs de hoc dono in c. 13. docuit vt de illo *nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur, tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare, & reponere omnes debeant: Deus enim nisi ipsi illius gratiæ defuerint sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle, & perficere.* In quibus verbis docet Concilium, esse in hominis potestate, & libertate habere auxilium, quo actu perseueret, quod revera subsistere non potest, nisi donum ipsum præueniens, & efficax ad liberum vsum voluntatis prædictam habitudinem includat.

23. *Solutio secundi.* Ad secundum respondetur, optime concludere, donum perseuerantiæ in sensu declarato (id est, pro principio perseuerandi, sic enim illa voce absolute sumpta vtimur, & vtemur) non esse efficienter à libero arbitrio, neque ab illo in suo fieri, seu in sua infusione pendere: inde autem non sequitur, quod non infundatur cum habitudine ad futurum liberum vsum, quia illa habitudo non est ad illum vsum tanquam ad causam, sed tanquam ad effectum infallibiliter futurum iuxta diuinam præscientiam, & volũtatem illi accommodatam. Vnde ad probationem, quod causa non pendet ab effectu, respondetur, in illo modo loquendi nõ esse sermonem de propria dependẽtia, quę est causalitas, vel ex causalitate, sed lato modo prout significat quamcunq; conditionem necessariam, vt aliquid fiat, & hoc modo licet effectus existens realiter non possit esse conditio necessaria, vt causa fiat, nihilominus effectus, vt præuisus, vt futurus potest esse talis conditio, vt tale auxilium tanq̃ efficax liberi effectus donetur ex intentione efficaci, vt infallibiliter habeat effectum. Quæ necessitas prouenit tum ex parte obiecti, & effectus, vt possit infalli-

infallibilitas cum libertate coniungi, tum ex parte agentis à proposito, vt possit ex intentione efficaci finis mediũ illud vt efficax eligere. Et ita hoc nihil derogat gratiæ, vel efficaciæ talis doni, & libertatem arbitrii commendat, optimeque cum gratia conciliat.

24. *Solutio tertij.* Ad tertium argumentum neganda est consequentia, si absolute sit sermo de dono perseuerantiæ, & ideo contumaciter amitti non potest, quia non est integre donatum, donec per mortem consumetur, & tunc clarum est amitti non posse. Et in hoc sensu expresse loquitur August. dicto lib. de Dono perseuer. c. 6. & alibi sæpe. Si autem vt in eodem c. 6. tangit Augustinus dicatur hoc donum posse in hac vita contumaciter amitti, quia per hominem fieri potest, vt nõ integre accipiatur, prout reuera loquebantur Semipelagiani, & in contrario sensu dicatur, non posse hominem etiam hoc modo donum perseuerantiæ contumaciter amittere, quando Deus illi donat efficacẽ gratiam, vt talem tentationem non habeat, nec tentationi succumbat, & ita perseuerantiam amittat, vt in eodem c. 6. Augustinus replicat. *Augustini mens indicatur.* Dicendũ profecto est, illam impotentiam amittendi perseuerantiam, esse compositam, non diuisam, quia liberum arbitriũ re vera potest tali dono vt præuenienti resistere, & effectum eius impedire, non tamen faciet, & quia Deꝰ præuidit, arbitrium non resisturum, & impossibile est, scientiam Dei falli, ideo supposito auxilio efficaci cum tali præscientia dato, impossibile est liberũ arbitrium componere contumaciam suam cũ tali auxilio sub tali respectu, & intentione dato. Ita ergo loquitur Augustinus de efficacia huius doni in dicto c. 11. & 12. de Corrept. & grat. & in aliis præsertim in q. 2. ad Simplician. & de Spir. & liter. c. 33. & 34. vt in l. 5. late ostensum est. Vnde in hoc sensu distinguitur, tam antecedens, quam illatio, nam antecedens, scilicet, hoc donum tale esse, vt amitti non possit, est verum in sensu composito, & in eodem sensu negatur sequela, cuius probatio procedit de potentia diuisa, non de composita. Idem vero antecedens intellectum etiam in sensu diuiso falsum est, vt recte in probatione illationis ostenditur.

25. *Instantia. Aluar.* Dices: eadem distinctione vti in eodem puncto auctores contrariæ sententiæ vt distincte P. Aluar. in eadem disput. conclus. 3. docet, dum ait, donum perseuerantiæ non tollere ab homine potentiam non perseuerandi, sed efficere, quod cum possit non perseuerare, infallibiliter perseueret. Et ideo hæc duo esse compossibilia, Petrus habet donum perseuerantiæ, & potest non perseuerare, si velit, hæc vero duo esse incompossibilia: Petrus habet donum perseuerantiæ, & non perseuerat. Quæ verba æquiualentia sunt illis vulgaribus de sensu composito, & diuiso, quibus etiam in solution. ad 3. dictus auctor vtitur. *Diluitur.* Respondeo, verba quidem esse eadem, sensum autem longe diuersum. Nam dicti auctores in illa suppositione, cum qua fit sensus compositus, nullo modo includũt liberum vsum arbitrii, sed quandam causam omnino antecedentem, & physice determinantem ad vnum ipsam voluntatem, non admittendo in illa vim resistendi illi dono absolute, & secundum se spectato. Nos autem persuasum habemus, hoc genus impotentiæ compositæ repugnare libertati, & ideo in suppositione necessaria ad legitimum sensum compositum includimus futurum vsum liberi arbitrii, saltem vt à Deo sub conditione præuisum, & ideo simpliciter, & absolute fatemur, liberum arbitrium posse resistere tali dono secundum se spectato, etiam postquã antecedenter datum est, nihilominus infallibiliter non esse resisturum, neque posse non perseuerantiam componi cum tali dono vt dato sub tali præscientia, & intentione, seu proposito Dei. Vnde etiam in alio sensu diuiso est longe diuersus, nam si donum de se prædeterminans voluntatem illi inest, potentia, quæ in illa manet ad perseuerandum, non est proxima secundum præsentem statum, & positis prærequisitis ad agendum, sed est remota tantum, vtique si auferatur illud auxilium, & detur aliud aliter prædeterminans, quæ non est potentia sufficiens ad vsum liberum, & ex parte potius est passiua, quam actiua. Nos autem dicimus, posito auxilio, esse in voluntate integram potentiam resistendi, non obstante præsenti auxilio, & sine alia prædeterminatione, quamuis certum sit voluntatem non esse in tali opportunitate vsuram illa potestate contumaciter resistendi, quia iam supponitur præuisum, quid sit actura.

Ad quartum, dato antecedente, negatur consequentia, quia vt hoc donum det voluntati stabilitatem fortissimam, satis est, quod moueat illam, quando, & quomodo nouit Deus illi congruere, quia eo ipso, quod tale donum datur ex tali præscientia, infallibile est, non esse talem voluntatem superandam, licet posset. Et ideo simul dixit Augustinus in verbis ibi citatis dari homini *liberrimam, & inuictissimam* voluntatem, quomodo enim esset liberrima, si esset prædeterminata ad vnum: Est tamen liberrima, quia etiam recepto auxilio, & illo posito, posset illi resistere, & contrarium velle, & nihilominus est inuictissima, quia sic mota infallibile est in præscientia non esse vincendam. Vnde in sua Præfatione sic interrogat Augustinus. *An audebis dicere, etiam rogante Christo, vt non deficeret fides Petri, defecturam fuisse?* Et infra: *Quasi aliud Petrus vllo modo vellet, quam pro illo Christus rogaret, vt vellet?* Vbi non dicit: An audebis dicere deficere potuisse, sed defecturam fuisse, nec dicit, quasi aliud Petrus velle potuisset, sed aliud vellet: nimirum ostendens non deesse veram, & realem potestatem deficiendi, vel volendi aliud, sed efficaciam consistere in infallibilitate effectus, quæ deesse non potest, vbi promissio, & consequenter præscientia Dei, & secundum illam congrua motio antecedit. Et similiter in alio loco interrogat. *Quis audeat dicere, forsitan non manebunt?* Quia dictio *forsitan* infallibilitati futuri effectus opponitur, & ita efficacitatem auxilii destruit. Deniq; hoc modo verissimum est, Deum esse potentem perseuerantissime statuere eum, qui stat, sicut potens est lapsum erigere efficaciter, vtrunque enim facit per vocationes congruas, vt aliis locis Augustinus explicauit. Et ista æquiparatio ostendit, secundũ Augustinum eundem esse modum efficaciæ in dono perseuerantiæ, qui est in auxilio efficaci ad pœnitentiam agendam. 26. *Solutio quarti.*

Ad quintum negatur sequela, nam auxilium efficax licet detur cum habitudine ad futurum vsum liberum præuisum, non datur ob meritum eius, nec propter illum vt propter dispositionem, sed mere gratuito datur, & vt sic datum etiam est antecedens, & regens, ac ducens voluntatem, imo isto modo perfectissime ducit, quia congrue illam regit, & iuxta infinitam sapientiam regentis, vt ille, qui regitur, & recte, & indeclinabiliter ducatur ad perseuerandum, & nihilominus etiam ipse se libere, & cum vera indifferentia moueat, & moueri se sinat. 27. *Solutio quinti.* Ad sextum negatur etiam sequela, quia dare velle, & perseuerare nihil aliud est, quam ita dare posse, vt infallibiliter velit, & perseueret, & hoc modo datur hoc donum prædestinatis, & nihilominus absolute verissimum est, quod perseuerare pendet à libero arbitrio prædestinati, vt iam probauimus. Et similiter illa conditionalis verissima est, *Si prædestinatus non perseueraret, ex culpa illius esset.* Quia non posset aliunde prouenire. Tamen conditionalis nihil ponit in esse, & ideo non obstante illa hypothetica veritate, sicut prædestinatus infallibiliter perseuerabit, ita infallibiliter non committet culpam perseuerantiæ contrariam. Et licet vtrumque facturus sit libere, & cum vera potestate contrarium faciendi, nihilominus infallibiliter id faciet propter regimen diuinum ex certa scientia, & congruitate datum. *Solutio sexti.*

CAPVT VIII.

Vtrum donum perſeuerantiæ hominem in gratia confirmet, aut quomodo à dono confirmationis in gratia diſtinguatur?

1. *Senſus quæſtionis.* SVPPONO ſermonem eſſe de dono perſeuerantiæ, quod datur adultis, vt ſua voluntate bene operando, ac voluntarie peccata mortalia vitando, perſeuerent. Nam donum illud perſeuerantiæ, quod datur infantibus licet illos infallibiliter, imo, & ineuitabiliter in gratia conſeruet vſq; ad mortem, non poteſt dici propria confirmatio in gratia, quia illi nõ sũt capaces peccati, cõfirmatio autẽ in gratia proprie dicit habitudinem ad ſubiectum potens ex vi ſui ſtatus, ac libertatis amittere gratiam peccando, quod ita illum in bono confirmat, vt omnino nunquam cadat. Et idem dicendum eſt de quacunque perſeuerantia, ſeu carentia peccati, quæ habetur ſine libera actione hominis, quia ita extrinſecus præuenitur, vt illi nulla cogitatio peccandi, nec obiectum ad illam excitans occurrat: tota enim illa perſeuerantia ſiue diuturna, ſiue breuis, quatenus talis eſt, non datur homini humano modo, vt ſic dicam, ſeu in ordine ad liberum modum operandi, & ideo non videtur proprie ad confirmationem in gratia pertinere. Vel certe, ne contentio ſit de nomine, ſi illa etiam confirmatio in gratia vocetur, quoad hanc partem non video, in quo perſeuerantia à confirmatione diſtinguatur. Nos vero nunc de propria perſeuerantia adultorum ratione vtentium loquimur.

2. *Perennitas perſeuerantiæ doni, & confirmationis in gratia.* Deinde ſuppono, ſermonem eſſe de dono perſeuerantiæ prout à quodam momento vitæ inchoatur, à quo vſque ad mortem gratia non amittitur. Nam perſeuerantiæ donum dicit quandam continuationem in ſtatu gratiæ ſine interruptione per mortale peccatum, quæ non oportet, vt duret pro toto vitæ tempore, ſed pro aliqua vltima eius parte. Nam licet prædeſtinati omnes gratiam conſeruent vſque ad mortem, non tamen omnes pro toto tempore vitæ, ſed multi cadunt, & reſurgunt, tandem vero perueniunt ad vltimam (vt ſic dicam) iuſtificationem à peccato, poſtquam ſemper in gratia durant, & ex tunc cenſetur donum perſeuerantiæ accipere. In quo eadem ratio eſt de confirmatione in gratia, nam interdum per totam vitam, interdum vero poſt aliquod vitæ tempus inchoatur, & ita cum proportione hæc dona comparanda ſunt. De quibus etiam *Vnio hypoſtatica, & viſio beata reddunt hominem impeccabilem ab intrinſeco.* ſuppono, neutrum dari in hac vita per intrinſecum donum, quod reddat hominem ab intrinſeco impeccabilem. Nam hoc donum non eſt, niſi vnio hypoſtatica, vel viſio Dei clara, vt ex tractat. de Incarnat. & Beatitud. ſuppono. Quod vero in puro homine non vidente Deum non poſsit eſſe talis impeccabilitas ab intrinſeco, certum eſt apud omnes, & docet D. Thomas. 4. contr. gent. cap. 70. Et ratio eſt, quia dona habitualia per ſe non ſufficiunt, nam habitibus vtimur, cum volumus, & ideo ſi volumus, contra illos vtimur. Actualia autem dona non faciunt animam ſemper, & immutabiliter adhærere Deo, & habere ſemper præſentem regulam recte operandi, & tendendi, ſeu adhærendi vero vltimo fini, niſi viſio beata, quæ diuinum amorem neceſſario coniunctum habet, & ideo extra illum ſtatum non poteſt homo fieri impeccabilis ab intrinſeco. Vnde fit, commune eſſe tam confirmationi in gratia, quam dono perſeuerantiæ dare impeccabilitatem illam quam præbent, non per ſola dona intrinſeca, ſed diuinam præterea poteſtatem, & ſpecialem prouidentiam in vtroque dono neceſſariam eſſe.

Hinc ergo naſcitur difficultas propoſita, an illa dona inter ſe diſtinguantur? Ratio dubitandi, quæ partem negantem ſuadet, eſt, quia idem omnino eſt effectus vtriuſque doni, nempe infallibiliter non peccare mortaliter pro tali tempore vſq; ad mortem, ergo ex effectu non poſſumus colligere diſtinctionem inter illa duo dona, quæ ſunt principia talis effectus, ergo nulla eſt ratio illa diſtinguendi. Antecedens, & prima conſequentia per ſe nota videntur. Secunda conſequentia probatur, quia vtrunque ex illis donis eſt ſufficiens, & efficax ratio illius impeccabilitatis, quæ neceſſaria eſt, vel ad confirmationem in gratia, vel perſeuerantiam, ergo ſuperfluum eſt fingere aliquid amplius in vno, quam in alio. Et confirmatur, nam qui eſt confirmatus in gratia, ſine dubio perſeuerat in illa, hoc enim quis neget? habet ergo perſeuerantiæ donum, quia hoc donum commune eſt omnibus morientibus in gratia, vt oſtendimus. Rurſus omnis, qui perſeuerat, ex definita Dei voluntate ita conſeruat gratiam pro tempore vſque ad mortem, vt indeclinabiliter bonum eligat, & peccatum caueat, ergo ex tunc manet confirmatus in gratia, ſunt ergo idem. Vnde nec ex fine, vel effectu, nec ex modo, quo talia dona dantur à Deo, poſſunt illa dona diſtingui, nam vtrumque prouenit ex efficaci decreto Dei dandi gloriam, & perſeuerantiam, ſeu confirmationem propter illam, ergo non differunt. *Vtrum donum perſeuerantiæ, & confirmationis in gratia inter ſe differãt? Proponitur pars negatiua, & probatur. Confirmatio.*

In contrarium vero eſt modus loquendi omnium Theologorum, nullus enim dixit, omnes prædeſtinatos adultos, & longo tempore viuentes pro aliquo tempore in gratia confirmari, ſed hoc ſpecialiter tribuunt quibuſdam excellentioribus Sanctis, & ſingulariter priuilegiatis, quanuis donum perſeuerantiæ prædeſtinatis omnibus attribuant. Fauet etiam modus loquendi D. Thomæ. 1. p. q. 100. art. 2. ad 1. quod ſi aliqui illorum conſeruarentur ſemper in gratia. *Non eſſet per hoc, quod eſſent in iuſtitia confirmati, ſed propter diuinam prouidentiam, per quam à peccato conſeruarentur immunes.* Vbi aperte diſtinguere videtur inter conſeruationem in gratia, & ſpecialem prouidentiam Dei conſeruantem hominem ſine peccato, quæ non eſt aliud, quam collatio doni perſeuerantiæ. Tertio poteſt ratione ſuaderi, quia donum perſeuerantiæ eſt neceſſarium ad ſalutem æternam conſequendam, confirmatio autem in gratia non eſt ita neceſſaria, vnde donum perſeuerantiæ quibus datur, ſecundum legem ordinariam datur, quanuis non omnibus iuſtis detur. Confirmatio autem in gratia ex ſingulari priuilegio datur, ergo aliquo modo inter ſe differunt. 4. *Proponitur pars affirmatiua, & ſuadetur primo. Secundo. Tertio.*

Propter priores coniecturas moderni omnes ſupponunt, aliquod eſſe diſcrimen inter confirmationem, & perſeuerantiam in gratia, ita vt tanquam includens, & incluſum comparentur, nam confirmatio in gratia ſine dubio perſeuerantiam includit, vt efficaciter probatum eſt. Quod vero aliquid vltra illam addat, variis modis explicatum eſt. Prima ſententia affirmat, confirmationem non ſolum dare auxilium efficax ad non peccandum, ſed etiam auferre poteſtatem peccandi, & facere, vt homo in gratia confirmatus ex neceſsitate non peccet, non tantum neceſsitate compoſita, modo ſupra explicato, ſed diuiſa, & abſoluta, ita vt libertatem ad peccandum tollat. Iſtam ſententiam ſatis clare docuerunt Ocham. in 1. d. 41. & ibi Gabr. artic. 3. dub. 1. & ſolet tribui Catherino in Opuſcul. de Prædeſtinat. Nam de illis prælectis, quos eximie prædeſtinatos vocat, dicit, eos ex neceſsitate perſeuerare in gratia, neque habere libertatem, vt peccare poſsint, vel in peccato durare vſque ad mortem. Veruntamen Catherinus non tam videtur in hoc diſtinguere confirmationem in gratia à dono perſeuerantiæ, quod prælectis, & proprie prædeſtinatis datur, ſed potius exiſtimat, proprium donũ perſeuerãtiæ inducere hanc neceſsitatẽ, & ideo ſolũ dari illis eximie prædeſtinatis. Nam de aliis, quos ſaluandos, & nõ prædeſtinatos, ſeu prælectos vocat, ſentit, non indigere illo dono perſeuerantiæ, quod ante- 5. *Quid hac in re ſentiant Recentiores.* 1. *Opinio.*

antecedenter sit efficax, sed tantum concomitanter, cooperante libero arbitrio, sine vlla præelectione, vel præordinatione diuina, vel alio speciali gratiæ beneficio, sed solum quia generali auxilio gratiæ sua libertate bene vtuntur.

Refellitur proposita opinio.

6. Hæc vero sententia quoad hanc posteriorem partem in superioribus satis reiecta est, quatenus ad donum perseuerantiæ spectat, nam quatenus attingit punctum de prædestinatione, & electione diuina, in propria materia refutata est. Quo ad alteram vero partem, quod donum proprium perseuerantiæ, eo ipso, quod procedit ex efficaci Dei electione, inferat absolutam necessitatem repugnantem libertati, nititur fragili, & falso fundamento, scilicet, quod absoluta electio Dei, vel præmotio efficax ab illa procedens, tollat libertatem, & absolutam necessitatem inducat, haberet enim id locum, si electio illa efficax mandaretur executioni per motionem præuiam antecedentem simpliciter in ordine causalitatis, & de se, & vi sua efficaciter, ac physice prædeterminante voluntatem. At vero supposita scientia conditionata ex parte obiecti, nullam vim, vel apparentiam habet illatio, quia licet in se sit absoluta, virtute includit medium accommodatum libertati, per quod efficaciter, & infallibiliter, saluaque libertate, executioni mandetur, nempe vocationem congruam cum tali respectu datam, vel etiam multiplicatam, prout ad perseuerandum cum effectu fuerit necessarium. Ex hoc ergo capite non est necessarium ponere in electis donum necessitans dicto modo ad perseuerandum, vt præcedenti capite sufficienter tactum est.

Valentia discrimen agnoscit inter prædicta dona.

7. Magis ergo illam differentiam videtur constituere Valentia in tom. 2. disp. 8. q. 3. punct. 4. § 2. sub tit. *De gratia efficaci*, post conclus. 4. versic. *Tertio alia*, vbi explicando propriam vocationem simpliciter ex suo ordine efficacem, quæ infallibiliter habet effectum, duplicem tacite distinguit, vnam, quæ ita mouet, *vt absolute non possit non habere eff ctum, vt accidit*, (inquit) *confirmatis in gratia*. Aliam quæ ideo infallibiliter habet effectum, quia Deus certo scit futurum, vt homines conuertantur libere. *si talibus inuitamentis, & tali modo ad conuersionem incitentur*. Sentit ergo priorem vocationem inducere necessitatem absolutam, posteriorem vero habere infallibilitatem, salua libertate. Et confirmationem in gratia constituit in primo ordine, commune autem donum perseuerantiæ vsque ad finem infallibiliter, in secundo. Eandem sententiam expresse docuerat tomo 1. disp. 1. quæst. 23. in prima illius parte punct. 4. §. 7. versic. vlt. vbi de his confirmatis ait, non solum esse præelectos, vt saluentur, sed etiam, vt necessario saluentur, & ideo non posse peccare mortaliter, & necessario perseuerare in gratia, *ac eatenus non libere, sed necessario saluari*. Euidentius hanc differentiam constituit Ledesm. libro de Auxil. quæst. vnic. princip. artic 5. ad confirmationem sexti argumenti, ait enim confirmationem addere donum intrinsecum, videlicet ipsam gratiam cum quadam perfectione participata ad similitudinem gratiæ consummatæ in patria. *Quæ perfectio* (inquit) *nihil aliud est, quam tollere à voluntate potentiam peccandi mortaliter, tollendo vertibilitatem arbitrij ad peccatum mortale*. Et citat Diuum Thomam in 3. vbi specialiter de Virgine loquitur, vt infra referemus, ipse autem ad omnes confirmatos id extendit.

Consentit apertius Ledesma.

Huius sententiæ fundamentum

Hi vero auctores nullum sententiæ suæ fundamentum afferunt, sed ex ipso nomine, & ratione confirmationis id vt manifestum supponunt, quia necessarium putarunt, aliquid maius, & (vt ita dicam) infallibilius confirmatis oportere tribuere, quam cæteris, nihil autem aliud esse videtur nisi auxilium gratiæ præueniens, quod ad conseruandam gratiam illis tribuitur, & in communibus prædestinatis non habet infallibilitatem, nisi supposita conditionata scientia, in confirmatis autem habet ex se, ac proinde absoluta necessitate. Possuntque ad hoc suadendum induci testimonia Augustini, & Diui Thomæ, ac rationes, quibus aliqui putant, aliquos saluari per auxilium physice prædeterminans, licet necessarium non sit, & sine illo plerique cum auxiliis congruis saluentur: nam licet illi qui ita distinguunt, conentur in vtrisque saluare libertatem, re tamen vera non possunt, vt in libro quinto capite 24. late dixi, vbi etiam distinctionem illam auxiliorum fusius impugnaui.

Hæc ergo differentia inter confirmationis, & perseuerantiæ donum nobis nullo modo probatur. 8.
Potest autem duos sensus habere, quos oportet distinguere, quia non in eodem gradu, nec eodem modo censemus esse improbandos. Prior ergo sensus est, si illa necessitas confirmatorum in gratia non solum intelligatur quoad negationem, seu carentiam peccati mortalis, sed etiam quoad singulos actus positiuos, quibus in omnibus occasionibus peccata euitant, ita vt in illis actibus libertatem non habeant, vel quoad specificationem, vel etiam quoad exercitium. Alter sensus est, vt isti confirmati ad peccandum libertatem non habeant, sed necessario non peccent, salua nihilominus libertate, saltem quoad exercitium, vel etiam quoad specificationem intra latitudinem bonorum actuum. Quod enim hic modus possibilis sit, in Christo Domino certissime conspicimus, ille enim peccare non potuit absolute, & simpliciter, & ideo concedendum est, necessario non peccasse, neque habuisse libertatem ad peccandum, & nihilominus liber fuit in omnibus suis actibus, etiam in illis, quibus affirmatiua præcepta impleuit, si quæ habuit. Quomodo autem hæc duo conciliata in ipso fuerint, in tom. 1. 3. partis q. 19. pro nostra tenuitate explicuimus. Possunt ergo illi duo modi ad puros homines applicari.

Discrimen inter perseuerantiam, & confirmationem in gratia duplicem sensum habere potest.

In priori ergo sensu aliqui putant, illam sententiam esse impossibilem, etiam de potentia absoluta. 9.
Sed licet verum sit, hoc fieri non posse per solos habitus, vel perfectionem intrinsecam eorum, vt iam tetigimus, & iterum dicemus, nihilominus absolute, & per omnem Dei motionem, non est id simpliciter impossibile, vt ostendimus in Prolegom. 1. c. 4. & 5. & lib. 5. cap. 24. Esto vero id sit possibile, nempe confirmationem in gratia ita necessitate hominis voluntatem ad non peccandum, vel potius ad omnem actũ voluntatis, quo vitatur peccatum, existimo tamen non solum de omnibus confirmatis, verum nec de aliquo, etiam de Beatissima Virgine posse id cum probabilitate affirmari. Probatur primo quia id est valde nouum, & neque in Scriptura, neque in Patribus habet fundamentum, omnia enim, quæ de confirmatis docent, multo melius, & congruentius, salua illorum libertate intelliguntur, vt videbimus.

Assertio prima.

Probatur primo.

Secundo quia Christus Dominus exemplar fuit omnium confirmatorum in sanctitate, quia ille ab intrinseco, & connaturaliter, & cũ summa perfectione fuit ab omni peccato immunis, alii ex accidenti dono, & priuilegio habuerunt quandam illius perfectionis participationem, sed Christus Dominus non ita fuit impeccabilis, quin libere singulos bonos actus viatoris exercuerit, & per eos præcepta impleuerit, ergo multo minus de cæteris confirmatis id potest affirmari. Nam vel hoc pertinet ad perfectionẽ, & sic magis Christo conueniret vel perfectionem nõ auget, sed potius minuit, & sic non est cæteris confirmatis tribuendum quia confirmatio in gratia ad perfectionis augmentum, non ad diminutionem illis data est. Tertio quia alias nõ meruissent huiusmodi confirmari per actus, quibus præcepta seruabant, quia sine libertate actus nullum est in eo meritũ, vt l. 12. ostendemus. Imo neque hi sancti obligarẽtur præceptis, quia præcepta etiam solum de actibus liberis dantur. Denique ista tanta necessitas ad nullũ effectũ seu finem huius priuilegii confirmationis in gratia necessaria est, & valde aliena est non solum à connatura-

10. *Probatur secundo.*

Probatus tertio.

Probatur quarto.

naturali modo tentendi in finem rationalis creaturæ, etiam per gratiam sanctificatæ, sed etiam à conditione æternæ beatitudinis, quæ vt corona iustitiæ promittitur, nam vbi non sunt opera libera, nec corona iustitiæ esse potest, ergo nullo modo potest attribui his sanctis tanta necessitas. Et cōfirmatur, nam Paulus vnus fuit ex præcipuis confirmatis in gratia & tamen ille dicebat, sibi esse repositam coronam iustitiæ.

Confirmatur.

11. In altero vero sensu non est quidem improbabile dicere, necessitatem absolutam nō peccandi mortaliter concessam esse his sanctis per confirmationem in gratia, nihilominus tamen indifferenter id de omnibus dicere, neque fundamentum habet, neq; verū esse videtur, de aliquo autem, vt de Beata Virgine id sentire nullum habet inconueniens, licet incertū sit. Prima pars probatur, quia non obstante illa necessitate saluatur vera libertas in omnibus actibus bonis, vt declaraui, & consequenter saluatur obligatio preceptorum, & in eorum obseruatione meritum, & alioqui potestas peccandi non pertinet ad perfectionē simpliciter libertatis, vel sanctitatis, sed potius ex maxima perfectione prouenire potest, non posse peccare, vt in Deo ipso, & Christo Domino est manifestum, ergo nullum est inconueniens admittere dedisse Deum quandam huiusmodi perfectionis participationem hominibus in gratia confirmatis. Et cōfirmatur; nam talis necessitas conferri potest sine auxilio positiuo antecedenter prædeterminante voluntatem per solam negationem concursus necessarii, vel immediate ad actum ipsum voluntatis, vel antecedenter negando concursum ad cogitationem, & iudicium, quo peccari possit, vel magis remote, remouendo obiecta, & occasiones, quæ talem cogitationem excitare possint. Nam sine his non datur potestas proxima peccandi. Potest autem Deus hæc omnia facillime præuenire independenter à nostra libertate, & simul potest ob augmentum perfectionis congruam cogitationem bene operandi ita immittere, vt contrariam cogitationem impediat. Neque aliquid horum est violentum, aut omnino alienum à prouidentia gratuita: nam si Deus per illam rapit adolescentem iustum, ne mutetur mens eius, quid mirum, quod præueniat, & rapiat intellectum, ita vt prauas cogitationes necessario impediat. Vnde non est hoc alienum à perfectione gratiæ, tum quia quo mens fuerit amplius elongata à potestate peccandi, eo est melius disposita: tum etiam quia hoc non fit sine positiuis cogitationibus bonis, aliisque internis auxiliis. Denique totum hoc non aduersatur aliis principiis sanæ doctrinæ, ergo talis dicendi modus, neque graue inconueniens, neque improbabilitatem habet.

Assertio. 2. B. Virgini concessa fuit necessitas absoluta non peccandi lethaliter. Suadetur prima pars assertionis. Confirmatio eiusdem.

12. Nihilominus suadetur secunda pars assertionis, quia hoc videtur esse contra generales regulas Scripturæ, vt est illa, qua de vnoquoque iusto, qui saluatur dicitur Ecclesiastic. 31. *Qui potuit transgredi, & non est transgressus facere mala, & non fecit.* Item illa Apocalyps. tertio. *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.* & illa. 2 ad Corinth. 5. *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, vt referat vnusquisque propria corporis prout gessit, siue bonum, siue malum.* vtique tanquam habens ad vtrumque libertatem. Ex his ergo, & similibus regulis argumentamur, quia non licet nobis ab huiusmodi Scripturæ regulis tam magnam exceptionem facere, sine magno fundamento auctoritatis, vel rationis, sed auctoritas nulla est, nec ratio cogit, quia effectus confirmationis in gratia potest facile sine hac tanta necessitate intelligi, ergo. Et confirmatur, quia omnibus generaliter dicitur, vt orent: *Adueniat regnum tuum, Ne nos inducas in tentationem: libera nos à malo,* id est, vt petant victoriam tentationum, liberationem à peccatis, & consecutionem regni cœlorum, quæ petitiones supponunt in homine postulante potestatem, & libertatem ad opposita. Et ideo omnibus generaliter dicitur, *Cum metu, & tremore vestram salutem operamini* ad Philip. 2. Vnde etiam Paulus licet sciret, se esse in gratia confirmatum, ita de se interdum loquitur, vt libertatem peccandi in se ostendat, dicens: *Castigo corpus meum, & in seruitutem redigo, ne forte cum aliis prædicauerim, ipse reprobus efficiar.* prima Corinth. 9. vbi particula, *forte,* propter libertatem posita est. Et alibi: *Ne magnitudo reuelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meæ.* secunda ad Corinthios 12. Quod si Paulus illum modum confirmationis non accepit, profecto nec de cæteris Apostolis, nec de aliis confirmatis in gratia id affirmari potest.

Suadetur 2. pars. Confirmatio.

Addimus nihilominus tertiam partem de singulari exceptione Beatissimæ Virginis, non vt illam approbemus, sed vt ab omni nota, & censura illam liberemus. Multi enim, & graues auctores hoc priuilegium Beatæ Virgini tribuunt, vt non solum innocens ab omni peccato, sed etiam impeccabilis in hac vita per gratiæ priuilegium fuerit effecta, vel à principio suæ Conceptionis. & sanctificationis, vel saltem ab eo momento, quo Verbum incarnatum in vtero suo concepit, quæ diuersitas, præsenti instituto nihil refert. Distinguunt autem dicti Auctores innocentiam cum potestate, & libertate ad peccandum, saltem venialiter ab impeccabilitate. Vnde manifeste sentiunt, hanc impeccabilitatem esse cum necessitate non peccandi, & sine libertate peccandi. Quæ sententia pro aliquo ex dictis temporibus (vt distinxi) est communis in 3. d. 3. vbi D. Thomas, Bonauent. Richard. Paludan. Gabr. Almain. & Marsil. in eodem 3. q. 4. artic. 1. Ocham. q. 2. artic. 2. Alens. 3. p. q. 9. memb. 3. artic. 2. §. 2. Quam sententiam etiam ad Paulum extendit Gabr. in 1. distin. 41. articul. 2. conclus. 3. imo videtur idem sentire de quibusdam, quos eximie prædestinatos vocat. Sed omissa hac extensione, quoad Beatissimam Virginem, tot Doctorum auctoritas sufficit, vt hæc sententia non solum censuram non mereatur, sed etiam probabilis sit. Quia priuilegia Virginis sunt longe excellentiora, quam aliorum Sanctorum, & præsertim ea, quæ ad immunitatem, & elongationem à peccato pertinent, cum omni perfectione possibili ei concessa fuisse meretissime creditur, vt latius in secundo tomo 3. partis disput. 3. sect. quinta, & disp. 4. sect. 3. 4. & 5. late à nobis probatum est.

13. Suadetur 3. pars.

Nouissime autem quidam grauis Theologus contendit ostendere, hoc priuilegium non solum non fuisse Beatæ Virgini datum, sed etiam, nec de potentia absoluta dari potuisse. Quod probare conatur improbando modos omnes, quibus hactenus id fieri potuisse, vel factum esse, traditum est. Primus est, vt libertas peccandi venialiter ablata fuerit Virgini per fomitis extinctionem, sed hic modus licet sufficiat ad impotentiam peccandi ex surreptione, non tamen ad impotentiam simpliciter, quia potest cum perfecta deliberatione venialiter peccari, vt recte Durand., & Gabr. argumentantur. Vnde in statu innocentiæ, vbi nullus erat fomes, magna quæstio est, an potentia peccandi venialiter pro illo statu fuerit sublata?

14. Vazq. 3. to. 3. p. disput. 120. c. 2. opinatur sic. Triplex modus explicandi prædictam B. Virginis necessitatē. Primus proponitur, & reijcitur.

Secundus modus est, vt potentia peccandi venialiter per habitum aliquem infusum auferri potuerit; quem modum defendit Paludan. supra q. 2. artic. 4. Sed hic modus merito improbatur, tum quia nullus habitus potest imponere necessitatem voluntati ad operandum, vt à nobis supra probatum est in Prologom. 1. Neque Paludan. affert modum probabilem, quo id possit intelligi. Quia si habitus sit in intellectu quantumuis sit perfectus, non cogit ad perfectam cōsiderationē actualem, quæ ad vitandum omne peccatum necessaria est. Et præterea non obstante consideratione actuali, nō cogit voluntatē ad cōsensum, vel ad non diuertendā cōsiderationē illā. Si vero habit⁹ fit-

15. 2. Etiam statuitur, & refellitur.

sit in voluntate, non minuit facultatem illius, seu radicalem potestatem ad vtrum libet. Vnde quantumcunque illam inclinet ad vnam partem, semper manet integra potestas suspendendi actum suum, vel alium operandi. Et hac ratione probant Theologi, per habitus vitiorum, quantuncumque crescant, non posse prorsus extingui libertatem voluntatis ad operandum bonum. Et ex eodem principio reiicitur opinio Nominalium dicentium, damnatos obstinari, & necessitari ad semper male operandum per habitum illis inditum. Accedit, quod licet habitus posset necessitare ad non peccandum, non posset id facere, nisi necessitando ad volendum, iam vero supponimus, confirmatos in gratia non necessitari simpliciter in suis actibus, vt probauimus, idemq; de Virgine supponimus, ergo necessitas pure ad non peccandum non potuit vllo modo esse per habitum inditum solum, ac præcise spectatum. Et hoc etiam probant argumenta, quibus supra ostendimus, perseuerantiam infallibilem etiam cum libertate, non posse esse per solum habitum.

Nominalium opinio reiicitur.

16. Tertius modus explicandi illam necessitatem est, vt inducatur per aliquos actus. Sic enim de Beata Virgine dixit Richard. de Sanct. Victor. in lib. de Eman. cap. penultim. ab instanti incarnationis adeo diuinum amorem in Virgine conualuisse, vt illam omnino solidaret, ita vt de cætero spiritualis qualiscumque defectus in eam incidere omnino non posset, nec aliquid, quod qualicumque excusationi subiaceret. Et in cap. vlt. videtur argumentum sumere ab statu Beatorum, dum ait, Virginem in via, quoad hãc partem illam participasse. Veruntamen licet tanta amoris perfectio, & frequentia multum ad vitanda omnia peccata iuuare potuerit, & in eo possit etiam magna ratio, & congruentia considerari, ob quam Deus Virginem sic se diligentem ab omni macula peccati præseruaret, non tamen potuit esse per se sola ratio adæquata, & sufficiens ad inducendam absolutam necessitatem non peccandi, vel ad auferendam peccandi libertatem. Quia amor Dei perfectus, & maxime feruens, licet dum est, non compatiatur secum veniale peccatum actuale, nihilominus si amor ille non sit necessarius, sed liber, non potest omnino auferre potestatem peccandi, quia cum libere exerceatur, potest ab illo cessari, si autem suspendatur, eo ipso non impedit actuale peccatum pro eo tempore, pro quo actu non amatur Deus. Nam actus præteritus iam non habet incompossibilitatem formalem, vel effectiuam cum veniali peccato. Vnde in hoc non potest comparatio inter beatum, & viatorem fieri, quia actus amoris in beatis omnino est necessarius, & ideo semper, & immutabiliter constituit voluntatem rectam, amor autem viatoris non est ita necessarius, & ideo non potest necessitatem inferre voluntati, vt semper recta sit. Quod si obiicias, quia Deus potest necessitare viatorem ad perpetuum amorem sui actualem. Responderet ille Auctor, negando posse Deum, necessitare hominem non videntem se, ad se amandum, ita enim docet aliis locis, quæ ibi allegat. Veruntamen licet id possit Deus de potentia absoluta, certum credimus, non ita fecisse cum confirmatis in gratia, neq; etiam cum Virgine, quia viatori longe melius est libere amare Deum, quam necessario, & ideo loquendo de facto, eodem modo certum videtur, non abstulisse Deum libertatem peccandi à quocunque confirmato, etiam Virgine, ex vi solius amoris, quia supposita libertate amoris, ille modus impossibilis est.

3. Quoque impugnatur. *Insufficientia.* *Obiectio soluta.*

17. Quartus modus est, negãdo voluntati concursum ad peccandum, & ad omnem actum malum. Quem modum defendunt Ocham. & Gabriel. Sed dictus auctor, putat esse impossibilem etiam quoad peccata omissionis. Nam peccata, quæ per positiuum actum committuntur, indigent concursu Dei ad actum, vt committantur, & ideo in eis optime intelligitur auferri posse libertatem ad peccandum negato concursu ad talem actũ. At peccatum omissionis nõ requirit actũ, & ideo etiam si negetur concursus ad actũ, potest voluntas peccare per liberam suspensionẽ, quia ad illam non indiget concursu. Quam vulgarem obiectionem sibi proponunt Gabriel, & Ocham. & respondent, tunc posse Deum se solo infundere actũ necessarium ad non peccandum. Sed non bene respondent, tum quia actus vitalis nõ potest fieri à solo Deo, ita vt voluntas velit, tum etiam quia etiam illo modo non impleretur præceptum, quia præceptum est de agendo, voluntas autem tunc non ageret, sed reciperet actum. Melius tamen dicere possent, in eo articulo Deum necessitare voluntatem ad agendum talem actum, quod sine dubio facere potest, & tunc voluntas satisfaceret præcepto, vel saltem illud non transgrederetur, quia & vult, & facit, quod præceptum est, quod vero non faciat libere, sibi non imputatur, quia præuenitur, & necessitatur à Deo. Sed licet hic modus sit possibilis, non est Virgini tribuendus, quia est valde imperfectus, & quia incidit in alium modum reprobatum, quod Deus necessitet confirmatum in gratia ad actus ipsos, quibus implet præcepta, ita vt per illos non mereatur, quod de Virgine nullatenus admittendum est. Vnde melius posset ad illam replicam responderi, ad transgrediendum præceptum affirmatiuum non sufficere negationem actus præcepti, sed necessariam esse voluntatem non faciendi actum præceptum, vel expressam, & formalem de tali negatione, vel de aliquo, quod sit causa omissionis cum sufficiente præuisione, & ideo, negato concursu ad talem actum, auferri potestatem peccandi Sed statim occurrit obiectio de pura omissione, quod possibilis sit, & satis esse indirectum voluntarium, vt sit peccatum, quia potest facere, & non facit. Sed responderi potest, vel hoc solum voluntarium non sufficere, vt omissio ad peccandum imputetur, vel saltem non sufficere in illa voluntate, quæ non potest illam omissionem directe velle, quia indirectum non imputatur, nisi quatenus æquiualet directo, quod est in potestate proxima talis voluntatis. Et præterea posset Deus pro illo articulo negare voluntati concursum tam ad voluntatem faciendi, quam non faciendi, & ita in neutro posset esse peccatum, necessitareturq; voluntas ad non peccandum, non quia impletio præcepti necessario fieret, sed quia ipsa omissio necessario esset cum excusatione culpæ. Adde, potuisse etiam Deum non permittere, vt talis voluntas in eas angustias redigeretur, vt nisi pro tali momento non impleret præceptum, peccaret, quia posset vel talem cogitationem pro tunc ab illa auertere, vel antea illam præuenire, vt in fallibiliter impleret præceptum eo tempore, pro quo nondum obligabat, hoc enim in affirmatiuis præceptis semper fieri potest, quia tempus obligationis eorum latitudinem habet.

Quartus adhibetur. *Responsiones impugnatæ.* *Aptior responsio.* *Hic etiam modus exploditur.* *Instantia, & eius solutio.*

Mihi ergo dubium esse non potest, quin Deus possit confirmare purum hominem in bono, necessitando illum ad non peccandum, seruata libertate in singulis actibus eius. Et præter dicta conuincor exemplo animæ Christi, quæ ita caruit libertate ad peccandum, retenta libertate in omnibus actibus viatoris. Nec satis est dicere, hoc fuisse singulare in Christo, quia per vnionem hypostaticam voluntas eius facta est incapax peccati. Hoc, inquam, non obstat, quia gratia vnionis præcise sumpta, licet constituat humanitatem impeccabilem, non tamen est donum proxime, & formaliter dans voluntati createæ impeccabilitatẽ, sed est radix, & forma quasi remota, ratione cuius debita est illi voluntati talis impeccabilitas, & donum illud, quo proxime, & formaliter confertur. Ergo seclusa hypostatica vnione, est possibile illud donum. Et explicatur optime à simili de fomite: nam fomes non fuit in Christo, nec (vt opinor) esse potuit de potẽtia absoluta ratione vnionis, & nihilominus 18.

Auctoris iudicium. *Præoccupatio tacitæ obiectionis.* *Fomes nec de potentia absoluta potuit esse in Christo.*

nus

nus fomes in illo non fuit extinctus formaliter per vnionem, sed per aliud donum creatum, siue illud sit gratia perfectissima, siue consummata per visionem beatam siue aliqua alia virtus interna simul cũ externa Dei protectione. Quicquid illud sit, optime sequitur, potuisse communicari alteri appetitui, & voluntati humanę, seclusa vnione hypostatica, quia est quid distinctum ab illa, & ab illa non pendet essentialiter. Ita ergo de illo dono, quo voluntas Christi est confirmata in bono per impotentiam peccandi cum libera potestate bene operandi, nam si illud possibile fuit in Christo, etiam dari potuisset sine vnione, solumq; esset differentia, quod voluntati vnitæ est illud donum connaturale, & inseparabile ab illa, stante vnione, supposito autem creato non esset connaturale, neq; vllam necessariam connexionem cum illa haberet. Ergo non magis repugnat tale donum in voluntate Virginis, quam in voluntate Christi. Cuius etiam vehemens signum est, quia omnes difficultates occurrentes circa tale donum in voluntate Virginis, habent locum in voluntate Christi, & specialiter illa de peccato omissionis maxime in Christo vrgetur, & soluitur, vt in tomo. 1. 3. p. q. 19. late tractatum est, & eadem potest solui in voluntate creata, vt iam insinuaui, & ex dictis in dicto loco constare potest. Non est ergo cur dicamus, genus hoc confirmationis esse impossibile.

19. *Assertio. 3. in præsenti dubitatione* Nihilominus in illa disp. 4. tomi 2. in 3. p. indicaui, non oportere, hunc modum necessitatis in euitandis peccatis Virgini attribuere, neq; id pertinere ad maiorem ipsius perfectionem, idemq; nunc censeo. Primo quia sine dubio potuit Deus eam immunem preseruare ab omni peccato etiam veniali per auxilia congrua simul cum eximia gratia, & excellenti virtute, & carentia fomitis, nam supposita huiusmodi habituali perfectione cum ablatione impedimentorũ, facillimum erat per cogitationes pias, & accommodatas illius mentem ita regere, vt semper, ac infallibiliter recte eligeret, ergo alia necessitas per denegationem generalis concursus nihil ad puritatem, & innocentiam vitæ conferebat. Aliunde vero non erat debita naturæ, & personæ creatæ, imo erat contra exigentiam naturæ, vnde fuisset aliquo modo violenta. Quanuis autem admitteremus in Virgine hoc speciale priuilegium, & singularem modum confirmationis per absolutam impeccabilitatem cum ablatione libertatis ad peccandum, non ideo subsistere posset differentia illa prima inter donum perseuerantiæ, & confirmationem in gratia. Quia posito illo priuilegio, etiam confirmatio Virginis differret multum à confirmatione aliorum sanctorum, non solum ex parte materiæ, quia ipsa præseruata est ab omni peccato, & in bono simpliciter confirmata, alii vero Sancti solum à mortalibus peccatis præseruantur, & in bono tantum illis contrario confirmantur, sed etiam in modo, quia cæteri non priuantur potestate peccandi mortaliter, quod commune est omnibus perseuerantibus in gratia, quanuis non dicantur confirmari, ergo illa differentia inter eos locũ non habet.

20. *Discrimen doni perseuerantiæ, & confirmationis improbatur* Vnde facile etiam reiicitur aliud discrimen ab aliis excogitatum, nimirum, quod donum perseuerantiæ non datur simul in eo momento, in quo incipit perseuerare, sed successiue per totum vitæ tempus, in quo perseueratur, continue dando auxilia congrua in singulis opportunitatibus, vt homo non cadat. At vero confirmatio in gratia datur simul in eodem instanti, in quo homo confirmatur in gratia. Sic enim dicunt Sancti Patres, Apostolos fuisse confirmatos in gratia in die Pentecostes, & multi dicunt, Ioannem Baptistam fuisse confirmatum in gratia, vel etiam in bono in prima sanctificatione in vtero matris. Imo aliqui etiam idem sentiunt non solum de Ieremia, sed etiam de S. Ioseph, vt in præcedenti libro retuli. Hoc (inquam) discrimen subsistere non potest, haberet enim locum, si confirmatio in gratia daretur ex vi alicuius habitus infusi, vel qualitatis permanentis determinantis voluntatem ad non peccandum, quæ aliis perseuerantibus communi modo non tribueretur: vel etiam posset aliquo modo subsistere, si cõfirmatis libertas ad peccandum in instanti confirmationis auferretur, saltem per absolutam, & perpetuam denegationem concursus ad actum, quo peccatur: vtrumque autem horum falsum esse ostendimus, ergo non magis potest dari confirmatio in gratia simul in vno instanti, quam perseuerantiæ donum dari possit.

Et declaratur, ac probatur aperte, quia sicut in prędestinatis communiter necessarium est, vt congrua auxilia suis temporibus infallibiliter dentur, vt perseuerent, ita in confirmatis est eadem auxiliorum subministratio ad non cadendum necessaria, quia habitus non continent hominem in officio infallibiliter, nec præcedentia auxilia iam adiuuant, quia non sunt, & virtus eorum, si quæ relicta est, habitualiter tantum manet, ergo si postea cessarent noua auxilia posset homo cadere, nihil enim relinquitur, quod illum valeat infallibiliter continere. Quod si forte dicatur confirmatio simul dari in efficaci proposito voluntatis Dei, qui statuit ex tunc manutenere hominem, quem confirmat, idem dici poterit de dono perseuerantiæ, quia idem propositum habet Deus pro aliquo tempore circa omnes prædestinatos. Vnde modus ille loquendi de Apostolis, Ioanne Baptista, & similibus, vel hoc modo exponendus est, vel proprius dicemus, Apostolos confirmatos fuisse à die Pentecostes, quia tunc incepit eis dare donum vsq; ad mortem continuandum, quod pari ratione de dono perseuerantiæ dici potest, vt declaraui Denique confirmatio in gratia perseuerantiam includit, vnde successiue habet effectum suum, ergo oportet, vt donum illud, quod est principium talis effectus, etiam successiue detur, cum res permanens esse non possit, vt declaratum est. 21. *Improbatio ostenditur.*

Tertiam differentiam excogitauit Vazq. in 1. p. disp. 90. c. 2. & 1. 2. disp. 200. cap. 5. dicens, confirmatum in gratia solum differre à communi prædestinato perseuerante, quia confirmatus habet suæ perseuerantiæ reuelationem, quam prædestinati communiter non habent. Quæ posterior pars manifesta est, priorem vero ipse non probat, adeo autem certam esse supponit, vt posteriori loco interroget. *Quis autem dicat confirmatos in gratia de sua iustificatione, & perseuerantia reuelationem non habuisse?* Quod etiam, posita illa reuelatione, sufficiens constituatur differentia inter vtrunque donum, ipse directe non probat, sed quasi à sufficienti partium enumeratione, quia oportet aliquam differentiam assignare, & nulla alia inueniri posse videtur. Potest vero sufficientia illius differentiæ in hunc modum declarari, quia non oportet, vt confirmatus ab aliis distinguatur in virtute, seu efficacia perseuerandi, hæc enim æqualis esse potest in vtroque, satis ergo est, quod differat in securitate perseuerandi, nam habet confirmatus ex reuelatione, & inde etiam maiori pace (vt sic dicam) seu cum minori animi solicitudine, & anxietate timoris, & tremoris perseuerat, quod totum ad maius donum, & beneficium gratiæ spectat, licet ad maius auxilium non pertineat: quanquam vix etiam fieri potest, quin reuelatio, si adsit eius memoria, magis excitet, maioresq; animos ad perseuerandum præstet. 22. *Tertium discrimen inter prædicta dona.*

Hæc sententia probabilis est, id tamen, quod tanquam certum supponit scilicet, omnes confirmatos in gratia habere, & habuisse reuelationem suæ perpetuæ stabilitatis, nobis valde incertum est, quia est res valde supernaturalis, quæ nulla auctoritate ostendi potest, nisi fortasse petendo principium, vtique ex confirmatione in gratia reuelationem colligendo. Nam de Paulo v. g. communiter creditur, fuisse confirmatum in gratia à tempore conuersionis suæ, vel baptismi, vt indicat Beda Actor 23. circa illa verba: 23. *Iudicium Auctoris de hoc tertio discrimine.*

Ego

Ego in omni scientia bona conuersatus sum ante Deum, &c. Et tamen non constat, illum statim habuisse suæ confirmationis reuelationem. Quin potius aliqui sentiunt, eum id significare cum scripsit primam epistolam ad Corinth. & in eius cap. 4. dixit: *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum.* & cap. 9. *Castigo corpus meum, &c. ne forte, &c.* Et ita partem hanc probabilem existimat Vega lib. 9. in Trident. cap. 12. Fateor tamen ex illis locis non satis probari, nam alias habent expositiones, quas nunc omitto. Vnde D. Thom. 1. 2. q. 112. art. 5. probabiliter credit, quando illi dictum est: *Sufficit tibi gratia mea.* 2. Corinth. 12. illam notitiam, & reuelationem habuisse, & tamen illa verba dicta illi sunt in raptu vsque ad tertium cœlum, qui multo ante scriptam epistolam ad Corinthios contigit, vt ex eodem cap. 12. colligitur. Item multi colligunt, hanc reuelationem factam Paulo ex illo. 1. Corinth. 2. *Nos spiritum Dei accepimus, vt sciamus, quæ à Deo donata sunt nobis.* & ex illo Roman. 8. *Certus sum enim, quia neque mors, neque vita, &c.* Quæ etiam testimonia non cogunt, nam aliis etiam modis exponuntur. Veruntamen licet daremus, cum illa scribebat, iam habuisse illam reuelationem, nihilominus non constat, in ipsamet conuersione sua, vel cum baptizatus fuit, talem reuelationem accepisse: ergo potuit fieri, vel inchoari confirmatio sine tali reuelatione, ergo etiam potuit sine illa consummari. Idem argumentum fieri potest de cæteris Apostolis, quia nullo testimonio constat, illos omnes in die Pentecostes illam reuelationem accepisse, neq; scholastici hoc illis tribuunt, quanuis tunc fuisse confirmatos fateantur. Et vix de Petro, & Paulo affirmant, aliquando habuisse illam reuelationem. Item de Sancto Ioseph probabilissimum est, fuisse à principio in gratia confirmatum, cum tamen reuelationem à principio non habuerit, & de toto vitæ tempore sit res satis incerta, idemque argumentum de Ieremia fieri potest. Denique forte Deus multos in gratia confirmauit, quanuis id neq; ipsis, neque aliis in hac vita reuelauerit. Deniq; Machar. senior hom. 17. sic ait. *Dico autem tibi, quod etiam Apostoli, qui Paracletum habebant, non erant plane securi.* Et alia his similia habet homil. 19. quibus significat, illos certam scientiam suæ perseuerantiæ non habuisse.

24. *Illud discrimen infringitur.* Deinde non apparet, cur illa reuelatio sit necessaria ad confirmationem, vel ad illam sufficiat. Certe enim D. Thomas q. 24. de Verit. art. 9. ex professo explicat, quomodo homines viatores confirmentur in gratia, & nullam mentionem talis reuelationis facit, sed per internam gratiæ perfectionem, & externam Dei protectionem sufficienter se donum illud explicasse existimauit. Et in solut. ad 2. dicit illo modo fuisse confirmatos Apostolos, & Ioannem Baptistam. Et præterea talis reuelatio videtur supponere confirmationem eo modo, quo cognitio supponit obiectum suum, quia confirmatio ipsa vt infallibiliter futura reuelatur, ergo non fit confirmatio per reuelationem, sed solum agnoscitur. Quod si quis dicat, reuelari perseuerantiam futuram, & per reuelationem transire in confirmationem: instari potest, quia reuelatio est quasi speculatiua cognitio, quæ non mutat obiectum, ergo si perseuerantia reuelatur, per reuelationem talis esse cognoscitur, ergo etiam post factam reuelationem, illa manet intra rationem doni perseuerantiæ. Quod si illa perseuerantia est confirmatio, ex se talis est, & per reuelationem cognoscitur, non fit. Alias ipse confirmatus non cognosceret per directam reuelationem, se esse confirmatum, sed solum reflexe, cognoscendo, se habere suæ perseuerantiæ reuelationem. Denique donum confirmationis in gratia est illud, quod homini dat vires, quibus infallibiliter firmatur in bono, reuelatio autem non firmat in bono, sed firmatum supponit. Propter hæc igitur in hac sententia non quiesco, licet plus probabilitatis, quam cæteræ hactenus relatæ, habeat.

Euasio, eiusq; impugnatio.

25. *Quartum discrimen vtriusque doni. Dupliciter explicatur.* Quartum discrimen inter hæc dona constituunt aliqui in maiori perfectione intrinseca gratiæ. Hoc assignant Thomistæ, inter se vero non consentiunt. Nam Ledesma id tribuit internæ gratiæ soli absque vlla Dei protectione, & manutenentia extrinseca, quæ ad perseueraudum necessaria est. Alii vero docent confirmationem partim prouenire ab intrinseco ex perfectione gratiæ habitualis, partim ex diuina custodia, & protectione. Ita docet Ferrar. 3. contra gent. cap. 70. in fine, & sequitur Medina. Et quidem prior sententia merito improbatur. Primo quia ille Auctor omnibus confirmatis attribuit necessitatem non peccandi, quod improbatum est. Secundo quia illa perfectio gratiæ viatoris, quam dicit esse ad similitudinem gratiæ consummatæ, intelligi non potest, ne dum explicari. Nam vel est perfectio habitualis, & permanens per modum actus primi in ipsis habitibus gratiæ, vel est perfectio actualis, neutrum dici potest, ergo. Primum patet, quia talis perfectio habituum gratiæ non potest esse, nisi intensio illorum, quid enim aliud in illis cogitari potest, tum etiam quia licet aliquid aliud esse fingatur, scilicet, vel perfectio indiuidualis eorundem habituum, vel nouus habitus infusus, distinctus ab omnibus, qui non confirmatis tribuuntur, præterquam quod totum hoc impugnatum sufficienter est, illo etiam dato, non potest voluntas viatoris per talem perfectionem habitualem aut necessitari, aut ad bonum determinari, vt euidenter probat Diuus Thomas q. 24. de Verit. art. 9. & 4. contra gent. cap. 70. & satis à nobis declaratum est. Si vero illa perfectio sit alicuius gratiæ actualis, vel illa est aliquis actus secundus perpetuo in homine manens, & illum rectificans ad non peccandum. Et hic quidem actus merito diceretur participatio perfectionis gratiæ consummatæ, & alius esse non posset, nisi perfectus Dei amor, nullus enim alius actus potest vniuersaliter rectificare voluntatem. Vanum est autem, talem actum perpetuum, & immutabilem in viatoribus fingere, vt de Beata etiam Virgine diximus. Vel denique illa perfectio actualis gratiæ consistit in actuali auxilio Dei congruo, & efficaci, & tunc si tale auxilium ponitur necessitans voluntatem, frustra ponitur, & contra generales Scripturæ, & Sanctorum regulas: si vero tantum ponitur efficax salua libertate, etiam ad perseuerantiam necessarium est tale auxilium. Item illud non potest esse vnum tantum, sed multiplicatum iuxta occurrentes necessitates, & hæc est protectio, quæ ad perseuerandum necessaria est, & sufficit: nam per se loquendo, non est necessaria ad perseuerandum alia manutenentia extrinseca Dei, quamuis enim Deus possit, etiam per extrinsecam prouidentiam tollere, vel minuere occasiones, vel tentationes inducentes ad peccatum, tamen etiam permittendo illas potest homini per auxilia congrua perseuerantiam tribuere, & vtroque etiam modo potest hominem in gratia confirmare.

Primus explicandi modus impugnatur. 1. Secundo

Tertio impugnatur.

26. *Secundus explicandi modus etiã displicet.* Alter vero modus explicandi illud discrimen, valde probabilis est. Potest tamen contra illum obiici, quia supponit aliquid, quod nec per se necessarium apparet, nec probari posse videtur, nimirum donum confirmationis includere perfectiorem gratiam etiam habitualem, quam ordinarium perseuerantiæ donum. Quod sic declaratur, quia illa maior perfectio non potest esse, nisi maior intensio. Nam vt dixi, nulla alia maior perfectio potest in habituali gratia cum probabilitate cogitari. At vero nulla ratione necessarium apparet, vt confirmatus in gratia semper sit sanctior quoad intensionem gratiæ habitualis, quam quilibet alius prædestinatus, qui cum communi perseuerantiæ dono saluatur. Cur enim hoc necessarium est, aut vbi reuelatum inuenitur, aut quomodo ex reuelatis colligi potest? Certe de Ieremia probabilius creditur fuisse in gratia confirmatum, ex quo fuit in vtero matris sanctificatus, quod tamen

tamen de Isaia non constat. Et licet admittamus, Isaiam non fuisse in gratia confirmatum, non inde sequitur, quod gratiam minus perfectam, & intensam habuerit. Et similes comparationes inter alios sanctos, vel prædestinatos facile cogitare possunt. Et præterea gratia habitualis cum habitibus per se infusis, licet ad actus sui ordinis multum iuuent, & quo intensiores fuerint, eo ad actus intensiores inclinent, nihilominus ad minuendas passiones, & ad vincenda peccata legi naturæ contraria parum iuuant, nisi Deus specialibus auxiliis actualibus iustum præueniat, & custodiat. Potest autem Deus pro sua libertate homini habenti gratiam habitualem minus intensam, maiora auxilia actualia, magisque accommodata, & frequentiora conferre, quam sanctiori, ergo ille potius confirmatus dicendus erit, ac subinde confirmatio non consistit in maiori gratiæ intensione, vel illam requirit. Adde neque maiorem auxiliantem gratiam videri sufficientem ad illam differentiam constituendam, tum quia differentia hæc accidentalis valde est, tum etiam, quia in dono perseuerantiæ potest similis diuersitas inueniri.

27. *Excogitatur alius non improbabilis dicendi modus.*

Propter hæc posset aliquis non improbabiliter dicere, non esse necessarium, nos esse anxios in constituenda differentia inter hæc dona, neque esse vllum inconueniens, quod omnes prædestinati pro aliquo tempore confirmati sint in gratia, priusquam moriantur. Nam in primis Scriptura sacra perseuerantiam solet confirmationem vocare, & in illa perinde est à Deo perseuerantiam, ac confirmationem postulare, vt patet ex illo Pauli. 2. ad Thessal. 2. *Ipse autem Dominus Iesus Christus confirmet corda vestra in omni opere, & sermone bono.* & Psalm. 62. *Confirma hoc Deus, quod operatus es in nobis* & Psal. 50. *Redde mihi lætitiam salutaris tui, & spiritu principali confirma me.* Vnde Psalm. 4. ait Dauid: *Me autem propter innocentiam suscepisti, & confirmasti me in conspectu tuo in æternum.* Quod si fortasse Dauid fuit singulariter confirmatus, eo scilicet modo qui Apostolis, vel aliis insignioribus Sanctis tribuitur, certe non veretur idem Dauid de omnibus iustis absolute dicere: *Confirmat autem iustos Dominus.* Psal. 36. & Paul. 2. ad Thessal. 3. *Fidelis autem Dominus est, qui confirmabit vos, & custodiet à malo.* Vnde colligere possumus, confirmare Deum hominem, illum à malo custodiendo, per donum autem perseuerantiæ illum à malo custodit, ergo confirmat illum. Accedit, quod D. Augustinus accurate differens de donis gratiæ, nunquam distinxit donum perseuerantiæ à dono confirmationis, sed sub perseuerantia semper vtrunque concludit, & ita lib. de Corrept. & grat. cap. 11. & 12. solum distinguit adiutorium, quo datur homini posse perseuerare, si velit, & adiutorium, quo datur, vt velit, & perseueret. Et hoc adiutorium dicit promisisse Christum Apostolis, cum fructum permanentem promisit, & generaliter ait, Deum hoc donum dare eis, quibus dat, vt perseuerantissime stent, quod omnibus prædestinatis conuenit, cum tamen perseuerantissime stare, & confirmari idem esse videantur. Item quid plus tribui potest dono confirmationis, quam quod sit gratia, qua homo indeclinabiliter, & insuperabiliter agitur in bonum, at hoc tribuit ibi Augustinus cuicunque dono actualis perseuerantiæ. Item in omnibus satis indifferenter dicit, donum permanendi in gratia per congruam vocationem dari, nec aliquam differentiam inter sanctos confirmatos, & perseuerantes in gratia in hoc constituit.

18. *S. Thomas assentitur.*

Simili modo procedit D. Thomas in hac materia, nam in 1. 2. q. 109. sub perseuerantia concludit omne auxilium dirigens, & protegens contra tentationum impulsus, quod tam confirmationi, quam perseuerantiæ conuenit, & q. 114. art. 9. eodem modo loquitur, & in solut. ad 2. distinguit perseuerantiam viæ, & patriæ, vnde sicut in patria non est aliud perseuerare in bono, & confirmari, ita nec in via. Et in q. 24. de Verit. art. 9. quæ dicit de confirmatione viatoris in bono, communia sunt omnibus perseuerantibus in gratia, vnde sub eodem titulo videtur vtrunque comprehendere. Nec in loco 1. p. supra allegato recte citatur, nam ibi non agit de confirmatione in gratia ab intrinseco: vnde dicit in corpore, *ex hoc naturam rationalem in bono confirmari, quod efficitur beata,* & in hoc sensu dicit ad 1. quod si filii Adæ *non permitterentur peccare, hoc non esset per hoc, quod essent in iustitia confirmati.* vtique ab intrinseco, sed propter diuinam prouidentiam. Denique Salmeron in Præambulis ad epist. Pauli. p. 2. disp. 14. & 15. multa congerit de confirmatione, & perseuerantia in gratia, quæ si recte spectentur, indicant esse eandem rem diuersis vocibus significatam.

19. *Resolutio.*

Sed licet fortasse quoad rem ipsam hæc vera sint, nihilominus propter modum loquendi supra ponderatum in verborum vsu, & accommodatione, aliqua est constituenda distinctio. Nam sine dubio ipsummet donum perseuerantiæ magnam habet latitudinem, & quibusdam maius, & abundantius, quam aliis dari potest, & datur. Quæ differentia etsi possit esse in intensione habituum, proprie, & per se in ipso auxilio efficaci, quo proxime, & quasi per se ipsum perseuerare datur, spectanda est. Nam licet omnibus perseuerantibus detur auxilium simpliciter efficax, nihilominus quibusdam datur efficacius, quam aliis, & aliquibus datur efficacissimum, nimirum per illustriores illuminationes intellectus, & ardentiores affectus voluntatis, & cum maiori protectione, & prouidentia, quam ad efficaciam perseuerandi esset necessaria. Hinc ergo licet omnes, qui saluantur, habeant perseuerantiæ donum absolute loquendo, vt omnia dicta conuincunt, nihilominus in latitudine illius doni possunt quasi duo gradus distingui, vnus quasi ordinariæ, & communis protectionis, ac efficaciæ, alius singularis excellentiæ, & efficacitatis, quæ ibi magis relucet, vbi maiores difficultates, & spirituales pugnæ occurrunt, & victoria facilior, & suauior fit. Quæ distinctio non est formalis, vel essentialis, sed tantum accidentalis, & secundum magis, & minus, & ideo satis esse non potest, vt dicamus, dona confirmationis, & perseuerantiæ esse diuersarum rationum, sicut non dicimus, gratiam intensam, & remissam esse diuersæ rationis. Nihilominus potuerunt voces ita accommodari, vt licet omnis perpetua conseruatio in gratia vere sit, & dicatur perseuerantia, nihilominus confirmationis vox sit accommodata ad significandam illam solam perseuerantiam, quæ cum singulari excellentia, & copia auxiliorum donatur. Et hoc ad summum ostendit communis loquendi modus: & licet compendiosius, hoc ipsum dixi in lib. 3. de Prædestinat. cap. vlt. in fine. Et idem sentit Medina. 3. p. q. 27. art. 4. in fine, licet multa inuoluat. Nec ab opinione Ferrariens. & aliorum, qui perfectionem gratiæ habitualis postulant, multum discrepamus, fortasse enim frequentius ita contingit, quia Deus non dat illam auxiliorum abundantiam, nisi sanctioribus, & sibi magis dilectis, nos autem explicamus id, quod est per se, quodque ad confirmationem posit sufficere, etiamsi habitualis intensio non esset maior, & sine quo nulla intensio gratiæ habitualis ad perseuerandum valet: nam sine dubio multi non perseuerant, qui ad maiorem sanctitatis gradum in hac vita peruenerunt, quam alii, qui perseuerarunt, ideo si qua est differentia, in auxiliorum efficacia illam consideramus.

Verum discrimen inter donum perseuerantiæ, & confirmationis.

CAPVT

CAPVT IX.

Vtrum homo in statu innocentiæ, & Angeli viatores speciali dono gratiæ ad perseuerandum indiguerint?

1. *Ratio dubitandi vnde insurgit primo.* RATIO dubitandi in hoc puncto præcipue sumitur ex August. l. de Corrept. & grat. c. 11. & 12. & l. de Dono perseue. c. 6. & 7. his enim locis differentiam constituit inter statū naturæ integræ, & lapsæ, quod in illo data est homini gratia, qua perseuerare posset, si vellet, perseuerare autem non est datum, sed eius libertati relictum, vt per illam perseueraret, si vellet: in præsenti vero statu homo non perseuerat, nisi donum speciale perseuerandi accipiat. Vnde inter alia in dicto cap. 7. dicit: *Qui non infertur in tentationem, non discedit à Deo, non est hoc omnino in viribus liberi arbitrij, quales nunc sunt, fuerunt in homine antequam caderet.* Idem est autem perseuerare, quod non discedere à Deo, seu non vinci tentatione. Ergo hoc fuit in viribus liberi arbitrii in statu naturæ integræ, ergo non indiguit speciali dono ad perseuerandum, sicut non indiget. Vnde subiungit: *Post casum autem hominis non nisi ad gratiam suam voluit Deus pertinere, vt homo accedat ad eum, & non recedat ab eo.* Vbi particula. *non nisi*, non excludit cooperationem liberi arbitrii, sed indicat necessitatem specialissimæ gratiæ, sine qua nunc non potest liberum arbitrium perseuerare, ergo sentit, hanc non fuisse ante lapsum necessariam.

2. *Augetur 2. ratio dubitandi.* Secundo potest augeri difficultas ex Prospero, seu Cœlestino Papa in epist. ad Episcop. Galliæ dicente: *In præuaricatione Adæ omnes homines naturalem possibilitatem, & innocentiam perdidisse*: ergo ante lapsum habuit homo naturalem possibilitatem viuendi innocenter, ac subinde in gratia perseuerandi: ergo perseuerare poterat sine gratia speciali. Et eodem modo Auctor Hypognostic. in lib. 3. inter opera Augustini cap. 1. dicit, Adamum ante lapsum potuisse per liberum arbitrium implere, quod vellet, cum sanam voluntatem haberet. Idemq; sentit Prosper contr. Collator. cap. 18. Et Anselm. de Concept. Virg. cap. 22. idem indicat, dum ait, recepisse Adam tam excellentem gratiam, vt per liberum arbitrium & sibi, & aliis illam conseruare potuisset. Et idem fere de Angelis tradit Gregor. libr. 5. Moral. cap. 28. alias 27. & lib. 25. cap. 4. & homil. 7. in Ezechiel. dum ait, sanctos Angelos pro sua libertate stetisse, sicut eadem cæteri corruerunt.

3. *3. ratio dubitandi.* Ex quibus argumentor tertio ratione, quia tota necessitas specialis doni ad perseuerandum, orta est ex lapsu naturæ humanæ, vt Augustinus in locis citatis significat, & sæpe alias, ergo in natura integra non erat talis necessitas, & ideo diximus supra l. 1. in statu innocentiæ potuisse hominem cum communi auxilio gratiæ & singula, & collectiue omnia præcepta tam naturalia, quam supernaturalia seruare, & consequenter potuisse eodem auxilio omnia peccata per longum tempus, ac proinde per totum viæ spatium seruare, sed si hoc faceret, perseueraret, ergo ad perseuerandum non indiget speciali dono, vel auxilio. Propter quam rationem videtur hanc sententiam defendere Durandus in 2. d. 29. q. 1. dum ait, potuisse Adam vitare culpam sine gratia, vitare enim culpam est perseuerare, vt significat ibi Gabr. cum ait, magis indigere hominem adiutorio gratiæ post lapsum, quam antea. Solent etiam pro hac sententia referri Soto lib. 1. de Natur. & grat. cap. 6. & Vega lib. 12. in Trident. cap. 21. & q. 13. de Iustificat. Conrad. 1. 2. q. 109. artic. 4. & ibidem Caiet. & art. 2. Bellarmin. libr. 1. de Grat. primi homin. capit. 4. Molin. in Concord. disp. 4. ad art. 13. & Auctores hos imitati nos sumus libr. 3. de Auxil. capit. 15. num. 16. quia recte expositi in vero sensu loquuti sunt, aliquid tamen addere, & explicare oportet, quod illi fortasse vt clarum, vel vt aliis locis explicatum, in illis omiserunt.

4. *Assertio 1.* Distinguendum ergo est de gratia necessaria in statu innocentiæ ad potestatem perseuerandi, si homo vellet, & de gratia necessaria ad perseuerandum actu, & cum effectu vsque ad finem viæ, quæ distinctio iam satis declarata est. Et priori modo, seu quoad potestatem, dicendum est, potuisse Adam perseuerare in gratia, & in statu innocentiæ cum sola gratia habituali, & generalibus auxiliis debitis illi statui, sine alio specialiori auxilio Dei. Hoc testatur D. *Probatur ex Aug.* Augustinus lib. de Dono perseueran. illis verbis: *Non est hoc* (scilicet perseuerare) *in viribus liberi arbitrij quales nunc sunt; fuerat autem in homine antequam caderet.* Idem habet in aliis locis citatis, & conuincit ratio facta, & idem ad minimum probant adducta testimonia. Et hinc oritur notanda differentia inter statum naturæ integræ, & lapsæ, nam in priori statu ipsa integritas naturæ cum gratia habituali, & generali concursu naturæ, & gratiæ, erat sufficiens principium perseuerandi in gratia. Quia natura integra *Discrimen inter natura lapsa, & integræ statum.* præcise spectata absque gratia sufficiens principium erat vitandi omnia peccata contraria legi naturæ, & collectiue sumpta, & quouis tempore, gratia item erat de se sufficiens ad seruanda supernaturalia præcepta, tam singula, quam omnia quouis tempore, nec ex parte naturæ retardabatur, aut difficultatem patiebatur. At vero in statu naturę lapsæ necessarium est speciale auxilium, quo difficultas orta ex corruptione naturæ, diu vinci possit, vt ostensum est. In hoc ergo auxilio maxime est constituendum discrimen inter vtrunque statum quoad potestatem perseuerandi. Nam integritas ipsa naturæ æquiualebat speciali auxilio, seu præueniebat necessitatem eius, & è contrario nunc additur speciale auxilium, vt integritatis defectum suppleat. Et hoc solum citati scholastici docere voluerunt.

Secundo dicendum est, ad perseuerandum cum effectu, & infallibiliter, speciale donum gratiæ etiam 5. in Angelis, vel homine in statu innocentiæ necessarium fuisse. *Assertio 2.* Hanc assertionem inprimis probare possumus ex illis Scripturæ locis, quibus dicitur, Deum esse, qui in nobis incipit, & perficit iustitiam, & nihil esse in nobis, nisi ex dono Dei. Sed quia hæc testimonia de hominibus lapsis proprie loquuntur, & solum per identitatem rationis in præsenti allegari possunt, ideo explicando testimonia Patrum, & rationes, melius inducentur. Probatur ergo ex Concilio Trident. *Fundamentum sumitur primò ex Concilio Trident.* nam licet illud tractando de dono perseuerantiæ, nec de Angelis, nec de Adamo fuerit loquutum, tamen tali modo, & ratione doctrinam tradit, vt illos comprehendere videatur, nam de perseuerantiæ munere sic in cap. 13. docet: *Quod quidem haberi non potest nisi ab eo, qui potens est, eum, qui stat, statuere, vt perseueranter stet.* Per quæ verba plane significat, nullam creaturam posse per se stare, sed solum Deum posse illum statuere. Et simili modo in can. 22. generaliter definit: *iustificatum sine speciali auxilio in accepta iustitia perseuerare non posse.* Vbi nomine iustificati, tam sanctus Angelus, quam Adam comprehendi possunt. Specialius id tradit Concil. Arausican. cap. 19. dicens. *Natura humana, etiamsi in integritate, in qua condita est permansisset, nullo modo se ipsam creatori suo, ipso non adiuuante seruaret.*

Præterea D. August. lib. 22. de Ciuit. c. 9. de Angelis ait, quosdam sua libertate cecidisse, alios vero *amplius* 6. *adiutos* perseuerasse. *2. ex Patribus.* Idemq; adiutorium in primo homine requirit, vt in quo incepit perseueraret, lib. 14. cap. 27. & lib. 8. Genes. ad lit. c. 12. & melius in Enchiri. cap. 106. & idem sumitur ex lib. de Natur. & gratia: nam quod de homine lapso docet in c. 26. non posse hominem quantumuis perfecte iustificatū bene viuere sine adiutorio gratiæ, sicut oculus perfecte sanus non potest videre sine lumine, hoc ipsum ad

hominem in statu naturæ integræ c. 48. extendit. Ac deniq; in illo met cap. 11. de Corrept. & grat. de primo homine in statu innocentiæ dicit, *Vt bonum reciperet, gratia non egebat quia nondum perdiderat. Vt autem in eo permaneret, egebat adiutorio gratiæ.&c* Et cap. 10. dicit de eodem homine: *Non habuit perseuerantiam, & si non habuit, non vtiq; accepit* Supponens non potuisse illam habere, nisi acceptam. Præterea de Angelis hoc multo clarius docuit Diuus Fulgent. l. 2. ad Trasimund. cap. 2. in fine vbi inter alia dicit, omnes Angelos vniformi fuisse casuros consortio: *Nisi quos vellet à casu prauitatis virtus illa defenderet, quæ sola naturaliter mutari, deprauarive non posset.* Idemque de primo homine significat lib. de Incarnat. & grat. cap. 16. De Angelis etiam idem sentiunt Basil. lib. de Spirit. Sanct. cap. 16. dicit enim, Angelos voluntate Spiritus Sancti perfici. Declarans autem, quid sit perfici, subdit: *Porro Angelorum perfectio est sanctificatio, & in hac perseuerantia.* Latius Anselm. lib. de Casu diabol. cap. 1. docet, illam Apostoli sententiam, *Quid habes, quod non accepisti?* non de hominibus tantum, sed etiam de Angelis intelligendam esse. Vnde in cap. 2. infert, Angelos sanctos ideo perseuerasse, *quia perseuerantiam acceperunt, & ideo accepisse, quia Deus dedit.* Et Bern. serm. 22. in Cantic. *Qui erexit hominem lapsum, dedit sancto Angelo, ne laberetur. Et hac ratione fuit vtrique redemptio.* Sentit ergo perseuerantiam Angelorum fuisse speciale donum gratiæ Dei, imo etiam Christi.

7. Denique potest in eandem sententiam citari D. Thomas l. 3. contr. gent. c. 155. quatenus variis rationibus probat necessitatem doni perseuerantiæ, quæ omnes rectè consideratæ, æque in omni statu procedunt, quia non sumuntur ex difficultate bene operandi orta ex peccato originali, sed ex generali ratione perseuerantiæ, quæ in successione quadam constanti, & quasi indeclinabili ad malum, consistit, & in voluntate mutabili sine speciali Dei prouidentia inueniri non potest. Quæ ratio etiam in statu innocentiæ locum habet, quanta vero sit eius vis, maximè in Angelis, propriam rationem huius veritatis explicando videbimus. Ex aliis vero scholasticis allegari potest Gregor. in 2. d. 29. q. 1. art. 1. concl. 2. Nam cum ille dicat, non potuisse Adam in statu innocentiæ facere opus bonum sine speciali auxilio gratiæ, à fortiori cogetur de perseuerantia idem dicere. Idemq; de Capreolo dicimus ibidem can. 4. & Deza ibidem art. 5. conc. 5 qui tamen male confundit statum naturæ integræ cum puris naturalibus. Eodem modo citari potest Abulens. Matt. 19. q. 182. Proprius vero, & specialius Stapleton. l. 2. de Iustificat. qui est de corrupt. nat. c. 9. in fine, licet dicat, hominem ante peccatum totum bonum sibi connaturale operari sine noua speciali gratia, nihilominus subdit. *In ea operatione permanere non potuisse sine noua speciali gratia.*

3. ex Scholasticis.

8. Ratio propria huius veritatis est, quia Angelis etiam, & homini in statu innocentiæ fuit necessarium auxilium efficax gratiæ ad singula opera supernaturalia præstanda, ergo multo magis fuit necessarium auxilium efficax ad perseuerandum in gratia, sed hoc auxilium efficax est speciale auxilium, quod non datur his, qui non perseuerant, quantumuis perseuerare possint, ergo ad perseuerandum actu semper datur speciale auxilium, quod proinde necessarium est ad perseuerandum, cum sine illo nemo perseueret. Primum antecedens supra in lib. 5. probatum est. Prima vero consequentia videtur per se nota, quia perseuerantia fit per quandam continuationem bonorum operum, ergo non solum auxilium efficax, sed etiam efficacium auxiliorum multitudo conuenienti ordine, ac modo collata ad perseuerandum requiritur. Dicet aliquis: ad perseuerandum in gratia, satis est implere præcepta, quæ pro eodē tempore obligant, pro quo perseuerandum est. Sed fieri poterat, vt homini in statu naturæ integræ iam iustificatò solum occurrerent præcepta naturalia obligantia, ergo illa exequendo sola perseueraret, at illa poterat obseruare sine speciali, imo sine vllo auxilio gratiæ per solum liberum arbitrium cū auxilio generali, vt supra l. 1. dictum est, ergo poterat sine tali auxilio perseuerare. Respondeo in primis, negando assumptum, quod aliter in Angelo, aliter in homine explicandum est, de illis loquendo iuxta prouidentiæ modū, quam erga illos Deum seruasse, vel seruaturum fuisse credimus. Angelorum enim via breuissima fuit, nam intra duo Angelica instātia terminata fuit, vnde primū illorū dici potest iustificationis, & in eo exercere tenebantur actus fidei, spei, & charitatis, quibus ad iustitiam disponerentur, in secundo vero multo magis ad permanendum in eisdē actibus, præsertim charitatis cum perfecta deliberatione, quā in primo instāti nondū habuerant, obligati fuere: itēq; ad adorādū, & religiosè colendū Deū ex fide cognitū, ac deniq; ad obediendū cuicūq; positiuo pręcepto diuino, si quod fortasse illis fuit in illo secundo instanti specialiter propositum, vt verisimillimum est. Igitur ad perseuerandum non satis illis fuit, legem mere naturalē seruare, sed etiam supernaturalem non vno, sed multis actibus: & fortasse etiam illis fuit necessarium graue aliquam tentationem contra supernaturalia opera, & præcepta tūc vincere, inferiores enim omnes à supremo contra Dei honorem, & obedientiam solicitati sunt, ipse vero supremus Angelus à propria excellētia, & pulchritudine abstractus fuit, & illectus. Hæc autem omnia sine efficaci gratię auxilio fieri non poterant, illud ergo auxilium in tali instanti, & occasione sanctis Angelis datum ex intentione efficaci dandi illis gloriam, fuit donum perseuerantiæ illis collatū.

4. ex ratione.

Euasio.

Solutio.

Luciferi ruina vnde ortum duxerit.

9. At vero si status innocentiæ durasset, quamuis tēpus viæ non esset per mortem finiendus, sed terminus eius diuino arbitrio esset pręstituendus, nihilominus tempus illud diuturnius esset iuxta ordinem diuinæ prouidentiæ conditioni humanæ naturæ accommodatum. Nam Adam, & Eua necessario essent in via permansuri tempore necessario ad procreādos filios, & educandos illos vsque ad ætatem adultā, & capacem perfectæ instructionis in fide & moribus, idemq; de eorū filiis, ac posteris omnibus cū proportione existimandum est. De illo ergo tempore indubitanter credimus non semel tantum, sed sæpius fuisse obligandos supernaturalibus pręceptis affirmatiuis, pręsertim Theologalium virtutum, quæ vitam agerent magis spiritualem, & diuinam, quam animalem, vel mere humanam: item obligarentur frequenter colere Deum ex fide, & ad Deum per fidem cognitum cū fiducia orare, maxime quia non carerent grauibus tentationibus, saltem per suggestionem dœmonum, sicut in Adam, & Eua fuerunt, quas ex eadem fide vincere oporteret. Ergo ad hæc omnia præstanda indigebant efficaci auxilio gratiæ, & specialiori ad non deficiendum in diuturna illorum præceptorum obseruatione. Est ergo incredibile id, quod assumitur, nimirum potuisse hominem pro toto tempore illius status solis naturalibus præceptis obligari. Addimus vero saltem necessarium fuisse hominibus peruenientibus ad ætatem adultam, semel aut iterum credere in Deum, eumque super omnia diligere pro tempore viæ, & Adam, & Eua, qui adulti creati sunt, quia in instanti creationis non potuerunt cū perfecta deliberatione id facere, aliquando postea obligati sunt. Quamuis ergo daremus, hanc supernaturalem obligationem affirmatiuam semel tantum, aut iterum illis occurrisse in toto tempore viæ, nihilominus ad illam implendam indigerent auxilio efficaci gratiæ Dei, & quod reliquo tēpore viæ nō occurrerēt occasiones (vt sic dicā) efficaces amittendi gratiā, speciale beneficium esset diuinæ prouidentiæ supernaturalis, & inter auxilia efficacia gratiæ, licet extrinseca, esset computandum: congruentia item bene operandi in omnibus occasionibus necessariis ad legem naturalē implendam, non est sine speciali prouidentia Dei, & quate-

Via hominum in statu innocentiæ diuturnior angelica foret.

quatenus ordinatur ad conſeruationem gratiæ, & charitatis & ex efficaci voluntate conferendi gloriam, vnum eſt ex beneficiis gratiæ, quibus certiſsime ſaluantur, quicunq; ſaluantur. Integrum autem perſeuerantiæ donum omnia ſimilia beneficia complectitur, & ideo tale donum etiam in illo ſtatu fuit neceſſarium.

10. Rationum D.Thomæ expeditio 1.

Et iuxta doctrinam hanc intelligendæ ſunt variæ rationes, quibus D.Thomas vtitur in dicto c. 155. l. 3. contr. gent ad perſuadendam neceſsitatem huius doni quaſi ex obiecto, & effectu eius, non conſiderata alia conditione ex parte perſonæ perſeuerantis, niſi mutabilitate voluntatis, quæ in omni creatura intellectuali, & in omni ſtatu, extra beatificum, inuenitur. Vnde ſic colligit. Quod eſt variabile à bono in malum, vt figatur in bono indiget auxilio alterius mouentis immobilis, ſed homo etiam in ſtatu innocentiæ eſſet variabilis: ergo vt firmaretur in bono, indigeret ſpeciali auxilio, ergo ad perſeuerandum eodem auxilio indigeret. At hæc ratio in ſuperficie ſpectata parum concludere videri poteſt, nam reſponderi poterit diſtinguendo illam particulam minoris, *vt figatur in bono*, nam poteſt dicere ſolum actum, vel etiam poteſtatem antecedenter immutabilem. Priori modo firmari in bono ſolum ſignificat, actu ſemper operari bene. Et ſic verum quidem eſt, eum, qui perſeuerat, firmari in bono, id eſt, conſtanter operari bonum ſine declinatione ad malum contrarium. In illo tamen ſenſu poteſt facile negari illa minor, dicendo, in ſtatu integræ naturæ tam humanæ, quam Angelicæ ad firmandum ſe in bono ſufficere potuiſſe ipſam naturalem libertatem, vel ſolam cum generali concurſu quoad naturalia præcepta, vel adiutam communi gratia, ad firmandum ſe in bono per continuitatem bonarum operationum. Quia licet eſſet potentia mutabilis, ſufficiens erat ad omnes illas operationes, & pro ſuo arbitrio poterat ſemper vti facultate bene operandi, nunquam vtendo poteſtate male operandi. Poſteriori autem modo intellecta illa particula, *firmari in bono*, idem erit, quod antecedenter ita diſponi, vt potentia de ſe variabilis, maneat inflexibilis ad malum. Et in hoc ſenſu negatur vltima conſequentia rationis, nam ſupponit, per donum perſeuerantiæ immobilitari voluntatem in bono antecedenter, & impeccabilem fieri; & hoc eſſe neceſſarium ad perſeuerandum, hoc autem falſum eſt, vt ex dictis conſtat.

11. ...expo-

Et eodem modo claudicare videtur alia ratio, quę in ſubſtantia talis eſt. Licet voluntas ſit libera ad volendum, nihilominus volendo non poteſt facere, vt ad id, quod vult immutabiliter ſe habeat, ſed hoc requiritur ad perſeuerandum, ergo perſeuerare non eſt in poteſtate voluntatis ſine auxilio ſuperiori. In hac ratione vel eſt æquiuocatio, vel falſa eſt ſubſumptio, nam perſeuerare non eſt immutabiliter ſe habere, quod ſignificat poteſtatem, ſed eſt non mutari, ac proinde ſecundum vnam partem mutabilitatis ſuæ continue operari, quod dicit actum. Vnde ſi prima propoſitio intelligatur de immutabilitate potentiali, ſic data illa, negabitur minor: ſi autem maior intelligatur ſolum de immutabilitate actuali, ſeu potius immutatione, ſic negabitur aſſumptio, quia licet voluntas libera non poſsit vno actu ſe reddere immutabilem in bono, poterit nihilominus per plures actus, ſucceſsiue ſe habentes, ita ſe gerere, vt non mutetur à bono, quod ad perſeuerandum ſatis eſt. Vel certe ſi ratio ſupponit etiam hoc modo non poſſe voluntatem mutabilem, per plures actus non mutari à bono, petere videtur principium, nam hoc probandum erat. Et ad hunc modum procedunt aliæ rationes, quas ibi D. Thomas multiplicat, omnes enim ita de perſeuerantia loquuntur, ac ſi oporteret vno actu fieri, vel prius fieri potentiam immutabilem à bono, quam non mutetur actu: quod ſi verum eſſet, etiam per gratiæ auxilium non poſſet perſeuerare, quia etiam volendo per auxilium ſpecialiſsime, non poteſt ſe immobilem reddere ab eo, quod ſemel voluit, & ideo dato quocunq; auxilio ad vnum velle bonum, ſemper eſt neceſſarium nouum auxilium ad perſeuerandum in ſequentibus voluntatibus.

Quapropter exiſtimo, D. Thomam in toto illo capite non conſiderare perſeuerantiam ſolum per modum cuiuſdam effectus, qui ſucceſsiue fit libere, & contingenter, ſed prout apprehenditur, & intenditur ſub ratione medii certi, & infallibilis reſpectu finis efficaciter intenti. Hanc enim mentem ſatis expreſsit in quinta ratione, in qua ex eo, quod perſeuerantia conſiſtit in ſucceſsione plurium actionum perducentium ad finem, colligit oportere, vt ordo illorum ſubſit intentioni, & effectioni alicuius ſuperioris mouentis. Quod verum eſt, intelligendo illum ordinem, vt aliquo modo indefectibilem, ſeu vt medium certo, & efficaciter ad conſecutionem finis perducens. Ex hoc ergo principio, quod veriſsimum eſt, ſuppoſito ordine diuinæ prouidentiæ, & prædeſtinationis, optime infertur, voluntatem perſeuerantem debere ita tendere in bonum, vt infallibiliter, & indefectibiliter in illud tendat, & in aliquo ſenſu, ſaltem compoſito, etiam immutabiliter: hunc autem modum indeclinabiliter bene operandi non poteſt voluntas mutabilis à ſe habere, nec à ſua prouidentia, nam ſemper poteſt ab eo, quod propoſuit, vel prouidit, mutari, ergo oportet, vt illud habeat per auxilium efficax datum ſub certa, & immutabili prouidentia ſuperioris mouentis, qui eſt ſolus Deus. Ille autem modus tendendi in beatitudinem per perſeuerantiam communis eſt Angelis, & hominibus in quocunque ſtatu, ergo tale donum omnibus neceſſarium eſt ad perſeuerandum. Denique addi hic poſſunt rationes communes aliis gratiæ auxiliis, quia perſeuerantia à Deo eſt petenda, & qui illam receperint, pro illa ſpeciales gratias agent in termino eius, ſeu in beatitudine, ergo eſt ſpeciale donum Dei, & conſequenter ſine ſpeciali eius auxilio non fit. 12. *Mens Diui Thom. exponitur.* *Corollarium.*

Sed quæret aliquis, quam ſit certa hæc ſecunda aſſertio? Aliqui exiſtimant eſſe de fide definitam, in dicto Concilio Arauſicano, & traditam ab Auguſtino, & aliis Patribus allegatis, vt tanquam de fide ſatis confirmata ſit. Ita Vazquez 1. p. diſp. 98. cap. 2. & diſp. 228. c. 3. n. 11. & 1. 2. diſp. 197. cap. 2. & in eandem partem inclinat Aluar. dicta diſp. 104. Dico tamen, ex dictis omnibus non probari, perſeuerantiam in ſtatu innocentiæ ſine ſpeciali auxilio gratiæ eſſe non potuiſſe, quia neque ſub his, vel æquiualentibus verbis in dicto Concilio definitur, neque à Patribus traditur: poſſent enim omnia teſtimonia adducta de dono gratiæ habituali, & actuali communi in ordine gratiæ ſine auxilio ſpeciali explicari. Itaque de fide eſt, perſeuerantiam ſanctorum Angelorum, & hominum in ſtatu innocentiæ, ſi eis daretur, donum gratiæ eſſe, hoc enim vt minimum probant omnia adducta. Deinde de fide eſt, hominem in ſtatu innocentiæ indiguiſſe adiutorio gratiæ ad perſeuerandum, nam hoc etiam expreſſe, & ſub his verbis docet Concilium Arauſicanum. Tertio eadem certitudine, verum eſt, hoc adiutorium, quod neceſſarium fuiſſe dicitur, non tantum eſſe habitus ipſos infuſos gratiæ, ſed etiam aliquod auxilium actuale. Nam Concilium loquitur de homine iuſto, ac ſubinde habente iam habitum gratiæ, & de illo nihilominus definit, indiguiſſe adiutorio, ergo poſtulat aliud adiutorium vltra habitus, quod eſſe non poteſt, niſi actuale auxilium. 13. *Difficultas circa ſecūdam aſſertionem.* *Sententia Auctoris.* *Triplex aſſertum.*

Quale autem ſit hoc auxilium, non eſt certa definitione ab Eccleſia declaratum, nec ſufficienti expoſitione à Patribus traditum. Vnde poſſet quis dicere, illud adiutorium non eſſe aliud, quam actualem cooperationem Dei cum libero arbitrio habitibus infuſis ornato, ſine qua cooperatione in ſe quidem ſupernaturali, communi autem in ordine gratiæ, nihil 14. *Dubium ſuboritur.* *Opinio 1.*

hil possent habitus infusi, vel liberum arbitrium cū illis operari. Cui expositioni multum fauet Diu. Thomas dicta q. 109. art. 10. iuncto 9. Nam duas rationes tradit, ob quas est Dei auxilium ad perseuarantiam necessarium, vnam sumptam ex subordinatione essentiali causæ secundæ ad primam, quæ in omni persona, & natura creata in omni statu locum habet. At motio diuina per se necessaria ad actionem causæ secundæ, non est nisi concursus Dei cooperantis cum singulis causis, iuxta proportionem earum, ergo non postulat D. Thomas ex vi illius rationis aliud adiutorium, præter actualem concursum communem ordinis gratiæ. Nec Magist. Sentent. in 2. d. 24. §. 4. iuncto 5. aliter adiutorium gratiæ illius status innocentiæ interpretatur, & expresse Bonauent. art. 1. q. 2. & Gregor. supra concl. 3. ita sententiam suam explicare videtur, negans necessitatem auxilii specialis, & dicens sufficientem fuisse Adæ gratiam, quam iam habebat cum generali influentia, vtique gratiæ, si bene vti illa vellet. Deniq; hinc multi graues catholici Doctores docent, in statu innocentiæ non indiguisse hominem speciali auxilio excitante ad bene operandum, sed solo concursu, seu comitante auxilio, de quo Augustini testimonia interpretantur, vt videre licet in Bellarmino loco citato. Et licet verius sit indiguisse hominem in illo statu excitante auxilio, vt lib. 3. & 5. ostendimus: nihilominus dici potest non indiguisse speciali excitatione immissa per specialem Dei prouidentiam, sed cum illis tantum excitationibus, quæ per generalem prouidentiam gratiæ, & per causas secundas à Deo institutas cum generali eiusdem Dei influentia prouenire poterant, perseuerantiam habere potuisse.

Fauet huic opinioni S. Thom. & alij.

Opinio. 2.

15. Sed quia hæc omnia tantum explicant sufficiens auxilium ad perseuerandum, seu potestatem perseuerandi, si vellet, necessario addendum est, aliquo alio dono gratiæ indiguisse ad actu perseuerandum, scilicet, auxilio efficaci, de quo adducta testimonia melius intelliguntur. Quapropter assertio secunda in hoc sensu intellecta illam certitudinem habet, quam habet distinctio auxilii efficacis à sufficiente, quam in lib. 5. tradidimus. Negari enim non potest, quin tantum differat perseuerare à posse perseuerare, quantum auxilium efficax à sufficiente. Et omnis alia maior distinctio inter posse, & actu perseuerare, quæ pro statu innocentiæ, vel Angelis constituatur, non solum non est certa, verum etiam est falsa, & superflua, vt conuincunt rationes dubitandi in principio positæ. Auxilium ergo perseuerandi pro statu innocentiæ dicitur speciale, non quia necessario includeret aliquam motionem, vel excitationem vltra omnes excitationes, quæ per ordinarium cursum causarum ordinis gratiæ in illo statu fieri possent, nec quia maiorem excitationem ex Dei beneuolentia requireret, neque etiam propter physicam prædeterminationem, quæ in nullo statu necessaria est, sed propter beneficium singulare congruæ vocationis, seu excitationis ex diuina prouidentia prouenientis, vt sæpe explicatum est. Vnde in Angelis sanctis auxilium perseuerantiæ non fuit aliud, nisi auxilium congruum ad bene deliberandum in secundo instanti suæ viæ: in hominibus vero, si duraret innocentiæ status, essent plura similia auxilia, quæ physice quidem possent non esse maiora, quam alia sufficientia, nec per alias causas, quam per ordinarias, & communes fieri oportebat, tamen quia iste ordo causarum ex diuina ordinatione, & beneuolentia processit, & respectu talis personæ congruentiam habet, quam Deus respexit, & intendit, ideo tale auxilium specialis gratia perseuerantiæ existit.

Auxilium efficax in statu naturæ integræ ad perseuerandum opus fuit.

Angelorum perseuerantia.

16. Ex his facile erit rationibus dubitandi in principio positis respondere. Ad Augustinum breuiter dico, differentiam ab ipso constitutam inter statum naturæ lapsæ, & corruptæ in primis considerari in auxilio necessario ad potestatem perseuerandi in vtroque statu. Nam in natura integra sufficiebat, i. sa gratia cum communi, & ordinario auxilio illi debito, ad potestatem perseuerandi: in natura vero lapsa simpliciter non sufficit sine aliquo alio maiori auxilio præuenienti, seu specialiori protectione Dei. Et hoc significat: *Non est hoc omnino in viribus liberi arbitrij, quales nunc sunt, fuerunt in homine, antequam caderet.* Loquitur enim de viribus arbitrii in vtroque statu non omnino gratia destituti: sic enim etiam non fuit talis potestas in viribus solius liberi arbitrii, antequam caderet, sed loquitur de libero arbitrio sola communi gratia tam habituali, quam actuali adiuto. Et similiter in aliis verbis, cum dicit: *Post casum non nisi ad gratiam pertinere, vt homo non recedat,* neque excludit post casum cooperationem liberi arbitrii necessariam, vt à Deo non recedat, neque ante casum excludit necessitatem alicuius gratiæ, ad non recedendum à Deo, sed intendit solum differentiam constituere in gratia vtriusque status ad illum effectum necessaria: nam in statu integræ naturæ sufficiebat auxilium gratiæ commune, & quasi connaturale ipsi iustitiæ cum libertate arbitrii, qualis tunc erat, id est, non à necessitate tantum, sed etiam à pugna, & infestatione fomitis, aliisque impedimentis ex lapsu naturæ ortis, & propterea propriis talis status, ideoque in tali statu requiritur aliud specialius auxilium, & ideo peculiari modo dicitur nunc talis effectus non nisi ad gratiam pertinere.

Satisfit rationibus dubitandi initio positis.

Ad locum August.

17. Atque hoc modo necessario exponenda sunt verba Cœlestini, non enim dicuntur homines per lapsum Adæ naturalem possibilitatem perdidisse, quia libertatem, seu quasi potestatem physicam perdiderint, sed quia per corruptionem naturæ tot difficultatibus, & impedimentis oppressa est, vt sine specialiori gratia non posset innocentiam seruare, & in sensu contrario dicitur homo ante lapsum habuisse naturalem possibilitatem innocentiam conseruandi, quia ex integritate, quam in suis naturalibus facultatibus habebat, proueniebat, vt & per naturam, & per gratiam cum solis auxiliis vtrique communibus posset innocenter viuere, & hanc solam possibilitatem, cadendo, amisit. Et hanc solam possibilitatem illius status reliqui Patres ibi citati commendant, & eandem probat ratio ibi facta, & de eadem loquuti sunt auctores ibi citati. Per hoc autem non excludunt ab statu innocentiæ necessitatem specialis beneficii vocationis congruæ, seu efficacis auxilii. Nam ipsummet commune gratiæ auxilium, quod ad posse perseuerare sufficit, potest dari modo, & tempore congruo, & opportuno, vel sine obseruatione talis modi, & quod vno, vel altero modo detur, tantum interest, vt priori modo datum habeat effectū, posteriori autem modo datum non habeat effectum, licet illum habere possit. Et quia dare tale auxilium hoc, vel illo modo, pendet ex sola voluntate Dei, eiusq; altissima prouidentia, ex certa præscientia futurorum sub conditione, & definita voluntate ita omnia disponentis, & ideo licet in illo statu ad potestatem perseuerandi non esset necessarium illud specialius auxilium, quod in natura lapsa necessarium est, nihilominus ex alio capite erat necessaria specialior gratia, necessitate scilicet consequente, non antecedente. Quia non erat necessitas alicuius auxilii dantis nouas vires operandi, sed erat necessitas congruitatis auxilii in ordine ad vsum bonum liberi arbitrii præuisum, vt ad finem proximum, seu effectum intentum per tale auxilium. Quæ omnia in Angelis eadem ratione, ac proportione locum habent, vt ex dictis satis manifestum est.

Cælestini Papæ interpretatio.

18. Dices: ergo nulla est differentia in necessitate doni perseuerantiæ actualis inter vtrunque statum naturæ humanæ, vel inter Angelos, & homines: nam etiam in statu naturæ lapsæ homines actu perseuerantes non recipiunt plura, vel maiora auxilia dantia maiores vires ad operandum, quam homines non perse-

Instantia

perseuerantes, sed recipiunt illa modo magis congruente, vt in superioribus visum est. Vnde vlterius sequitur, sicut ad perseuerandum actu in natura lapsa non satis est auxilium, quo perseuerari potest, sed est necessarium auxilium, quo perseueratur, quod tantum in dicta congruitate ab alio differt, & nihilominus cum illa necessarium est speciale gratiæ adiutorium. Ita etiam in Angelis, & statu integræ naturæ, ad perseuerandum actu non satis fuit donum, quo possent perseuerare, si vellent, sed necessarium fuit auxiliũ, quod & velle, & perseuerare donaret, quamuis solum in congruitate ab altero differret. Ergo nulla est differentia, quam Augustinus adeo exaggerat in dictis libris de Correp. & grat. & de dono perseuerant. *Solutio.* Respondeo concedendo vtramque illationem factam circa comparationem auxilij sufficientis, & efficacis ad perseuerandum in vtroque statu hominum, seu in Angelis, & hominibus, si comparatio cum proportione fiat: hoc enim probant omnia, quæ adduximus. Negatur nihilominus vltima illatio facta contra doctrinam Augustini, & differentiam ab illo assignatam. Quia ille non negat etiam in Angelis, & homine integro ad perseuerandum actu necessarium fuisse auxilium dans velle, & perseuerare, & non tantum posse: imo hoc profitetur, cum dicit, Angelos perseuerantes amplius fuisse adiutos, & similia. Non igitur in hoc constituit differentiam inter nos, & illos, sed respectu vtriusque naturæ humanæ differentiam constituit in hoc, quod in priori statu solum fuit illi datum auxilium commune gratiæ, & absque congruitate, cum qua daret non tantum posse, sed etiam facere: in natura vero lapsa datum est vlterius auxilium, quo perseuerare posset, & illud in multis, licet non in omnibus, congruo modo datum est, vt non solum posse daret, sed etiam perseuerare. Respectu vero Angelicæ naturæ, licet in hoc sit quædam similitudo, quia etiam Angelis quibusdam datum est auxilium congruum ad perseuerandum, licet non sit datum omnibus: in altero versatur discrimen, quod illa auxilia data sunt omnibus Angelis cum quadam vniformitate proportionali iuxta capacitatem naturalem, vt Theologi docent de habituali gratia: eadem enim ratio est de actuali, quæ in ordine ad illam, vel ratione illius datur. Vnde talia auxilia tantum sunt in quibusdam efficacia, & non in alijs propter congruitatem, vel incongruitatem præuisam à Deo in ordine ad liberum vsum voluntatum eorum sub conditione præuisum, & ita solum est differentia inter Angelos facta quoad beneficium talis congrui auxilij gratis à Deo præparatum, & datum. Et verisimile est, eundem prouidentiæ modum seruaturum fuisse Deum cum hominibus, si Adam non peccasset, propter statum integræ naturæ, ratione cuius facillime cum ordinarijs auxilijs poterant diu perseuerare. At vero in natura lapsa multis alijs modis, & cum magna varietate datur electis auxilium efficax ad perseuerandum ex sola liberali voluntate, & gratia Dei. Nam inprimis tribuit illis specialius illud auxilium, quod ad potestatem perseuerandi necessarium est, liberaliori modo, quam alijs, qui perseueraturi non sunt, nam illis tribuit immediatè, & vel nulla ex parte eorum expectata dispositione, vel etiamsi prioribus auxilijs non bene, ac diligenter vsi fuerint, vel etiam efficaciter faciendo per priora auxilia cõgrua, vt illam dispositionem habeant. Deinde regulariter non tribuit tantum auxilium necessarium, etiam si præuideatur fore congruum, sed multo maius, & sæpius multiplicatum, vt non solum infallibiliter, sed etiam suauiter, & faciliter, & cum maiori perfectione homo perseueret, atque etiam crescat. Nam licet in hoc statu sit natura debilior ad perseuerandum, & indignior auxilijs, maxime congruis ad illum effectum, nihilominus inde sumpsit Deus occasionem magis ostendendi gratiam suam in suis electis, dando illis liberaliori, & abundantiori modo specialia auxilia, tam ad potestatem perseuerandi, quam ad perseuerandi effectum. Et ratione huius singularis prouidentiæ Dei solet Augustinus diuturnam perseuerantiam lapsorum hominum potius, quam perseuerantiam Angelorum, vel hominum in statu innocentiæ, soli gratiæ tribuere.

)?(

Finis huius libri decimi.





INDEX CAPITVM LIBRI VNDECIMI.

De perpetuitate gratiæ, vel amiſſione.





LIBER VNDECIMVS.

DE PERPETVITATE GRATIÆ, VEL AMISsione.

Scopus huius libri.



HÆc sola proprietas habitualis gratiæ superest nobis explicanda, prius quam de effectu eius, qui est meritum, dicamus. Quamuis enim in præced. libr. inter ostendendam necessitatẽ doni perseuerantiæ, gratiam amitti posse suppofuerimus, nondumtamen illud probatum est, nec declaratum, qualis sit illa gratiæ corruptio, vel an cum illa stare possit, quod gratia de se perpetua, & incorruptibilis sit. Hæc ergo suntà nobis in hoc libro explicanda. Et quia in qualitatibus quæ latitudinem graduum habent, remissio solet esse via ad corrumpi, ac propterea tales qualitates non subito, sed successiue desinere soleant, consequenter inquirendum erit, an in gratia locum habeat remissio, ac proinde possit successiue amitti, vel solum in instanti? Sub gratia habituali omnes habitus donorum, & virtutum per se infusarum comprehendimus. Quia vero omnia hæc dona, & virtutes, sola fide, & spe exceptis, gratiam gratum facientem inseparabiliter comitantur, non solum quoad infusionem, sed etiam quoad conseruationem, & augmentum, ideo necessarium non erit, de illis aliquid in particulari dicere, sed quæ de gratia dixerimus, vniuersim de omnibus illis pari modo intelligenda sunt. Postea vero quid fides, & spes in hoc proprium habeant, declarabimus.

CAPVT I.

Vtrum gratia semel habita perpetua sit, & inamissibilis, vel amitti potius valeat, seu corrumpi?

1. *Error Iouiniani.* ANtiquus fuit error, gratiam semel comparatam amitti non posse, ac proinde eos, qui, postquam iustificati apparent, mortaliter peccant, nunquam fuisse vere iustificatos. Primus huius erroris auctor Iouinianus fuisse creditur. Nam teste Hieronymo lib. 1. contr. ipsum in principio, dixit, hominem semel iustificatum per Christi lauacrum à dœmone non posse subuerti. In principio autem libri 2. refert, dixisse Iouinianum, *Eos, qui fuerint baptizati, à diabolo non posse tentari. Quicunque autem tentati fuerint, ostendi eos aqua, & non spiritu baptizatos.* Sed posterior hic locus iuxta prorem videtur intelligendus de tentatione vincente baptizatum. Et ita simpliciter eandem hæresim commemorat Augustinus libr. de Hæresib. in 82. eam tamen dicit breui fuisse extinctam, nec aliquem Sacerdotum potuisse decipere. Eundem errorem tribuit Pelagio Castro verb. *Gratia.* hæres. 2. quia Augustin. hæres. 88. refert, illum dixisse, vitam iustorum in hoc seculo nullum omnino habere peccatum, & ex his Ecclesiam Christi in hac mortalitate perfici, vt sit omnino sine macula, & ruga. Sed hinc non recte colligitur Pelagium cum Iouiniano sensisse, nam Pelagius non dixit, iustum non posse peccare, sicut alter, sed dixit, posse iustum non peccare, & omni carere peccato, quod est longe diuersum. Vnde ex alijs libris Augustini manifestum est, Pelagium pugnasse pro libero arbitrio, tam ad non peccandum, quam ad peccãdum, vel etiam ad resurgẽdum à peccato. Denique ille non agnouit habitualem gratiam, nec aliam iustitiam, quam quæ ex actibus naturalibus liberi arbitrij consurgere potest, vt in Prolegom. 5. visum est. *Error Pelagij.* Quomodo ergo potuit dicere, gratiam, vel iustitiam esse inamissibilem? Vnde etiam perseuerantiam, neque gratiæ, neque necessitati tribuebat, sed libero arbitrio, quod per se poterat non peccare: in hoc ergo errauit, non in asserenda inflexibilitate arbitrij ad malum in hominibus iustis.

Magis accessit ad illum errorẽ Manichæus saltem ex parte. Quia (vt refert Hieronym. in epist. ad Ctesiphontem) dixit, aliquos iustos peruenire in hac vita ad eum perfectionis statum, in quo iam peccare non possunt, & consequenter nec gratiam amittere. 2. *Alij Iouiniani sectatores.* Et ibidem commemorat plures alios, quos Origenistas appellat, qui in eam sententiam declinarunt. Et postea illam excitarunt Begardi, & Beguini, vt refert in cap. *Ad nostrum*, de Hæret. Est tamen considerandum, istos non fuisse loquutos de his sanctis eximijs, *Cap. ad nostrum.* qui per Dei auxilium in gratia confirmantur. Nam si de illis dicerent, eos nõ posse peccare ex protectione, & manutenentia Dei, non ob id essent hæretici, etiam si adderent, istos iustos fieri in hac vita impeccabiles, hoc enim aliqui catholici docuerunt; & licet non recte loquuti fuerint, nec verum dixerint, non tamen in fide errarunt, vt capit. 8. libri superioris tractaui. Igitur hæresis illorum fuit, vel quosdam ita esse à natura bonos, vt sint impeccabiles, vt Manichæus concessisse videtur, vel vsu, & exercitio virtutum ita perfici, vt nec inordinatam passionem animi sentire, nec illi consentire valeant, vel peruenire in hac vita ad illum statum, in quo Deum videant, & peccare non possint, vt Begardi, & Beguini. Sed hi duo postremi errores partim in lib. præced. confutati sunt, partim in 1. p. tractando de Virgine Beata. Error autem Manichæi stultissimus est, & in varijs locis 1. parte impugnatur. Quocirca omnes isti errores ad præsentem locum non pertinent.

Præterea Iouin. errorẽ nostra tempestate excitasse Lutherum refert Castro supra, quia Echius in catalogo errorum eius hæc verba eiusdem scribit: *Prorsus non dubitamus, nos esse saluos postquam baptizati sumus, quia promissio ibi facta non est mutabilis vllis peccatis, vnde baptizatus etiam volens non potest perdere salutem, quia nulla peccata possunt eum damnare, nisi incredulitas.* Veruntamen ex eisdem verbis aperte colligitur, Lutherum non sensisse, gratiam, vel iustitiam, qualemcunque illam

Iouiniani error à Caluino suscitatus est.

illam cogitauerit, esse inamissibilem simpliciter, nisi cum illo addito, *Nisi per incredulitatem*, de quo postea videbimus. Atvero Caluinus integre videtur errorem Iouiniani suscitasse, quia non solum dixit, iustitiam non posse amitti, nisi per infidelitatem, sed etiam dixit, eum, qui vere credidit semel, non posse à fide excidere, quia fides est donum electorum proprium. Vnde cum alias nemo possit iustificari, nisi per fidem, & secundum Catholicam fidem in bono sensu, quia fides est vna ex dispositionibus necessarijs ad iustitiam, licet sola non sufficiat, & secundum Caluini falsam fidem, & in erroneo sensu, fit, vt iuxta illius hæretici doctrinam non possit vnquam gratia semel habita amitti. Ita refert Bellarmin. libro 1. de Baptismo cap. 14. ex illo in Antidot. Concilij Tridentini sess. 7. canon. 7. can. 3. de Baptism. & lib. 3. Institut. c. 1. §. 11. & 12. Sed hunc etiam errorem specialem Caluini de inamissibilitate fidei infra refutabimus. Solũ ergo cum Iouiniano nunc agendum est, & cum quibuscunque hæreticis, qui vt certis testimonijs intellexi, nunc in aliquibus Belgij partibus simpliciter cum Iouiniano senciunt, quamuis neque ipsi hæretici inter se in illo errore conueniant.

4. *Fundamenta Iouiniani sumuntur primo ex Scriptura male interpretata.*

Fundabatur ille in quibusdam testimonijs sacræ Scripturæ male intellectis, & præcipua sunt, quæ ex prima epistola Ioannis sumuntur. Primum fit ex cap. 3. *Omnis qui in eo manet, non peccat: & omnis, qui peccat, non nouit eum, nec cognouit eum.* Secundum ibidem. *Omnis, qui natus est ex Deo peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, nec potest peccare quoniam ex Deo natus est.* Tertium in cap. 5. *Scimus, quia omnis qui natus est ex Deo non peccat, sed generatio Dei conseruat eum.* In quo vltimo verbo significat, hoc prouenire ex efficacia gratię, & charitatis. Vnde quartum testimonium addi potest ex Canticor. 8. *Aquæ multæ non potuerunt extinguere charitatem, nec flumina obruunt illam.* Quintum sit ad Rom. 8. *Quis nos separabit à charitate Dei? &c* Sextum 1. Corint. 13. *Charitas nunquam excidit.*

5. *Secundo ex Patribus.*

Secundo obijci possunt nõnulla ex Patribus, quorum præcipua proponit Gratianus distin. 2. de Pœnitentia. Difficilius est, quod cap. 1. ex Augustino refert: *Charitas, quæ deseri potest, nunquam vera fuit.* Cui videtur simile, quod ibi c. 12. refertur ex Ambros. 2. Corin. 6. *Ficta charitas est quæ deserit in aduersitate.* vt habetur in Gloss. Ordinar. nam verba Ambrosij sunt: *Simulata charitas in his est, qui in necessitate deserunt fratres,* quod in idem redit. Potestque confirmari ex Prospero lib. 3. de Vit. contemplat. (& habetur ibidem cap. 5.). dicente: *Charitas est recta voluntas ab omnibus terrenis, ac præsentibus bonis auersa, iuncta Deo inseparabiliter, & vnita, corrumpi nescia, nulli vitio mutabilitatis obnoxia, in omnibus semper inuicta, cum qua nec potuit aliquis peccare, nec poterit.* Et c. 15 addit: *Si veram charitatem habemus de corde puro, conscientia bona, & fide non ficta facile peccato resistimus.* Et infra. *Ex ea parte quis peccat, qua minus diligit Deum.* Quibus omnibus significatur, charitatem vinci non posse à peccato, & consequenter neque posse per peccatum amitti. Idem ergo est de gratia, à qua charitas non separatur. Vnde cap. 13. citatur August. tract. 8. in Ioan. dicens. *Radicata est charitas: Securus esto, nihil mali procedere potest.* Et capit. 13. citatur ex lib. 50. Homiliar. in 8. quod dicat, *Eum, qui charitatem habet, criminaliter peccare non posse.* & cap. 4. citatur Gregor. lib. 10. Moral. cap. 22. aliàs cap. 12. dicens: *Virtuti mortis dilectio comparatur, quia mentem, quam semel cœperit, à delectatione mundi prorsus occidit.*

6. *Tertio ex ratione.*

Tertio possumus argumentari ratione, quia gratia est natura sua perpetua, & incorruptibilis; ergo semel infusa non potest amplius desinere esse, ac proinde neque amitti. Consequentia videtur manifesta, quia quod natura sua perpetuum est, nunquam perit. Quamuis enim Deus possit in nihilum redigere quicquid creatum est, quantumuis natura sua sit incorruptibile, tamen secundum ordinarium prouidentiæ cursum id non facit, vt inductione in cœlis, Angelis, & animis rationalibus ostendi potest. Et ratio est, quia talium rerum destructio esset quasi violenta, & contra connaturalem cursum rerum, quem Deus non immutat, etiam propter peccata, sed solem suum oriri facit super bonos, & malos, & pluit super iustos, & iniustos. Vnde potest hoc confirmari, quia peccatum mortale non minus meretur annihilationem personæ peccantis, quam gratiæ in ea existentis, & nihilominus Deus non destruit substantiam eius, quia de se est incorruptibile; ergo eadem ratione, nec gratiam aufert. Quod autem gratia incorruptibilis sit, probatur, quia gratia est qualitas spiritualis altioris ordinis, quam sit Angeli substantia, nimirum diuini ordinis: ergo ex ea parte incorruptibilior est. Aliunde vero etiam ex parte subiecti est æterna, sicut est ipsum subiectum, & non habet qualitatem contrariam, à qua expelli possit, sed tantum potest expelli à subiecto per suspensionem influxus diuini, quo in esse conseruatur, qui modus corruptionis pertinet ad extrinsecam annihilationem ex parte Dei, non ad intrinsecam incorruptibilitatem ipsius. Et confirmatur, nam perfectior est gratia, quam lumen gloriæ, & visio beata, quia comparatur ad illa vt essentia ad proprietatem, & actionem: sed lumen gratiæ, & visio beatifica sunt natura sua incorruptibilia: ergo & gratia.

Confirmatio.

Nihilominus fides Catholica docet iustos posse peccando amittere gratiam, quam semel à Deo obtinuerunt. Quæ veritas primo ex diuinis Scripturis euidenter comprobatur. Quid enim clarius, quam illud Ezechiel. 18. *Si auerterit se iustus à iustitia sua, & fecerit iniquitatem, &c nunquid viuet?* Et cap. 33. *Fili hominis dic ad filios populi mei, iustitia iusti non liberabit eum in quacunque die peccauerit.* Et statim explicatur conditio, sub qua vita (vtique æterna) iusto promittitur, his verbis. *Etiam si dixero iusto, quod vita viuat, & confisus in iustitia sua fecerit iniquitatem, omnes iustitiæ eius obliuioni tradentur.* His ergo verbis euidenter docetur, posse iustum iustitiam suam amittere. Neque hoc est veteris testamenti proprium, nam in nouo ait Paulus, *Qui se existimat stare, videat, ne cadat,* 1. Corint. 10. quod consilium ineptissimum esset, si à iustitia non posset cadere iustus. Vnde ad Rom. 11. ait: *Tu fide stas noli altum sapere sed time.* Et infra. *Vide bonitatem Dei in te: si permanseris in bonitate, alioqui & tu excideris.* Vbi notanda est conditio, qua supponit posse statum gratiæ amitti. Et eandem vim habet illud ad Philip. 2 *Cum metu & tremore vestram salutem operamini.* Nam hæc verba non minus, imo magis ad iustos, qui solent salutem suam curare, quam ad iniquos, & desides diriguntur. Tandem Apocal. 3. dicitur Episcopo iusto, *Tene, quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.* Quod frustra diceretur, si gratia non posset amitti. Et similis est admonitio eiusdem Ioannis epist. 2. *Videte vos metipsos, ne perdatis, quæ operati estis sed vt mercedem plenam habeatis.* 7.

Primo statuitur posse iustos amittere gratiã.

Præterea non solum de potestate, sed etiam de actu ipso amittendi gratiam exempla, & testimonia sunt in Scriptura perspicua, nam vt omittam lapsum Angelorum, quos antea fuisse iustos certissimum est, Adæ lapsus primum exemplum est iustorum amittentium gratiam. Nam quod ille antea iustus fuerit Concilium Tridentinum docet sess. 5 cap. 1. simulque definit: *Cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem, in qua constitutus fuerat, amisisse.* Similiter Dauid sine dubio iustus fuit, imo valde dilectus, & familiaris Deo, priusquam cum Bersabee delinqueret 2. Reg. 11. vt est euidens ex omnibus præcedentibus à cap. 16. & tamen peccando, gratiam amisit, quam per pœnitentiam postea recuperauit 2. Reg. 12. cuius pœnitentiæ testimonium ipse præbuit Psalm. 50. vbi etiam erat dicens: *Spiritum rectum innoua in visceribus meis, & redde mihi lætitiam salutaris tui.* Indicans plane prius habuisse spiritum per gratiam inhabitantem, & illum amisisse. Et in nouo testamento celebre 8.

Ostenditur de facto illam amissã.

bre est exemplum Petri, qui prius mundus erat per gratiam, iuxta Christi testimonium Ioan. 13 *Vos mundi estis*, & tamen illam postea peccando, amisit. Præterea idem met Petrus, quia non ignorabat, hoc posse iustis sæpius accidere, interrogauit Dominum: *Quoties peccabit in me frater meus, & dimittam ei? Vsque septies?* Dixit illi Iesus: *Non dico tibi vsque septies, sed vsque septuagies septies.* Docens nos nullam esse in hac vita de perseuerantia securitatē, sed gratiam sæpissime posse amitti.

9. Adhæc, Paulus Galatas exprobat cap. 1. dicens: *Miror, quod sic tam cito transferimini ab eo, qui vos vocauit in gratiam Christi in aliud Euangelium, quod non est aliud, &c.* & cap. 3. *Sic stulti estis, vt cum spiritu cœperitis, nunc carne consumemini?* Et cap. 5. *State, & nolite iugo seruitutis iterum contineri.* Et infra. *Euacuati estis à Christo, qui in lege iustificamini, gratia excidistis.* Et ad Hebræos sexto, non solum dicit iustificatos per baptismum posse cadere, & gratiam amittere, sed etiam valde exaggerat reditum ad gratiam: dicens: *Impossibile est illos, qui semel illuminati sunt, gustauerunt etiam donum cœleste, & participes facti sunt Spiritus sancti, &c. & prolapsi sunt, rursus renouari, &c.* vbi in prioribus verbis euidenter iustificationem describit, & post illam aliquos esse posse, vel etiam esse prolapsos, adeo vt impossibile, id est, difficile esse dicat ad gratiam redire, vel etiam impossibile, si de reditu ad gratiam baptismalem intelligatur, vt alibi dictum est. Et infra, cum dicit, terram, quæ accipit benedictionem, & profert spinas, esse maledicto proximam, idem prorsus intendit. Et similia c. 10. repetit. Et 1. Timoth. 1. cum dixisset. *Finis præcepti est charitas de corde puro, & conscientia bona, & fide non ficta,* adiungit. *A quibus quidam aberrantes conuersi sunt in vaniloquium.* Vbi cum dicit: *Conuersi sunt*, significat, prius habuisse illam charitatem, & postea illam amisisse. Et de illis infra dicit: *Quam* (vtique bonam conscientiam) *quidam repellentes circa fidem*, nedum circa iustitiam, *naufragauerunt.* Vnde Apocal. 2 *Habeo aduersum te pauca, quia charitatem tuam primam reliquisti.* Quod probabilius fortasse de feruore charitatis intelligitur, tamen Haymo, & Comment. Ambrosij de charitate amissa id intelligunt, & fauent sequentia verba. *Memor esto, vnde excideris*, nam proprie non dicitur quis excidere à prima charitate propter solam tepiditatem in operibus eius. Veruntamen esto priori modo interpretemur, inde à simili sumitur argumentum, quia qui à priori perfectione cadit, & remisse operatur, facile potest ad lapsum grauem peruenire.

10. Secundo principaliter probatur hæc veritas ex

1. Ex Concilijs.

Concilio Trident. sess. 6. cap. 11. vbi sic inquit: *Deus sua gratia semel iustificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur.* Quæ fuit etiam sententia Augustini, Chrysostomi, Prosperi, & aliorum, vt in superioribus vidimus, & manifeste supponit, posse iustos deserere Deum, ac proinde gratiam amittere. Et hoc etiam confirmant testimonia, quæ idem Concilium profert dicēs *Propterea Apostolus monet iustificatos dicens: Nescitis, quod ij qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed vnus accipit brauium? Sic currite, vt comprehendatis.* Quia nimirum multi iusti in cursu deficiunt. Vnde etiam addit illud eiusdem capitis: *Castigo corpus meum, & in seruitutem redigo, ne forte cum alijs prædicauerim, ipse reprobus efficiar.* Nam siue Paulus in propria persona, siue aliorum loquatur, per illud *forte*, significat, incertam esse perseuerantiam, ac proinde posse gratiam amitti. Et in capite duodecimo, habet illa verba: *Quasi verum esset iustificatum amplius peccare non posse.* Contrarium ergo verum esse docet, & ideo in capite decimo tertio ait, nullum iustum de sua perseuerantia certum esse posse, quia nimirum vnusquisque potest lapsum suum formidare, quod iterum ex Scripturis confirmat. Et capit. 14. docet, pœnitentiam institutam esse propter eos, *qui ab accepta iustificationis gratia per peccatum exciderunt.* Quod fieri per omne peccatum mortale cap. 15. docet. Et idem confirmat sessione decima quarta, capite primo. Denique idem supponit Concilium Arausicanum canon. nono, dum ait: *Diuini est muneris, cum pedes nostros à falsitate, & iniustitia tenemus.* Et cap. decimo. *Adiutorium Dei etiam renatis, & sanctis semper est implorandum, vt ad finem bonum peruenire, & in bono valeant opere perdurare.* Si enim iustitia non posset amitti, ad illam non amittendam nullum esset adiutorium necessarium.

11. Tertio potest ex Patribus prolixa fieri confirmatio. Sed id superfluum iudicamus: tum quia nihil frequentius in Sanctis Patribus reperitur, & multi videri possunt in Gratiano dicta distinctio. secunda de Pœnitent. à cap. 15. Tum etiam quia veritatem hanc docent Patres, quoties Pœnitentiam commendant, quam non semel tantum, sed sæpius vtilem, ac necessariam esse docent propter frequentes, & repetitos lapsus iustorum. Item id ipsum tradunt, quoties iustis timorem cadendi consulunt, & perseuerantiam incertam esse dicūt, & ad illam speciale Dei auxilium requirunt. Nam inde euidenter sequitur, iustitiam sæpius amitti posse. Omnes ergo supra circa illa principia allegati hic possunt accommodari. Et præterea Hieronymus libr. secundo contra Iouinianum. Ex professo errorem hunc ex Scripturis impugnat. Notari denique possunt verba Tertullian. libr. de Præscriptionibus hæreticor. cap. 3. *Et hoc mirum opinor, vt probatus aliquis retro postea excidat.* Et statim inducit exempla Saulis, Dauidis, Salomonis, & Iudæ: Et eadem doctrina cum eisdem exemplis habetur nomine Ambrosij ad Roman. 9. circa illa verba: *Cum nondum nati essent, &c.* Tandem notatu digna sunt verba Cypriani epistola 7. *Quantum dolemus ex illis quos tempestas inimica prostrauit, tantum lætamur ex vobis, quos diabolus prostrare non potuit.* Et infra. *Fides ipsa & natiuitas Saluatoris non accepta sed custodita viuificat*: vtique in æternum, & ideo addidit: *Nec statim consecutio, sed consummatio hominem Deo seruat.* Quod verbis Christi confirmat Ioann. 5. *Ecce sanus factus es, iam noli peccare, ne quid tibi deterius aliquid contingat.* Et addit. *Salomon denique, Saul, & cæteri multi, quamdiu in vijs Domini ambulauerunt, datam sibi gratiam tenere potuerunt, recedente ab eis disciplina Dominica recessit & gratia.*

Tertio ex Patrum auctoritate

De Pœnit. d. 2.

12. Ratio denique huius veritatis sumitur ex alijs principijs fidei: vnum est, iustos obligari præceptis naturalibus, & diuinis, imo etiam legibus humanis, quod principium in materia de Legibus ostenditur. Secūdum est, transgressionem præcepti in materia graui esse peccatum mortale, quod in materia de Peccatis late ostenditur, & ex sequentibus testimonijs fiet manifestum. Tertium est peccatum mortale non posse simul esse cum charitate, quod non solum est verum de multitudine peccatorum, vel de aliqua specie peccati, sed de omnibus, & singulis peccatis mortalibus, quod est de fide certum, & ex ipso nomine, & ratione peccati mortalis est euidens, nam illud est peccatum mortale, quod facit hominem reum æternæ pœnæ, & consequenter, quantum est de se, priuat hominem beatitudine æterna; ergo etiam priuat gratia, & consequenter charitate, quia gratia facit dignum vita æterna, & Dei amicum. Et ideo supra ostensum est, peccatum mortale, & gratiam ex natura rei repugnare, & hoc docere voluit Iacobus cum dixit capite secundo: *Qui in vno offendit, factus est omnium reus.* & Paul. 1. ad Corinth. 6. *Nolite errare: neque fornicari, &c. regnum Dei possidebunt.* & ideo ad Romanos primo dicit: *Reuelatur ira Dei super omnem impietatem, &c.* Ac denique Christus Matth. 19. *Si vis ad vitam ingredi serua mandata.* Non vnum, vel aliud, sed omnia. His vero addendum est quartum principium, nimirum habitus gratiæ non determinare voluntatem, vt illis ex necessitate vtatur, q̄a non priuant illā sua libertate, vt est de fide, & per se euidens: nam sicut alijs habitibus, ita etiam infusis vtimur, cum volumus. Et ideo iustus, licet charitatem habeat, non semper amat, & licet habeat fidem, non semper considerat; hinc ergo est, vt facile peccare possit, & amittere gratiam. Et

Quarto ostenditur ratione.

hanc

hanc fere rationem adduxit in hoc puncto D. Thomas 2. 2. quæſtione 24. articulo 11. & quæſtione 2. de Verit. & aliàs quæſt. vnic. de Charitate ar. 12. & latius quarto contra gentes, capit. 70. vbi de charitate eandem quæſtionem tractat, ſicut tractatur à Magiſtro, & alijs Theologis in 3. diſt. 30. & 31. qui in hoc dogmate fidei conueniunt, & in re idem eſt de gratia, vt ex *Confirmatio.* dictis conſtat. Tandem confirmari poteſt, quia niſi vltra habitus infuſos detur actualis motio Dei, & præuentio, non eſt ſufficiens homo ad non peccandum per ſolos habitus infuſos, vt conſtat ex dictis lib. 2. de neceſsitate gratiæ actualis, & libro præcedente tractando de perſeuerantiæ dono.

13. *Corollariū.* Atque hinc obiter infertur, hanc veritatem, regulariter loquendo, in omnibus iuſtis, quamdiu in hac vita viuunt, locum habere, & non licere aliquos excipere, niſi ex ſpeciali priuilegio confirmationis in gratia. Imo etiam de illo iam diximus, non facere hominem impeccabilem, ſed non peccantem. Vnde cum proportione fit, vt non faciat gratiam inamiſsibilem, ſed ſolum faciat, vt non amittatur. Et hæc ipſa gratia confirmationis non eſt debita, neque promiſſa generaliter, & ideo nullus ſine temeritate poteſt de ſe, vel alio præſumere, habere gratiā nunquam amittendam, dum viuit, niſi id ſpeciali reuelatione didicerit, vt Concilium Tridentinum ſupra dixit.

14. *Satisfit fundamentis Iouiniani erroris. Loca Ioan. explicatur.* Ad fundamenta contrariæ ſententiæ reſpondendum ſupereſt. Et quidem citata verba Ioannis fuſe tractat Hieronymus libro 2. contra Iouinian. à principio, & Dialog. 1. contra Pelag. aliquantulum à principio, & in ſumma reſpondet, ſenſum illorum verborum, *Qui manet in eo non peccat*, eſſe compoſitum, id eſt, quamdiu in eo manet, non peccat, quia repugnant hæc duo eſſe ſimul, manere in Deo, & peccare, ſaltem ex lege ordinaria, & ex natura rei. Et ita exponuntur verba ſequentia: *Et omnis, qui peccat, non vidit, nec cognouit eum*. Vbi non eſt ſenſus, nunquam nouiſſe, vel cognouiſſe illum, nec etiam quod peccatum veram Dei cognitionem, aut fidem excludat, ſed quod ille, qui peccat, quando peccat, non habeat practice dignam de Deo exiſtimationem, & actualem conſiderationem, vnde fit, vt à Deo auertatur, & in eo eſſe deſinat, licet antea in Deo maneret. Et in hunc ſenſum trahi poſſunt verba Auguſtini lib. de Perfect. iuſtit. c. 18. *Intelligendum arbitror, quia renouatio perficienda videt, & cognoſcit, infirmitas vero abſumenda non videt, neque cognoſcit eum.* Id eſt, quando iuſtus in hac vita ita ſe gerit, vt renouetur de die in diem, tunc videt Deum, non clara viſione, ſed debita conſideratione fidei viuæ, & practicæ, quando vero infirmitate abducitur, tunc non videt, vtique, oppoſito ſenſu. Priora autem verba aliter exponit Auguſtinus tum ibi, tum etiam libro de Natura, & grat. capit. 14. & lib. 1. de Peccatorum merit. & remiſsio. capit. 8. in ſenſu, vt ita dicam, formali, nam qui natus ex Deo, ſecundum quod à Deo natus eſt, non peccat, id eſt per gratiam non peccat, quia non poteſt eſſe mali principium, ſed ſecundum ſuam infirmitatem, & libertatē operās peccare poteſt. Vel aliter, & in idem redit, ſi ſubdat gratiæ motioni, & inclinationi, non peccat, poteſt autem ſubtrahere ſe, & non placere Deo, & ideo gratiam eius amittere. Aliam expoſitionem refert idem Auguſtinus libro quarto, contra duas epiſtolas Pelagij, ex Ambroſio libro primo in Iſaiam, vt illa priora verba intelligantur de natiuitate ex Deo conſummata, & perfecta, qualis erit in gloria: nam ſic natus non peccat, & conſequenter ſubſequentia verba: *Qui peccat non vidit eum*, intelligentur etiam de viſione beata, quem ſenſum magis indicant verba Auguſtini ex altero loco citata. Verumtamen locus ille Ambroſij in operibus eius nunc non inuenitur, & ſenſus certe contextui non quadrat.

15. *Non peccat, dupliciter explicatur.* Priores ergo duæ expoſitiones probabiliores ſunt, eſt tamen notanda differentia, quod enim ait Ioannes, *non peccat*, dupliciter poteſt exponi, ſcilicet: de pecato veniali, vel mortali. Intellecta ergo illa ſententia de peccato ſimpliciter, vtique veniali, non habet locum, prior expoſitio, quia iuſtus etiam in ſenſu compoſito poteſt venialiter peccare, quia veniale peccatum non conſtituit hominem iniuſtum, aut Deo inimicum, vt Concilium Tridentinum in locis allegatis docet. Et hoc videtur voluiſſe Auguſtinus in poſterioribus locis. Probabilius autem videtur, loquutum eſſe Ioannem de peccato mortali in illa ſententia, vt expoſuit Auguſtinus tract. 5. in illam epiſt. nam & altera pars eiuſdem ſentētiæ multo proprius, & facilius de peccato mortali intelligitur: non eſt autem veriſimile aliter in priori parte, quam in poſteriori eiuſdem ſententiæ eſſe loquutum: tum etiam quia in ſecundo teſtimonio, vbi illa prior ſententia reperitur, additur ratio, *Peccatum non facit, quia ſemen illius in eo manet.* Quæ ratio, & confirmat priorem expoſitionem de ſenſu compoſito, & de peccato mortali optima eſt, ad veniale autem non ita accommodatur.

Altera vero pars illius ſecundi teſtimonij, *nec poteſt peccare*, varie exponitur. Auguſtin. de natura, & grat. 16. cap. 14. ita exponit, *non poteſt*, id eſt, non debet peccare. *Nec poteſt peccare ab Auguſt. exponitur.* Sed obſtat, quia illo modo non ſolum natus ex Deo, ſed etiam non natus, & iniquus non poteſt, id eſt, non debet peccare, cum tamen ſpeciale aliquid tribuat Ioannes natis ex Deo, maxime cum rationem addat, *Quoniam ex Deo natus eſt.* Poſſe vero dici, filios Dei ex illo titulo ſpeciali teneri ad non peccandum, quia ex Deo nati ſunt, & ideo nō poſſe, id eſt, non debere peccare, non ſolum ex illo generali titulo, quo nemo peccare debet, ſed ſpeciali obligatione, quæ veluti quædam moralis impoſsibilitas debet à iuſto æſtimari. Aliter idem Auguſtin. libro 2. de Peccator. remiſ. cap. 7. illa verba intelligit de potentia peccandi, quæ per gratiam inchoatur, & in patria conſummatur. Sed vt hæc doctrina poſsit ad conuenientem expoſitionem accommodari, neceſſario reducenda eſt ad alteram ex duabus ſupra poſitis. Nam gratia repugnat peccato, & ideo qui per gratiam ex Deo naſcitur, in ſe recipit aliquid repugnans ſimul cum peccato, & ideo non poteſt peccare in gratia permanendo, vel quia per ipſam gratiam inclinatur omnino ad non peccandum, & ſic inchoatur in illo quædam impotentia peccandi, non ſimpliciter, ſed ſi operari ſtudeat vt filius Dei, vel quatenus ab Spiritu Sancto mouetur ad non peccandum, vt ait D. Thomas citatis locis. Vnde adiungit Auguſtinus, in ſpe recipere iuſtum per gratiam impeccabilitatem ſimpliciter, quæ conſummabitur in gloria. Hoc vero vltimum magis eſt ab Auguſtino ſubtiliter additum, quam in verbis fundatum, vel ad expoſitionem neceſſarium.

Aliter poteſt exponi ſecundum aliam regulam, 17. quod interdum Scriptura vocat impoſsibile, quod *Expoſitio alia.* eſt difficile, & ita natus ex Deo non poteſt peccare, quia conſiderata efficacia gratiæ, & auxilium, quæ illam comitantur, difficile apparet: quod poſsit iuſtus à Deo illuminatus iterū ſubijci peccato. Sed hoc durum eſt, quia in hominibus tanta eſt infirmitas carnis, vt non obſtante gratia, præſertim habituali facillime peccent. Magiſque poſſet ita exponi tertium teſtimonium: *Qui natus eſt ex Deo non peccat.* Id eſt, non tam facilē peccat, *quia generatio Dei conſeruat illum.* Vtique adiuuando multum ad cauenda peccata, quamuis homo libertate ſua poſsit illi reſiſtere, & ſæpius reſiſtat. Bernard. autem ſerm. 1. Septuageſim. & ſerm. 23. in Cantic. hæc vltima de prædeſtinatis ſpecialiter intelligit. Sed eſt myſtica expoſitio, alioqui enim magnam vim facit literæ, dum per diuinam generationem prædeſtinationem intelligit, & quia ſic natum ex Deo exponit non peccare, non quia re ipſa à peccatis ſemper abſtineat, ſed quia illi non imputantur (vt ipſe loquitur) ſeu quia non ita peccat, vt propter illa peccata ſit damnandus: vtrumque autem eſt ſatis violentum. Et præterea ſententia Ioannis ſic non haberet

haberet in prædestinatis etiam pro illo tempore, in quo renati non sunt, vel iustificati. Prior ergo expositio facilior est, & illa melior, quod natus ex Deo, quantum est ex vi talis natiuitatis non peccat, quia gratia de se peccato resistit, & ita conseruat illum. *Ac si diceretur* (ait Diuus Thomas dicto capite 70.) *Iustus non committit iniustitiam, vel sicut vulgari sermone dicitur, virum nobilem nihil abiectum, vel humile cogitare.*

18. Alia Scripturæ testimonia non habent difficultatem, nam verba Canticorum solum commendant efficaciam amoris, & charitatis, si homo illa vti velit, non vero dicunt hominem cogi semper ad vtendum charitate, ne tentatione vincatur. Ita fere Gregor. ibi, & Ambros. libro de Iacob, & vita beat. capite septimo, & super Psalm. 118. Octonar. 21. ad illa verba: *Pax multa diligentibus nomen tuum.* Et optime Chrysostomus Homilia 13. in primam ad Corinthios, loquitur de amore Dei erga iustificatos docens nullas res aduersas huius vitæ impedire posse, quominus charitas Christi erga iustos pro modo, & efficacia sua effectum consequatur. Ex quo non sequitur, eos non posse peccare, sed solum sequitur, vel quod ex parte Dei, nunquam destituentur auxilio, vt non peccent, si velint; quo modo illa verba ad omnes à Christo redemptos, siue prædestinati sint, siue non sint, extendi possunt. Vel certe si de solis electis sit sermo, solum sequitur eos non posse in sensu composito ita vinci à peccato, vt in eo vsque ad mortem perseuerent. Si vero locus ille intelligatur de charitate hominis ad Deum, vt Augustinus solet illum exponere, in eo solum explicat Paulus vim, & efficaciam charitatis, & propositum efficax, quod & ipse habebat, & omnes iusti habere debent, non vero dicit, illud propositum esse immutabile, vt eleganter exponit Augustinus libro primo de Moribus Ecclesiæ capite vndecimo, & sermon. 16. de Verbis Apostol. capite octauo, & nono. Vnde quod Paulus subdit: *Certus sum enim, quod neque mors, &c.* non ideo dictum est, quia charitas non possit amitti, sed si in propria persona loqui intelligatur, ex certa reuelatione speciali, quam habebat, id dicere potuit: si vero generatim loquatur etiam in persona aliorum, loquitur de certitudine spei, & subintellecta conditione, si per nos non steterit, sicut in præcedenti libro exposuimus. Denique locus 1. Corinth. 13. omnino extra sensum Apostoli adducitur, dicit enim Paulus charitatem non excidere, non quia hic peccando, amitti non possit, sed quia perseuerando in illa vsque ad mortem illa non euacuatur quoad substantiam suam, sed in statu gloriæ perficitur. In hoc enim illam à fide, spe, & similibus donis distinguit, vt ex textu est manifestum.

Testimonia alia scripturæ soluuntur.

19. Ad Patres eadem fere sunt responsa. Circa primum vero ex verbis Augustini inprimis animaduerto, illam epistolam ad Iulianum, quam Gratianus citat, non inueniri, sententiam autem ipsam reperiri in lib. de Salutaribus document. capit. 7. qui inter apochriphos habetur in tom. 4. operum D. Augustini, vnde facile posset illud testimonium tanquam carens auctoritate repelli. Nihilominus Gratian. in dict. d. 1. de Pœnit. §. 3. exponit, charitatem deficientem non esse veram, id est, non esse perfectam, & consummatam. Aliter Glossa ibi exponit, non esse veram quoad efficaciam, quia non perducit ad regnum, licet sit vera quoad essentiam. Quæ fuit expositio Magist. in 3. d. 31. cap. 2. quam ibi Bonauent. circa literam secundo loco posuit. Sed quam ponit priori loco adhibet semper D. Thomas citatis locis, & probabilior videtur, nimirum, charitatem, id est, amicitiam, quæ deseri potest, vtique ex se, & ex vi motiui, seu modi diligendi, non esse veram charitatem diuinam, & infusam, nam vera charitas de se non potest deseri, licet ex mutabilitate subiecti deseri contingat. Nam charitas vera habet firmum propositum nunquam deserendi amicum, & quantum est ex se postulat, vt in illo proposito perseueretur, & hoc satis est, vt sit vera, licet homo possit ex libertate sua propositum mutare. Quæ expositio, & verissimam doctrinam continet, & non infert vim verbis, sicut prior, & est consentanea auctori illius libri putato Augustino, sic enim ait: *Licet me mutationis locus longe tulisset à vobis corpore, sed nullatenus charitate, quia charitas, quæ deseri potest, nunquam fuit vera,* id est, amicitia, quę ex loci præsentia, vel distantia, vel alijs humanis conditionibus pendet, non est vera charitas.

Patres exponuntur.

Et similis sententia in eodem plane sensu inuenitur in Hieronymo epistol. 41. ad Ruffinum, quam sic concludit: *Fulgeat cui libet, auro, & pompaticis ferculis corusca ex sarcinis metalla radient. Charitas non potest comparari. Dilectio pretium non habet. Amicitia, quæ desinere potest, vera nunquam fuit. Quæ desinere* (inquit) *potest,* quia fundatur in rebus, quæ desinere possunt, vtique in diuitijs, & splendore humano, talis enim non solum vera charitas non est, sed nec vera amicitia. Atque eodem modo exponenda est sententia Ambrosij ibi secundo loco posita, vocat enim charitatem simulatam, vel otiosam illam, quę temporalibus commoditatibus innixa fratres in necessitatibus deserit. Vnde subdit: *Hæc vera charitas est si sua vtilitate contempta, eius curam agat, quem diligere se profitetur.* Similiter ad Prosperum respondet D. Thomas in dicta quæst. de Charit. artic. 12. ad 4. loqui de charitate secundum potestatem charitatis, seu quantũ est ex parte ipsius, sic enim inuincibilis sit, si tamen operans ab illius actione non desistat. Vnde etiam exponitur optime Prosper de actuali dilectione charitatis, & sic dicit, esse rectam voluntatem, ab omnibus terrenis rebus auersam, cum vero ait, *iuncta Deo inseparabiliter,* recte intelligitur quasi obiectiue, seu effectiue, quia cupit inhærere inseparabiliter, & eodem modo dicitur, *corrumpi nescia, &c.* Cum vero de illa dicitur: *Cum qua nec potuit aliquis peccare,* si illud, *cum qua,* dicat cooperationem eius, per se clarum est, si vero etiam concomitantiam dicat, sensum compositum facit, iuxta supra dicta, & respectu actualis dilectionis magis proprie, & quasi formaliter dicitur. Et hoc totum in posteriori loco satis idem Prosper exposuit, cum dixit, eum, qui vere diligit, facile peccato resistere. 20.

Hieronym. & alij explicantur.

Prosper. explicatur.

Sensus item Augustini in verbis citatis ex tractatu octauo in prima epist. Ioan. longe alius est à præsenti instituto, non enim tractat de duratione, vel incorruptione charitatis, sed de rectitudine operum, quæ ab illa procedunt: nam eadem externa opera bene, & male fieri possunt iuxta intentionem operantis, & ideo ait: *Redi ad conscientiam tuam, ipsam interroga. Noli attendere quod floret foris, sed quæ radix est interna, Radicata est cupiditas, species esse potest bonorum factorum, vere opera bona esse non possunt. Radicata est charitas, securus esto, nihil mali procedere potest,* Vtique à radice charitatis. Alia autem verba: *Habens charitatem, criminaliter peccare non potest.* Quæ Gratianus tribuit Augustino in Homil. 8. ex 50. nescio, vnde illa intulerit, quia nec talia verba ibi formaliter inueniuntur, neque ex illis, quæ ibi habentur, inferuntur. Nam verba Augustini sunt: *Quia radix malorum omnium est cupiditas, & radix bonorum omnium est charitas, & simul ambæ esse non possunt, nisi vna radicitus euulsa fuerit, alia plantari non poterit. Sine causa ergo aliquis conatur ramos incidere, si radicem non contendat euellere.* Ex quibus non sequitur, habentem charitatem criminaliter peccare non posse, sed ad summum sequitur, vel non posse peccare ex ipsa charitate, vel nõ posse sic peccare, quin charitatem amittat, quia omne peccatum criminale concupiscentiam includit ita inordinatam, vt cum charitate simul esse non possit. 21.

Indicatur mens August. 2. loco citati.

Denique verba Gregorij facilem ex dictis habent intelligentiam, commendat enim Gregorius in illo cap. 22. aliàs 12. libro 10 Moral. efficaciam charitatis, quæ concupiscentiam mundi vincit, & adducit verba Canticor. 8. *Fortis est vt mors dilectio.* Dicitque charitatem morti comparari, *quia mentem, quam semel ceperit,* 22.

Ad locum Gregor.

perit, à dilectione mundi funditus occidit. Quod de dilectione peccaminoſa, & contraria dilectione Dei ſuper omnia intelligendum eſt, & illam charitas occidit, vel formaliter, quia excludit formaliter peccatum talis dilectionis, vel effectiue præſeruando ab illa, eiue reſiſtendo, & hoc præſtat efficaciter, non omnino abſolute, ſed quantũ eſt ex ſe. Vnde addit, *Et tanto valentius mentem in auctoritatem erigit, quanto, & inſenſibilem contra terrores reddit.* Et ſic etiam expoſuit idem D. Th. ſupra verba eiuſdem Gregorij Homil. 30. in Euangel. *Charitas magna operatur, ſi eſt: ſi vero operari renuit, amor non eſt.* Nam illud prius verum eſt ex parte inclinationis charitatis, ſed voluntas poteſt illi ſuo arbitrio reſiſtere: hoc autem poſterius de operibus præceptis intelligendum eſt: & hinc non infert Gregorius, eum, qui non operatur, non fuiſſe amorem, ſed iam illum non habere, cum ſic operari renuit.

23. *Rationi ſit ſatis.* Ad rationem reſpondetur, de corruptione, vel amiſsione gratiæ poſſe nos loqui, vel phyſice, vel moraliter. Et phyſice loquendo clarum eſt, charitatem poſſe deſinere eſſe per abſentiam conſeruantis, id eſt, per ſuſpenſionem diuini influxus. Deinde probabilius eſt, nunc non proprie annihilari, ſed corrumpi, ſeu condeſinere eſſe permutationem ſubiecti amittentis gratiam, quam habebat, quia ſicut gratia non creatur, ita etiam non annihilatur. Vnde conſequenter dici poteſt gratia phyſice corruptibilis, id eſt, capax corruptionis modo explicato. In hoc vero ſenſu nullum eſt accidens, quod illo ſaltẽ modo corrumpi non poſsit. Iam vero an talis defitio dicenda ſit violenta, & præternaturalis omnino qualitati gratiæ, vel charitatis, quæſtio eſſe poteſt de modo loquendi. Nam quoad rem pendet ex alia quæſtione, an peccatum phyſice expellat charitatem, vel tantum moraliter, quam infra tractabimus. Nunc ergo dicimus, charitatem duos habere ſtatus viæ, & patriæ, & in priori eſſe corruptibilem ex parte ſubiecti, licet de ſe non habeat principium corruptionis, in futuro vero ſtatu futuram eſſe ſimpliciter incorruptibilem. Rationem reddit D. Thomas ſupra, terminis philoſophicis, quia in hoc ſtatu non replet totam ſubiecti capacitatem, vtique quia non neceſsitat illud ad actualem Dei amorem ex defectu claræ viſionis Dei, inde enim fit, vt ceſſante actu ipſius, & intellectu non plene conſiderante, per peccatum expelli poſsit. In patria vero replebit capacitatem ſubiecti in ſenſu cõtrario, & ideo, ita firmabit voluntatem in bono, vt peccare nõ poſsit, ac proinde nec ipſa corrumpi. Quæ ratio ſupponit, charitatem non poſſe amitti, niſi peccando, quod eſt veriſsimum, quia dona Dei ſunt ſine pœnitentia, & ideo ſine cauſa ex parte ſubiecti non deſinit illa conſeruari; nulla autem alia diſpoſitio eſt contraria gratiæ ex parte ſubiecti, niſi peccatũ. Quod autem peccatum criminale repugnet charitati iam eſt in ſuperioribus oſtenſum: modum autem repugnantiæ in ſequentibus explicabimus.

24. *Confirmationes diluuntur.* Vnde patet etiam reſponſio ad primam confirmationem, nam primo non recte æquiparatur qualitas gratiæ cum ſubſtantia, quia, vt dixi, gratia eo ipſo, quod eſt in ſubiecto, non annihilatur, ſed corrumpitur eſſe gratum, manente ſubiecto; ſubſtantia autem per ſe incorruptibilis, & ſimplex non poteſt deſinere niſi per annihilationem, & ideo non eſt par ratio. Nec annihilatio eſſet conueniens punitio, quia hæc debet verſari circa ſubiectum, quod alicuius mali ſit capax, & ideo magis punitur homo priuatione charitatis, quam priuatione totius eſſe. Nec etiam eſt verum, gratiam non habere cõtrarium, nam peccatum mortale vere illi opponitur, ſiue oppoſitio ſit phyſica, ſiue moralis, hæc enim poſterior maxime in hoc negotio conſideratur. Ad ſecundam rationem reſpondetur, eſſe diuerſam rationem luminis gloriæ, & viſionis beatæ, quia in illis non habent locum illi duo ſtatus, quos diſtinximus, quia per ſe ab intrinſeco conſtituunt hominem in ſtatu beatitudinis, & ſecum connaturaliter afferunt neceſsitatem actualiter recte conſiderandi, & ideo quoad incorruptibilitatem gratiam ipſam, & habitualem charitatem ſuperant.

CAPVT II.

Vtrum gratia ſemel habita nunquam ita amittatur, quin aliquando tandem recuperetur, ac ſemper duret?

IN hoc capite alia hæreſis explodenda eſt, quæ docuit, gratiam ſemel comparatã non poſſe ita amitti, quin iterum in hac vita recuperetur, etiam cum perſeuerantiæ munere pro aliquo vitæ tempore vſque ad mortem. Hæc hæreſis tribui ſolet Vuiclepho. Dixit enim gratiam in ſolis prædeſtinatis eſſe poſſe, reprobos autem nunquam poſſe eſſe vere iuſtos. Ita de illo hæretico refert VValdenſ. tom. 2. ca. 160. qui conſequenter dixit, omnia peccata prædeſtinati eſſe venialia, & omnia reprobi eſſe mortalia, vt idem refert cap. 55. Et quamuis hi errores in illis 45. damnatis à Concilio Conſtantienſi ſeſſ. 8. non contineantur, ibidem tamen dicitur plures alios articulos erroneos in illius libris repertos eſſe, quos VValdenſis legit, & dubitari non poteſt, quin fideliter referat. Vnde in eodem Concilio in articulos Ioannis Hus inuenientur aliqui errores his ſimiles, licet cum magna obſcuritate, & contradictionis ſpecie. Nam in primo dicitur, Eccleſiam tantum eſſe congregationem prædeſtinatorum, & in ſecundo dicitur, prædeſtinatum nunquam eſſe membrum diaboli, ex quo aperte ſequitur, nunquam eſſe in ſtatu peccati, ſed in gratia. E cõtrario vero dicitur in tertio, præſcitum nunquam eſſe partem Eccleſiæ, & ratio redditur, quia nulla pars Eccleſiæ finaliter excidet, eo quod prædeſtinationis charitas, quæ ipſam ligat, non excidet. At vero in quinto additur, præſcitum aliquando eſſe in gratia ſecundum præſentem iuſtitiam, & nihilominus etiam tunc non eſſe partem Eccleſiæ. Et è contrario de prædeſtinato dicitur poſſe excidere à gratia aduentitia, & nihilominus etiam tunc eſſe partem Eccleſiæ, quia non cadit à gratia prædeſtinationis, & in ſexto etiam ſupponit, prædeſtinatum eſſe poſſe in gratia, & extra illam. 1. *Hæreſis Vuiclephi.*

Quia vero in illa doctrina, & inter illos articulos quædam repugnãtia eſſe videbatur, ad illam vitandam videtur hæreticus introduxiſſe diſtinctionem illam gratiæ in gratiam aduentitiam, & gratiam prædeſtinationis, in qua nõ explicat, quę ſit illa gratia aduentitia, nec intelligi põt, quæ eſſe poſsit niſi illa, quæ nobis inhæret, qualis ẽt eſt gratia ſanctificãs, & habitus, & actus eius. Quod ſi hanc gratiam in præſcito aliquando eſſe, & in prædeſtinato aliquando inueniri priuationem eius fateatur, non eſt nobiſcum illo contentio, licet in multis alijs erret. Nam indicat, prædeſtinationem eſſe formam, ſeu gratiam iuſtificantem formaliter hominem, & ideo gratiam ſanctificantem eſſe immutabilem, licet non neget aliam gratiam amiſsibilem. Et inde etiam errat, aſſerendo, membra Eccleſiæ ſola prædeſtinatione conſtitui, & homines habentes gratiam, ſi præſciti ſint, non eſſe partes Eccleſiæ, & prædeſtinatos ſemper eſſe partes Eccleſiæ, in quocunque ſtatu extra gratiam ſint. Sed iſti errores, quatenus ad formam ſanctificantem attinent, in libro ſeptimo, & octauo, impugnati ſunt: quatenus vero ſpectant ad formam conſtituentem Eccleſię membra, in propria materia refelluntur, nec ad præſentem quicquam referunt. De prędeſtinatione autem, ſeu gratia prædeſtinationis (vt ille loquitur, cum de nomine non contendam) certum eſt eſſe immutabilem, quia non eſt forma ſanctificans prædeſtinatum, nec eſt aliquid creatum, nec propria gratia inhærens homini, quam Auguſtin. libr. de Prædeſtinat. Sanct. c. 10. à prædeſtinatione diſtinxit, de qua propria gratia tractamus. Vnde ſi ille hæreticus fatetur, 2. *Subterfugium Vuiclephi detegitur.*

tur, hanc esse posse in reprobo, & ita amitti, vt nunquam reparetur, licet alias male sentiat de natura, vel effectu illius gratiæ, non est nunc nobis cum illo contentio quoad articulum de amissibilitate gratiæ.

3. *Sequitur Caluinus vndem fere hæresim.* Denique ab hoc errore parum discrepauit Caluinus, non enim dixit absolute, prædestinatum non posse extra statum gratiæ existere, nam potest aliquando non credere, & tunc fatetur Caluinus, non esse iustum; & loquitur consequenter, quia censet, per solam fidem iustificari. Tamen postquam semel prædestinatus credit, & per fidem iustificatus est, dicit, non posse amplius ad statum iniustitiæ redire, quia non potest fidem amittere. E contrario vero de reprobis censet, nunquam vere iustificari, quia fides iustificans est proprium donum electorum. Verba Caluini refert Bellarminus libro primo de Amission. iustit. capit. 4. circa finem. In his autem omnibus non inuenio aliquem, qui dixerit, gratiam semel habitam posse amitti, licet non in perpetuum, seu nunquam recuperandam. Nam qui dicunt, reprobos nunquam habere gratiam, etiam dicunt, nunquam illam amittere, vel nō recuperare, quia nemo amittit, nisi quod habet, nec recuperat, aut non recuperat, nisi quod habuit. Quia vero negant, posse mutari prædestinatos à gratia semel recepta, simpliciter id affirmant, vel per totam vitam, vt Vvicleph, vel postquam illam acceperant, vt Caluinus. Illud autem medium, scilicet, quod iusti possint gratiam amittere, licet nō in perpetuum, non inuenio, vt ab aliquo assertum, referri. Tamen quia omnes illi errores extremi refutantur ex dictis in capite præcedenti, & hic error medius ab aliquo fingi potest, illum expendere, & refutare necessarium est.

4. *Primum fundamentum hæresis Vvicleph.* Supposito ergo fundamento fidei iacto in capite præcedenti, gratiam habitam posse amitti, quod illa amissio non possit esse perpetua, suaderi potest primo. Quia semel iustificatus per baptismum non potest damnari, nec priuari æterna beatitudine: ergo licet aliquando gratiam amittat, non potest illa perpetuo carere. Consequentia euidens est, quia æterna beatitudo absque gratia non obtinebitur. Antecedens autem probatur ex promissionibus factis hominibus iustificatis, Marc. vlt. *Qui crediderit, & baptizatus fuerit saluus erit.* Ioan. 4. *Qui biberit ex aqua, quam ego dabo ei, non sitiet in æternum, sed aqua, quam ego dabo ei, fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam.* Vbi certum est, per metaphoram aquæ, Christum gratiam suam intellexisse. Item Ioan. 6. *Qui manducat hunc panem*, vtique digne, *viuet in æternum.* & ad Rom. 8. *Quos iustificauit, illos & glorificauit.* Ex his ergo sic concluditur: diuina promissio infallibiliter implebitur; ergo semel iustificatus gloriam infallibiliter consequetur: ergo licet cadat, resurget infallibiliter. Et ratio reddi potest, quia iustus per gratiam consequitur ius ad gloriam; ergo non frustrabitur perpetuo illo iure propter impedimentum superuenientis peccati: ergo ad iustitiam Dei spectat auferre tale impedimentum, vt ius illud persoluatur. Et ideo Paulus ad Hebr. 6. ad lapsos post iustificationem dicit: *Non est iniustus Deus, vt obliuiscatur operis vestri*

5. *2. fundam.* Secundo argumentor à contrario, quia illi, qui tandem damnantur, nunquam fuerunt vere iusti; ergo è conuerso qui semel vere sunt iusti, & gratiam obtinent, non possunt illam in perpetuum amittere. Consequentia est clara, & antecedens probari potest primo, quia contrariorum eadem est ratio, nam per prædestinationem homo constituitur iustus: ergo è conuerso qui reprobus est, nunquam potest esse vere iustus. Antecedens patet, quia prædestinatus, vt talis est, est maxime dilectus Deo; ergo gratus: ergo iustus: ergo prædestinatione constituitur iustus, ac subinde sine illa nemo potest esse de societate iustorum. *Confirmatur ex 1. Ioan. 2.* Confirmatur hoc ex illo 1. Ioan. 2. *Ex nobis prodierunt, sed non erant ex nobis, nam si fuissent ex nobis permansissent vtique nobiscum, sed vt manifesti sint, quia non sunt omnes ex nobis.* In quo testimonio *esse ex nobis*, nihil aliud esse videtur, quam esse membra corporis Ecclesiæ, in quo nos sumus: ait autem Ioannes, qui omnino deserit Ecclesiam, nunquam ex illa fuisse: ergo sentit, eum, qui fit infidelis, vel hæreticus, nunquam vere fuisse fidelem. Ex quo eadem ratione sequitur, eum, qui omnino deserit iustitiam, ita vt ad illam amplius non redeat, nūquam illam habuisse: eadem enim est ratio de iustitia, seu fide viua, quæ est de fide absolutè, & secundum substantiam sumpta.

Nihilominus secundum Catholicam fidem dicendum est, gratiam semel habitam amitti posse in perpetuum, ita vt nunquam reparetur. Hæc assertio aliter in prædestinatis, aliter vero in reprobis intelligenda, & probanda est. Nam de prædestinatis verum est infallibiliter, quod gratiam finaliter, seu in perpetuum non amittent. Vnde postquam semel gratiam habuerint, ita reguntur, & proteguntur à Deo, vt vel non cadant, vel si ceciderint, resurgant, & vt licet sæpius cadant, & resurgant, tandem aliquando ita resurgant, vt amplius non cadant. Hoc enim probant verba Pauli citata ad Roman. 8. & multa alia, quibus certitudo, & efficacia diuinæ prædestinationis ostenditur. Nihilominus tamen etiam in his vera est assertio iuxta dicta supra de auxilio efficaci ad resurgendum à peccato, & de dono perseuerantiæ, vel confirmationis in gratia. Quia omnes iusti, qui post lapsum ad gratiam redeunt, ita redeunt, vt possent non redire, si vellent, non obstante cuiuscunque vocationis efficacia: & similiter iusti, qui pro aliquo tempore in gratia vsque ad mortem perseuerant, possent non perseuerare, si vellent ex vi suæ libertatis, secluso singulari priuilegio, si alicui forte datur, quod satis incertum est, vt dixi: ergo de omnibus iustis, etiam prædestinatis ratione vtentibus verum est, posse post quamcunque iustificationem gratiam in perpetuum perdere. Et ita quantum ad hanc partem fundamentum huius veritatis ex libertate arbitrij sumenda est, quam neque efficax gratia, nec prædestinatio tollit, vt est certissimum, & in superioribus satis probatum. Neque huic potestati obest infallibilis perseuerantia, quia multa esse possunt ex vi causæ secundæ liberæ, quæ in præscientia Dei infallibiliter non euenient. Et ideo non obstat certitudo prædestinationis, quia licet in sensu composito hæc duo non possint esse simul, prædestinatum lapsum nunquam resurgere, aut non aliquando perseuerare, nihilominus ille etiam, qui prædestinatus est, potest simpliciter, & (vt aiunt) in sensu diuiso gratiam perpetuo amittere, quia illa prædestinatio supponit præscientiam, saltem conditionatam infallibilem, quod illa potestas non reducetur in actum, si gubernetur, & protegatur à Deo tali modo, quem modum Deus sua prædestinatione efficacia præordinauit. 6. *Conclusio secundum fidem.* *Prima pars quoad prædestinatos suadetur.*

At vero in reprobis non solum certum est, habere potestatem, sed etiam in actum redigi. Et quia hæretici non dubitant, quin reprobi omnes finaliter in gratia non perseuerent, & quod in æternum illa sint carituri, solum superest contra eos probandum, posse hoc eis contingere post gratiam semel habitam, & aliquando in multis ita euenire. Hoc autem satis ostendetur, reprobos aliquando esse vere iustos, & gratiam vere in se recipere, quam postea perpetuo amittunt. Primo igitur id potest inductione ostendi. Nam dæmones aliquando fuerunt in statu gratiæ, à qua irreparabiliter ceciderunt. Quo exemplo vtitur Hieronym. lib. 2. contra Iouinian. confirmans illud verbis Christi Luc. 10. *Videbam sathanam tanquam fulgur de cœlo cadentem.* Idem Isaiæ 14. Ezechiel. 28. Cyril. lib. 9. in Ioan. cap. 10. De Cain etiam constat, reprobum fuisse, & tamen iustum aliquando fuisse negari non potest, quia saltem in infantia per fidem, & diligentiam Parētum ab originali culpa liberari facile potuit. Idemq; argumentum fieri potest de omnibus Iudæis circumcisis, qui tandem reprobati sunt, quamuis in infantia fuerint 7. *Suadetur secunda quoad reprobos, qui in gratia extiterunt.*

rint iustificati. Idem etiam argumentum sumitur ex Christianis in pueritia rite baptizatis, quos fuisse iustos negari non potest secundum fidem, neque etiam potest, salua fide, negari, quin multi Christiani reprobi sint.

8. Præterea solet induci exemplum speciale de Saule etiam in ætate adulta, & cum ad regnum electus, & assumptus est, fuisse iustum ex lib. 1. Reg. capit. 9. 10. & 12. colligitur. Vnde Cyprian. epist. 7. de illo, & de Salomone à gratia cecidisse dicit; & tamen licet de Salomone sub iudice lis sit, an fuerit damnatus, de Saule id aperte videtur testari Scriptura 1. Paralipom. 10. nam post narratam historiam de morte Saul vt habetur 1. Reg. 31. subditur: *Mortuus ergo Saul propter iniquitates suas, eo quod præuaricatus sit mandatum Domini, quod præceperat, & non custodierit illud: sed insuper etiam pythonissam consulerit, nec sperauerit in Domino.* Non tamen desunt, qui respondeant, quod licet Saul à Deo fuerit corporaliter interfectus propter hæc peccata, potuisse nihilominus misereri animæ eius, dando illi contritionem peccatorum. Vnde potest expedi, Scripturam non dicere, Saulem mortuum esse in peccatis suis, sed propter peccata sua, & ideo nõ defuerũt Hebræi, qui crediderint illum fuisse saluatum, eo quod 1. Reg. 28. ei dixit Samuel. *Cras tu, & filij tui mecum eritis*, id est in sinu Abrahę, in quo erat Samuel, quia erat locus iustorum. Quam opinionem sequitur Lyranus cum ambiguitate, & Abul. q. 10. in cap. 31. Reg. putat posse defendi sine errore, licet contrarium verum censeat.

Exemplum de Saulis damnatione.

Vtrũ Saul fuerit reprobus.

Negant aliqui probabiliter.

9. Sed omnino certum videtur, Saulem reprobum fuisse, tum q̃a verba citata fere aperte significant, illũ fuisse damnatum, præsertim illa vltima: *Nec sperauerit in Domino*, quæ non de tempore tantum, in quo consuluit pythonissam, sed de reliquo tempore prolata esse videntur. Et indicium illius desperationis fuit, quod & armigerum suum induxit, vt se occideret, & postea ipse se interfecit, quod graue peccatum, & finale fuit, q̃a statim fuit mortuus. Vnde Aug. lib. 2. ad Smplic. q. 3. pro certo supponit, Saulẽ fuisse damnatum, & ideo exponit verba illa, *mecũ eritis*, vel dicta esse à dœmone, qui personam agebat Samuelis, & ita relata ad personam Samuelis falsa fuisse, & mentitum esse; relata vero ad propriam personam dœmonis vera fuisse, vtique quoad personam Saulis, nam quoad filios eius falsa esse potuerunt: vel certe si ponatur, fuisse Samuelem, qui apparuit, intelligenda esse non quoad æqualitatem in loco quietis, sed solum in morte, vel communi loco mortuorum, qui tunc erat locus inferus, quamuis in eo variæ essent mansiones. Eademque sententia refertur nomine Augustini in Decreto 26. q. 5. cap. vlt. §. *Præterea*, quanquam caput illud Rhabani sit, idem q; vt constans affirmat lib. 4. Reg. cap. 3. & alijs locis frequenter. Aliud denique exemplum de Iuda adducit Hieronymus libr. 2. contra Iouin. versus finem, qui prius fuit iustus, & signa faciens cum Apostolis, & postea reprobatus est, iuxta verba Christi Ioann. 13. *Si hæc scitis, beati eritis si feceritis ea. Non de omnibus vobis dico, ego scio, quos elegerim.* Vbi id notat Cyrillus libr. 9. capit. 10. & clarius cap. 7. *Quos dedisti mihi, ego seruabam eos, & nemo ex ijs perijt, nisi filius perditionis.* Vb etiam Cyrill. lib. 11. cap. 21.

Affirmatiua pars videtur probabilior.

Exemplum de Iuda reprobo.

10. Præterea possibile esse, & interdum contingere, vt iustus reprobus fiat, manifeste ostendunt verba illa Pauli 1. Corint. 9. *Castigo corpus meum, & in seruitutem redigo, ne forte cum alijs prædicauerim, ipse reprobus efficiar.* Vbi particula, *forte*, euidenter ostendit, rem esse contingentem, de se, etiamsi Paulus ex speciali reuelatione certus de sua perseuerantia esse posset. Et idem sumitur ex illo Apocalyp. 3. *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.* Vnde colligit Augustinus libr. de Corrept. & grat. cap. 13. posse aliquem iustum perdere coronam gloriæ peccando, & vt compleatur electorum numerus, alium veluti loco alterius suffici. Et de huiusmodi ait Augustinus in fine capitis: *Gratiam Dei suscipiunt sed temporales sunt, nec perseuerant, deserunt, & deseruntur.* Denique de his dicitur Ezechiel. 18. & 33. *Si auerterit se iustus à iustitia sua, omnes iustitiæ eius, quas fecerat, non recordabuntur in præuaricatione, qua præuaricatus est, & in peccato suo morietur.* Quod quidem secundum doctrinam fidei habet subintellectam conditionem, *si non egerit pœnitentiam*, nihilominus tamen sicut illa verba supponunt posse iustum auertere se à iustitia sua, ita etiam supponunt, posse in illa auersione perseuerare vsque ad mortem, & damnari. Et idem aperte confirmat Petri monitio. 2. epist. capit. 1. *Satagite, vt per bona opera certam vestram vocationem, & electionem faciatis.* Quæ testimonia fere ad hanc rem comprobandam adduxit Concilium Tridentinum sessio. 6. cap. 11. & in cap. 12. concludit, *Sicut non est verum, semel iustificatum amplius peccare non posse, ita esse verissimum, ac certissimum, semel iustificatum, si peccauerit, certam resipiscentiam sibi promittere non posse.* Et canon. 15. damnat, dicentes, teneri iustum ad credendum ex fide, se certo esse in numero prædestinatorum.

Possibilitas damnationis ostenditur.

Vnde tandem concluditur euidens ratio huius veritatis, suppositis principijs fidei, quia homo semel iustificatus potest peccare, & gratiam amittere, vt iam ostensum est; sed postquam gratiam amisit, potest nunquam recuperare illam vsque ad mortem; ergo potest iustus gratiam semel habitam in æternum perdere, & beatitudine priuari, ac damnari. Consequentia nititur in alio principio fidei, quod moriens in peccato mortali, æternam beatitudinem non consequitur, quia, vt ait Paulus 1. Corinth. 6. *Iniqui regnum Dei non possidebunt.* Minor probatur, quia non potest gratiam recuperare, nisi ad illam iterum recipiendam libere se disponat, potest autem pro libertate sua non se disponere: ergo & in gratiam nunquam redire. Et ne quis dicat, hoc esse verum non de potestate, quæ interdum habeat effectum, sed solum de potestate, quæ se tenet ex parte liberi arbitrij, & in sensu diuiso in eo manet, licet non sit reducenda in actum. Contra hoc instatur, quia illa potestas liberi arbitrij indiget auxilio efficaci, vt conuersionem, seu dispositionem sufficientem ad recuperandam gratiam efficiat; sed hæc gratia efficax ad resurgendum à peccato, non est promissa omnibus semel iustificatis, qui gratiam perdiderunt, neque omnibus secũdum legem ordinariam datur. Vnde in particulari nullus potest sibi illam promittere, sine magna temeritate, & præsumptione, etiamsi per reuelationem sciret, se fuisse ante lapsum iustificatum: de omnibus autem iustis cadentibus id affirmare, hæreticum esset. Nam æquè falsum, & alienum ab Scriptura, & à Catholica doctrina est, dicere iustis cadentibus dari infallibiliter reparationem post lapsum, ac dicere, omnibus iustis dari infallibiliter perseuerantiæ donum, ne amplius peccent. Tum quia sicut hoc reuelatum non est, ita neque illud, & sicut hoc aduersatur multis principijs reuelatis, ita etiam illud: tum etiam quia hoc in illo includitur. Si enim iustificatus semel cadens infallibiliter est habiturus auxilium efficax, quo resurgat, ita si cadat iterum certus esse potest de alio auxilio efficaci, quo iterum resurgat, quia non est maior ratio de vno quam de alio, ac proinde necessariũ erit sistere in vltima reparatione gratiæ, post quam non sequatur lapsus, sed habeat donum perseuerantiæ finalis infallibiliter coniunctum: ergo semper iustus siue ante lapsum, siue post vnam, vel plures reparationes gratiæ post lapsus, timere potest, ne aliquando ita labatur, vt non resurgat, quia vt dicitur Ecclesiast. 11. *In die obitus fit vnicuique retributio secundum vias suas.* & ideo merito ibidem subditur: *Ante mortem ne laudes* (seu beatificaueris) *hominem quenquam.* Et simili modo dicitur Prouerbiorum 27. *Ne glorieris in crastinum, ignorans quid superuentura pariat dies.*

11. *Euidens ratio superioris conclusionis.*

Impugnatur effugiũ.

12. Ad primum ergo fundamentum, contrarij erroris respondemus, falsum, & hæreticum esse antecedens, quod

Confutatur error Vvicleph.

quod in eo assumitur, scilicet hominem iustificatum per baptismum damnari non posse, id enim in Concilio Trident. sess. 7. canon. 6. de baptism. damnatum est, vt in tom. 3. in 3. p. disp. 26. sect. 2. notauimus, & latius probat Bellarminus lib. 1. de baptismo, cap. 14. & ex dictis sufficienter conuincitur. Ad testimonia vero, quibus illud antecedens probatur, respondetur omnes illas promissiones continere tacitam conditionem, si homo baptizatus, vel qualibet alia ratione iustificatus Deum non deserat. Nam qui dixit: *Qui crediderit, & baptizatus fuerit saluus erit.* Marci vlt. simul dixit: *Docentes eos seruare omnia quæcunque mandaui vobis.* Matth. vlt. & cap. 19. dixerat: *Si vis ad vitam ingredi, serua mandata.* Vtique omnia, & vsque ad mortem, nam locutio indefinita, & absoluta hæc omnia includit. Præsertim, quia cap. 10. dixit: *Qui perseuerauerit vsque in finem, hic saluus erit.* Eademque responsio est illius promissionis factæ digne communicanti corpus Domini, quod viuet in æternum, nam eandem conditionem includit, vtique si impedimentum non posuerit, vel si gratiam in tali sacramento receptam sua culpa non amiserit. In vltimo autem loco Romanor. 8. sermo est de prædestinatis, de quibus Paulus ait: *Quos prædestinauit, hos & vocauit, & quos vocauit, hos & iustificauit, quos autem iustificauit, hos & glorificauit.* In his ergo certa regula est, sic iustificari, vt tandem certo, & infallibiliter beatitudinem consequantur. Hinc tamen non potest talis regula extendi ad omnes, qui iustificantur, quia non in omnibus iustificatio est prædestinationis effectus. Neque etiam inde colligi potest, prædestinatum semel iustificatum non posse amplius peccare, contrarium enim est de fide certum, vt ex doctrina superioris capitis, & rationibus, ac exemplis ibi adductis conuincitur in Adamo, Dauide, Petro, & si qui sunt similes, vt latius ostendunt Vega dicto libr. 12. capit. 3. & 5. & Bellarmin. libr. 1. de Amiss. grat. cap. 7. Solum ergo in verbis illis docet Paulus, prædestinatum ita iustificari à Deo, vt tandem gloriam consequatur, siue id fit in prima gratia accepta semper perseuerando, quod paucis conceditur, siue cadendo, & resurgendo, donec ad aliquam iustificationem perueniatur, in qua vsque ad finem perseueretur.

Respondetur ad primum fundamentum.

13. Denique ad rationem ex Concilio Tridentin. sess. 6. cap. 17. & can. 32. dicitur, omne ius, quod vel ratione gratiæ, vel ratione suorum meritorum iusti habent ad vitam æternam, includere illam conditionem, *si in gratia decesserint*, propter quam Ezechiel. 18. & 33. scriptum est: *Si auerterit se iustus à iustitia sua, &c. omnes iustitiæ eius, quas fecerat, non recordabuntur.* Et ratio est clara, quia totum illud ius fundatur proxime in gratia, & illud præmium gloriæ non promittitur, nisi iustis, & filijs, qui capaces sint, etiam illius tanquam paternæ hæreditatis. Qui ergo à seipso voluntarie abijcit gratiam, & filiationem diuinam, & per pœnitentiam non procurat illam implere conditionem, vt in gratia moriatur, sibi, non Deo imputet, quod in æternum gratia, & gloria priuetur, quia non tenetur ex iustitia Deus existentem in peccato vel remunerare, vel ad pœnitentiam agendam cogere: imo in hoc nouam gratiam confert, quod auxilium homini offert ad recuperandam gratiam, si velit; quod si id faciat, tunc ad iustitiam Dei pertinebit, etiam ius illud per peccatum prius amissum, & per pœnitentiam restitutum illis conseruare, ac tribuere. Et hic est sensus Pauli ad Hebr. 6. vt latius in propria disputatione de illo argumento tractaui.

Expenditur sensus Conc. Trid.

14. Ad secundum negatur assumptum, & illius probatio potest in contrarium retorqueri: nam sicut homo non constituitur iustus per diuinam prædestinationem, ita neque ex carentia prædestinationis ad gloriam sequitur, vt sit iniustus. Primum declaratur, quia prædestinatio, vt significat propositũ æternũ Dei dandi gloriã alicui, sicut non confert homini gloriam ab æterno, nec in omni tẽpore sed in tempore per eandẽ voluntatem Dei præfinito, ita nec dat homini gratiam pro omni tempore, sed pro illo, quod Deus præfiniuit: homo autem non constituitur iustus, nisi per gratiam intrinsecam, & sibi inhærentem, & ideo quamuis homo prædestinatus sit, nihilominus non semper iustus est. Et ideo Paulus licet prædestinatus esset, nihilominus de tempore priusquam vocaretur vere de se dixit: *Qui prius blasphemus fui, & persecutor, & contumeliosus, &c.* 1. ad Timot. 1. Et infra: *Fidelis sermo, & omni acceptione dignus, quod Christus Iesus venit in hunc mundum peccatores saluos facere, quorum primus ego sum.* Et ad Galat. 1. *Audistis conuersationem meam aliquando in Iudaismo, &c. Cum autem placuit ei, qui me segregauit ex vtero matris meæ, & vocauit per gratiam suam.* Vnde intelligitur, prædestinationem, licet semper sit, non tamen semper, vel pro semper operari vocando, & iustificando, sed cum ei placuit, qui hominem prædestinauit. Neque refert, quod prædestinatio sit quidam Dei amor, & magnus in ratione sua, quia non est per modum amoris exequentis, sed proponentis, & intendentis quasi in futurum nostro modo intelligendi, iustificatio autem est ab amore exequente, & operante de præsenti gratiæ infusionem. Sic igitur etiam è contrario præscientia, vel reprobatio hominis damnandi non constituit illum, nec supponit illum iniustum pro omni tempore. Primum de constitutione euidens est, quia præscientia Dei non est causa iniustitiæ hominis, nec carentiæ iustitiæ: & similiter per reprobationem positiuam non ordinatur homo ad culpam, sed ad pœnam, quæ culpam supponat. Secundum etiam de suppositione manifestum est, quia vt homo sit reprobus satis est, quod in peccato moriturus præsciatur, etiamsi in alijs vitæ suæ temporibus fuerit iustus. Et ideo etiam ille, qui est præscitus quoad damnationem, potest esse prædestinatus quoad iustitiam temporalem. Et hoc est etiam, quod verissime dicunt Theologi, posse reprobum secundum præsentem iustitiam plus diligi, quam prædestinatum pro illo eodem tempore, amore scilicet operante, & benefaciente pro illo tempore, quamuis secundum aliam rationem electionis, ac propositi prædestinatus plus diligatur.

Ad 2. fundamentum responsio.

Tacitæ obiectionis solutio.

Vnde ad primam confirmationem respondetur, nihil obstare, quominus & prædestinati pro aliquo tempore sint non solum extra gratiam Dei, sed etiam extra fidem, & extra Ecclesiam, & reprobi, pro aliquo etiam tempore esse possint membra Ecclesiæ per fidem etiam viuam, quia Deus non iudicat secundum futura opera pro tempore præsenti, sed secundum ea opera, quæ pro eodem tempore homo operatur. Et ad locum Ioannis verum quidem est, ipsum loqui de hæreticis, qui cum antichristi fiunt ex nobis prodeunt, vel exeunt, vt Augustinus legit, quia ex ipsa Ecclesia contra Ecclesiam insurgunt, & illam consequenter deserunt, & ab illa exeunt. Ex hac vero parte illorum verborum aperte colligitur, eosdem hæreticos, priusquam tales fuerint de Ecclesia fuisse: non possent enim de illa exire, nisi prius intra illam essent: non possunt ergo huic veritati esse contraria subsequentia verba: *Sed non erant ex nobis*: quia non potuit Ioannes in tam paucis verbis contraria dicere. Illa ergo verba, *non erant ex nobis*, non significant, non erant membra Ecclesiæ, aut nõ erant ex societate fidelium, vel iustorum. Circa illorum autem verborum sensum variæ sunt expositiones. Prima est valde communis sumpta ex Augustino, vt hæc posteriora verba referantur ad diuinam præscientiam, ita vt sensus sit: Exierunt ex nobis secundum præsentem Ecclesiæ statum, quia secundum æternam prædestinationem non erant ex nobis, id est, secundum ordinem diuinæ prædestinationis, & electionis. Ita Augustinus libr. de Corrept. & grat. capite nono, quod confirmat ex subiunctis verbis: *Nam si fuissent ex nobis, permansissent vtique nobiscum.* Nam ex eo, quod sint ex nobis, id est, ex fidelibus, ac iustis-

15. *Ad confirmationem ex 1. Ioan. 2.*

1. expositio ex August.

iustis secundum præsentem statum, non poterat inferre Ioannnes, quod permansissent nobiscum: ex eo vero, quod sint ex numero prædestinatorum optime illud infertur: ergo in hoc sensu loquutus est Ioannes. Eandem expositionem habet Augustinus libr. de Dono perseuerant. capit. 8. & 20. de Ciuit. cap. 8. & Ambros. vel Auctor. commentar. ad Roman. 9. & sequuntur ibi Glossa interlineal. Nicol. & plures alij, & Gratian. in cap. *In domo*, de Pœnit. distinct. 4. Potestque tribui hæc sententia Tertulliano lib. de Præscript. c. 3. vbi sic inquit: *Nemo sapiens, nisi fidelis, nemo maior, nisi Christianus, nemo autem Christianus, nisi qui ad finem vsque perseuerauerit. Tu vt homo extrinsecus vnunquenque nosti, putas, quod vides, vides autem quousque oculos habes, sed oculi Domini alti, Deus in præcordia contemplatur, & ideo cognoscit Dominus, qui sunt eius, &c.* Ac tandem in fine capitis verba Ioannis allegat. Et iuxta hanc expositionem optime quidem soluitur obiectio, nam ex illo testimonio sic explicato potius sequitur, posse aliquos non prædestinatos pro aliquo tempore esse fideles, & iustos. Nihilominus tamen non videtur mihi expositio illa literalis, tum quia non habet in verbis sufficiens fundamentum, tum quia est nimis subtilis, & scholastica, & non iuxta simplicem, & vsitatum loquendi modum: tum præterea, quia nō erant noti Ioanni omnes reprobi, vt de illis, qui exierunt, tam constanter diceret, *Non erant ex nobis*, neque id cognoscere potuit ex effectu illo, quod *ex nobis prodierunt* quia non omnes hæretici, quia aliquando ab Ecclesia exeunt, non sunt prædestinati, sæpe enim iterum redeunt, & saluantur, & ideo non potuit Ioannes propter prædestinationem dicere; *Si enim essent ex nobis, permansissent nobiscum.* Sed debuisset sub disiunctione dicere, vel permansissent, vel redibunt, vt permaneant: tum etiam quia multi nobiscum in Ecclesia permanent, & ab illa per hæresim non exeunt, qui tamen non sunt prædestinati.

Hæc expositio non est literalis.

16. Altera ergo expositio est, vt Ioannes dixerit, illos exeuntes à nobis non fuisse ex nobis, quia ficti erant, & quia licet exterius profiterentur fidem Ecclesiæ, & ideo visi fuerint exire ex nobis, non tamen vere, & ex animo catholici erant, sed se tales fingebant, & ideo dicuntur non fuisse ex nobis. Hanc expositionem indicant Flauian. in epist. 1. ad Leonem Papam cap. 2. & habetur post octauam epistolam Leonis in eius operibus. Sed hæc expositio intellecta, vt sonat, non potest subsistere, neque absolutam veritatem sententiæ Ioannis tueri. Quia non omnes hæretici fuerunt prius in Ecclesia tantum ficte, nam Lutherus potuit esse prius verus catholicus: imo & iustus, & idem est de Pelagio, & similibus. Nec dici potest Ioannem tantum fuisse loquutum de hæreticis sui temporis, aut de quibusdam Iudæis, qui se tunc Christianos fingebant: hoc enim incredibile est, tum quia generaliter loquitur de antichristis, siue essent gentiles, siue Iudæi, vtriusque enim generis esse poterant, & non est verisimile omnes illius temporis hæreticos fuisse prius tantum catholicos fictos, cum de Hymenæo, & Phileto Paulus dicat: *A veritate ceciderunt*, & idem significat de Phigellis, & Hermogene 2. ad Timoth. 1. tum etiam, qui scribebat doctrinam profuturam Ecclesiæ pro omnibus temporibus: tum denique quia propter illos tantum fictos non poterat dicere absolute: *Si enim essent ex nobis, permansissent vtique nobiscum.* Quia multi possunt esse in Ecclesia sine vlla fictione, qui in ea postea non permaneant.

2. Expositio ex Flauiano.

Displicet.

Præoccupatio effugij

17. At vero simplicius hanc ipsam expositionem declarando, optime poterit accommodari, nimirum, per fictum intelligendo non solum eum, qui nunquam vere credidit, sed eum, qui pro aliquo tempore vel publice, vel saltem occulte incipit à communi fide Ecclesiæ, vel certe à bonis moribus nimium discrepare. Sic enim omnes hæretici, & maxime hæresiarchæ (de quibus præcipue videtur loqui Ioannes) priusquam publice, & verecundia deposita, Ecclesiam deserant, solent aut vitijs hæreticorum maxime proprijs intra Ecclesiam se tradere, præsertim superbiæ, & arrogantiæ, vel etiam occulte errores seminare. De quibus ait Cyprianus libr. de Vnit. Ecclesiæ: *Gratulandum est, cum tales de Ecclesia separantur, ne columbas, ne oues Christi sæua sua, & venenata contagione prædentur.* Isti ergo quando à nobis exeunt, vtique publice & aperte, iam prius occulte non erant ex nobis, vel quoad fidem, vel saltem quoad similitudinem bonorum morum, quibus fides conseruatur. Et hanc expositionem tradit etiam Augustin. tract. 3. in 1. epist. Ioann. & iuxta illam videtur loquutus Flauianus, & fauet etiam Hieronymus in cap. 5. Ieremiæ lib. 1. in fine, dicens: *Proijcere Dominum hæreticos de Ecclesia, vt foris colant, quod prius intus venerabantur.*

Tertia, & vera expositio.

Dicet aliquis, licet hoc regulariter ita contingat, vt Catholici non subito deserant Ecclesiam publice, vel contra illam pugnare incipiant, nihilominus non esse id tam certum, & infallibile, vt ob eam solam causam Ioannes dicere potuerit: *Sed non erant ex nobis*, quia non potuit simpliciter affirmare, nisi quod infallibile omnino est. Multoque minus poterat ob eam solam rationem dicere: *Si enim fuissent ex nobis, permansissent vtique nobiscum.* Quia hoc etiam non est infallibile, cum interdum possit aliquis vsque ad hodiernam diem esse catholicus, & cras hæreticus fieri, & se hæreticum ostendere. Respondeo primo ad vtramque partem, interdum loqui Scripturam modo humano, simpliciter affirmando, quod ordinariè, & frequentissime euenit, neque id esse contra infallibilem Scripturę veritatem, quia illæmet locutiones iuxta communem verborum significationem, & intelligentiam, implicite includunt illam moderationem, seu limitationem, scilicet secundum communem cursum rerum, seu causarum, aut similem. 18.

Obiectio bimembris.

Soluitur, quoad vtramque partem promiscue.

Deinde dico ad priorem partem, licet non sit absolute necessarium, vt externa mutatio occulta in homine hæretico præcedat, antequam manifeste ab Ecclesia discedat, nihilominus esse necessarium, vt saltem mente prius deliberet, & voluntariè fidem interius neget. Quî enim fieri potest, vt is, qui antea catholicus erat, & firmiter credebat, postea exterius ab Ecclesia recedat, nisi prius animo pertinaci, & deliberato fidem interius abneget? Hac ergo ratione omnino infallibile est, vt qui aperte à nobis exeūt, iam antea non essent ex nobis occulta, saltem inferiori perfidia, siue illa diuturno, siue breui tempore præcesserit: nam ad veritatem illius locutionis quodcunque breuissimum tempus sufficit. Vnde ad alteram partem respondetur facile, merito dixisse Ioannem, quod si essent ex nobis permāsissent nobiscum, quia si mente essent firmi, adhærentes Christo, non fierent antichristi, hæreses contra illum seminando, aut sequendo. Atque hanc responsionem attigit Vega dicto lib. 12. cap. 8. & illam Augustino tribuit dicto tract. 3. Sed videtur potius ampliatio, & declaratio eorum, quæ Augustinus in illo loco nos docuit. Magis videtur mihi insinuasse hanc expositionem Tertull. dicto lib. de Præscript. cap. 36. in fine, vbi post explicatam Apostolicam traditionem, subiungit: *Hæc est institutio, non dico iam, quæ futuras hæreses prænuntiabat, sed de qua hæreses prodierunt sed non fuerunt ex illa, ex quo factæ sunt aduersus illam.* Fiunt autem hæreses mentis proteruia, & præcipitatione, & ex quo sic ab aliquo fiunt, & concipiuntur, ille vere, & in re definit esse ex Apostolica Ecclesia, ex qua postea manifeste prodit. Et ita etiam soluitur optime obiectio, quia Ioannes ibi non asserit, eum, qui exit ab Ecclesia, nunquam fuisse ex illa, sed prius se ab illa separasse vel moribus prauis, vel etiam occulta, seu mentali perfidia, quam hostis manifestus eius esse incipiat.

19.

Secundo quoad priorem partē.

Deinde quo ad secundam.

CAPVT

CAPVT III.

Vtrum gratia, & virtutes, ac dona, quæ illam comitantur, per quodlibet peccatum mortale, & per solum illud amittantur?

1. *De actuali, non de originali peccato, est q. & quomodo hoc gratiæ opponatur.* HAEc quæstio ex doctrina data in lib. 7. de oppositione inter peccatum mortale, & gratiam satis expedita est, maiorq; illius consideratio ad tractatum de peccatis pertinet: tamen vt modum corruptionis gratiæ declarare possimus, necessarium est, catholicam doctrinam supponere, & breuiter confirmare. Igitur de originali peccato, etiam hæretici, qui illud admittunt (omissis Pelagianis, qui illud negarunt) fatentur excludere formaliter sanctificantem gratiam, sed illud quatenus originale est, non excludit à persona sanctificantem gratiam, quam in se iam haberet, sed priuat illa, quam habitura esset, si eam in primo parente non perdidisset: quatenus vero illud peccatum fuit in sua origine, id est, in Adamo, in illo fuit actuale, & mortale, de quo & de aliis peccatis, vel illius, vel aliorum hominum eadem est ratio. Hic autem agimus de illis peccatis, quæ gratiam in persona præexistentem excludunt, & ideo de actualibus peccatis, non de originali tractamus.

2. *Peccatum diuiditur in peccatum graue, & leue, seu mortale, & veniale.* Præmittenda deinde est distinctio peccati in graue, & amicitiæ Dei contrarium, & leue, atque non ita contrarium Deo. Quibus verbis libentius nunc vtor, quam nominibus peccati mortalis, & venialis. quanuis apud Catholicos res eadem per illa significetur, quia hæretici eludunt nomina peccati mortalis, & venialis, admittendo distinctionem, & postea interpretando illas voces ex solo effectu, quem habent, vel non habent peccata ex indulgentia, vel non imputatione Dei, & non ex propria ratione, & grauitate ipsorum peccatorum. Ad euitandam ergo hanc æquiuocationem, peccatum mortale nunc graue vocamus, veniale autem leue. *Descriptio vtriusque.* Et iuxta hoc possumus illa describere, quia graue, seu mortale peccatum est illud, quod à Deo, vt ab vltimo fine hominem auertit: & ad creaturam, vt ad vltimum finem, illū conuertit, è cōtrario autem leue, seu veniale est, quod diuertit (vt ita dicam) hominem aliquo modo à Deo, quia per illud non tendit in ipsum, vt in vltimum finem, licet ab illo personam sic peccantem non auertat, quia per tale peccatum suum finem vltimum in aliqua creatura non constituit. Quæ descriptiones ad voces explicandas nunc sufficiunt, res enim ipsa pro hui⁹ loci opportunitate ex dicēdis declarabitur.

Duo ergo videnda sunt, quæ in titulo tanguntur,

3. *Quæruntur duo.* vnum est, an omne peccatum mortale gratiam excludat ab omni subiecto, in quo inuentum fuerit? Aliud, an solum illud talem habeat effectum? In vtroque autem puncto ab hæreticis erratum est in re ipsa, licet verbis peccati mortalis, & venialis vtantur. Ex *Duo errores Primus Iouiniani.* antiquis ergo hæreticis Iouinian. (vt ex Hieronymo lib. 2. contra ipsum, præsertim à medio, & Augustino hæres. 82. constat) cum dixit omnia peccata esse paria, necesse est, vt vel nulla, vel omnia peccata gratiam excludere senserit: nam si quædam excluderent gratiam, & non alia, magna esset inter illa differentia. Et hinc consequenter dicere compulsus fuit, hominem iustum nihil omnino peccare, quia quodcunq; peccatum committeret, gratiam perderet. Item Pelagius, qui dixit, neminem, qui peccat quodcunque peccatum, esse vere iustum, vel (quod idem est) iustum nullum omnino habere peccatum (vt de illo refert Augustinus hæres. 88.) necesse est, vt dixerit, gratiam non per sola peccata mortalia, sed etiam per venialia excludi, vel potius nulla esse peccata venialia, quia omnia tollunt iustitiam. Et ideo merito dixit Hieron. epist. ad Cthesiphon. Pelagium à Iouiniano suum errorem quoad hanc partem hausisse.

Vuiclephus etiam de omnibus peccatis indifferenter dixit, posse esse simul cum gratia in aliquibus hominibus, scilicet in prædestinatis, & non posse esse cum illa in reprobis. Vnde necesse est, vt senserit, vel nullum peccatum ex se gratiam excludere, sed Deum id facere, quando vult, & in quibus vult, vel è contrario, vt intellexerit omnia peccata de se repugnare gratiæ, licet in aliquibus personis Deus pro sua voluntate talem effectum impediat. Et hic posterior sensus videtur potius ab illo intentus, quantum ex Vualdense tom. 2. capit. 54. & sequentibus colligere licet. Ita enim vocabat omnia peccata reproborum mortalia, quia omnia mortem æternam in reprobis de facto inducunt. Vnde etiam sunt de se sufficientia ad illam inducendam, quia licet Deus cum illis hominibus sit seuerus iudex, non tamen iniquus, & ideo si de facto illos punit priuatione gratiæ suæ propter omnia peccata, omnia sunt de se digna tali priuatione. E contrario peccata prædestinatorum vocabat venialia, quia licet de se sint inductiua eiusdem mortis spiritualis, de facto illam non inducunt, quod Deus sine iniustitia facere potuit, misericordia sua vtendo. 4. *Secundus Vuicleph.*

Denique hæretici huius temporis alia quidem via, & in specie dogmata contraria asserentes, in eas dem inciderunt. Aiunt enim, per nullum peccatum amitti gratiam, & amicitiam, nisi per infidelitatem, & nihilominus asserunt, omnia peccata de se esse mortalia, id est, mortem animæ afferentia. Vnde fit, vt omnia de se habeant gratiam excludere, quia mors animæ in priuatione gratiæ posita est. Ex quo vlterius necesse est, vt dicant, omnia peccata, quæ nos venialia esse credimus, de se gratiam excludere, quia omnia dicunt esse mortalia. Hæc autem ita conciliant, nam infidelitatis peccatum dicunt excludere gratiam, quia *sine fide impoßibile est placere Deo*, & ideo tale peccatum & secundum se, & secundum diuinam legem, & imputationem esse mortale, reliqua autem peccata licet de se mortalia sint, propter fidem non imputari, & ita fieri venialia, nam simul, ac fiunt, veniam habent paratam, & quasi anticipatam, quia non imputantur. Hæc fuit sententia Lutheri lib. de Captiuit. Babylon. c. de Baptism. quam Caluin. contra Concilium Trident. sess. 6. canon 27. & aliis locis, & alii Nouatores sequuntur, vt late refert Bellarmin. libr. de Amission. gratiæ cap. 4. Fundamenta istorum magna ex parte in superiori capite euersa sunt, & specialiter contra non imputationem ratione fidei, quam noui hæretici fingunt, in libr. 7. & 8. diximus, de inæqualitate autem peccatorum, & propria distinctione peccati mortalis, & venialis, in propria materia tractandum est, & aliquid in sequentibus capitibus attingemus, & ideo contra hos errores catholica veritas quoad duo puncta proposita, & huic loco necessaria breuiter stabilienda est. 5. *Nouatorū error.*

Dico ergo primo. Quodlibet peccatum mortale, id est, ita graue, vt ex se hominem à Deo vt vltimo fine auertat, excludit gratiam à quocunque homine, qui toto tempore, priusquam tale peccatum committeret, vel (vt aiunt) immediate ante instans, in quo peccat, erat iustus, siue ille homo sit prædestinatus, siue non sit, & siue sit baptizatus baptismo aquæ, siue tantum flaminis. Hæc assertio est de fide, tradit illam Concilium Tridentin. sess. 6. capit. 15. dicens: *Aduersus quorundam hominum callida ingenia, &c. asserendum est, non modo infidelitate per quam ipsa fides amittitur, sed etiam quocunq; alio mortali peccato, quanuis non amittatur fides, acceptam iustificationis gratiam amitti* Idemque definit canon. 27. & ad probandam veritatem hanc inducit primo illud 1. Corinth. 6. *Nescitis, quia iniqui regnum Dei non poßidebunt? nolite errare, neque fornicarij, neque idolis seruientes, neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores, neq; maledici, neq; rapaces regnum Dei poßidebunt.* Vnde optime colligit 6. *Conclusio 1. de fide.* *Traditur à Conc. Trid.* *Probatur 1.*

ligit Concilium, quod nec gratiam Dei habebunt, dum talia committunt, tum quia habentes gratiam regnum Dei poſsidebunt, tum maxime, quia ſententia Pauli non abſolute, ſed ſecundum præſentem iuſtitiam intelligenda eſt, vel (quod perinde eſt) de iis, qui in tali ſtatu moriuntur. Multi enim, qui ſunt aliquo tempore iniqui, regnum Dei poſsidebunt, quia priuſquam moriantur, deſinent eſſe iniqui, & iuſtificabuntur. Tamen ſecundum illum iniquitatis ſtatum, ſi in eo decederent, regnum Dei non poſsiderent, ergo ſecundum eundem ſtatum non poſſunt gratiam retinere, quia ſi gratiam haberent, etiam in eo ſtatu decedentes regnum Dei obtinerent ſaltem per ignem, quia gratia eſt fons ſaliens in vitam æternam, ad quam gratia dat ius, quod amittere non poteſt, qui in eadem gratia deceſſerit, vt præcedenti capite dicebamus. Et ſimili modo eandem veritatem confirmant omnia, quibus neceſsitatem operum ad ſalutem, & gratiæ conſeruationem ſupra probauimus. Nam neceſsitas præciſa talium operum ad gratiæ conſeruationem eſt, vt grauia peccata gratiæ contraria euitentur, vt ibidem diximus; ergo è conuerſo per omnia talia peccata gratia amittitur. Idem probant omnia, quibus in l. 7. oſtendimus, gratiam ex natura ſua omne peccatum mortale excludere, nam contrariorum eadem eſt ratio: ſi ergo ſuperueniens gratia contraria eſt peccato præexiſtenti in homine, & ideo illud excludit, etiam peccatum mortale ſuperueniens gratiam in tali homine præexiſtentem excludet.

Probatur 2.

Probatur 3.

7. Quod autem ad hanc gratiæ excluſionem vnum ex his peccatis ſufficiat, teſtatur Deus per Ezechiel. cap. 18. dicens: *Si auerterit ſe iuſtus à iuſtitia ſua, & fecerit iniquitatem, ſecundum omnes abominationes, quas operari ſolet impius, nunquid viuet?* Vbi non dicit, qui fecerit iniquitates, nec dicit, qui fecerit omnes abominationes, ſed dicit, qui fecerit iniquitatem ſecundum omnes abominationes, id eſt, quacunque ex talibus abominationibus, vocat autem abominationes peccata mortalia, nam per quodlibet homo ſimpliciter à iuſtitia ſua ſe auertit, quia à Deo vltimo fine ſuo prorſus recedit. Et cap. 33. *Iuſtitia* (inquit) *iuſti non liberabit eum, in quacunque die peccauerit.* Et infrà: *Iuſtus non poterit viuere in iuſtitia ſua, in quacunque die peccauerit.* Et ibidem fit æquiparatio quædam inter conuerſionem peccatoris, & auerſionem iuſti, quia ſicut vna conuerſio peccatoris ſufficit, vt peccata omnia excludantur, ita vna auerſio iuſti ſufficit, ad amittendam iuſtitiam, etiam ſi multis iuſtitiæ actibus radicata eſſe videatur. Et hoc ipſum conuincunt verba 1. Ioan. 3. iuxta ſenſum genuinum, magiſque receptum ſuperiori capite tractatum. *Omnis, qui natus eſt ex Deo, peccatum non facit, quoniam ſemen ipſius in eo manet, & non poteſt peccare, quoniam ex Deo natus eſt.* Quod de peccato mortali, & cum compoſitione intelligitur, quia non poteſt ſemen Dei, quod eſt gratia, in eo manere, qui tale peccatum committit, ergo per omne tale peccatum expellitur. Et in eodem ſenſu dicitur ibidem: *Omnis, qui in eo manet, non peccat*: vtique mortaliter, & ideo ſubdit: *Et omnes, qui peccat, non vidit eum, &c.* Et clarius infra: *Qui facit peccatum, ex diabolo eſt.* Tandem idem voluit Iacobus cap. 1. dicens: *Peccatum cum conſummatum fuerit, generat mortem*: vtique animæ, & ita excludit vitam, & generationem gratiæ. Et hac ratione in cap. 2. cum dixiſſet: *Si perſonas accipitis peccatum operamini, redarguti à lege, quaſi tranſgreſſores* ſubdit: *Quicunque autem totam legem ſeruauerit, offendat autem in vno, factus eſt omnium reus.* Non quidem quia omnia præcepta vere tranſgreſſus eſt, ſed quia vnum peccatum ſufficit, vt hominem à diuina amicitia, eiuſque gratia excludat, & quia diuina charitas offenditur, quæ virtute omnia præcepta continet. Neque in re tam clara oportet plura teſtimonia vel Scripturæ, vel Conciliorum, vel Patrum multiplicare.

Probatur 4. ex Scriptura.

Ratio etiam ex profeſſo infra explicabitur, declarando modum, quo peccatum mortale gratiam excludit: nam ratio ſufficiens eſt, quia omne peccatum mortale auertit hominem à Deo, vt ab vltimo fine, nam qui mortaliter peccat, grauiter offendit Deum, & illi præfert creaturam, vtique eam ſupra illum diligendo, quandoquidem contra illius voluntatem illam diligit, ſed gratia media charitate conuertit hominem ad Deum, tanquam vltimum finem, ergo tale peccatum eſt forma, vel diſpoſitio contraria charitati, ac ſubinde illam expellit, & conſequenter etiam gratiam. Et hoc optime confirmat æquiparatio dicta in Daniele facta. Nam contritio ideo expellit peccatum, quia conuertit animam in Deum, à quo peccatum hominem auertit, ergo etiam peccatum illud, quod voluntatem hominis à Deo prorſus auertit, expellet gratiam, quæ hominem ad Deum conuertebat. Poteſt præterea id declarari ex ratione amicitiæ, nam gratia ex ſe conſtituit hominem Deo charum, & amicum, peccatum autem reddit illum Deo odibilem, & inuiſum, ergo tale peccatum natura ſua gratiæ repugnat, ac proinde illam excludit. Denique idem oſtendi poteſt ex ratione mali meriti, nam quodlibet peccatum mortale meretur pœnam æternam propter infinitam offenſionem Dei, tale ergo peccatum conſtituit hominem æterna pœna dignum, & conſequenter dignum priuatione vitæ æternæ, ergo expellit gratiam, quæ formaliter facit hominem dignum, & acceptum ad vitam æternam, vt in lib. 7. explicatum eſt.

8. *Probatur vltimo ratione.*

Dico ſecundo. Omne peccatum mortale cum gratia excludit charitatem, & alia Spiritus Sancti dona, ac virtutes morales per ſe infuſas. Omitto nunc fidem, & ſpem, quia de illis dicere in particulari neceſſe eſt. Et quoad charitatem concluſio eſt æque certa, ac de gratia ſanctificante. Imo quo certius eſt, dari habitum charitatis infuſæ, quam habitum gratiæ à charitate diſtinctum, ita certius eſt expelli charitatem, quam gratiam: nam ſi gratia nulla eſt in eſſentia animæ, nihilominus expelletur charitas per omne peccatum mortale. Vel ſi ipſamet charitas ſub alia ratione gratia eſſe dicatur, non poteſt expelli ſub ratione gratiæ, quin expellatur ſub ratione charitatis, quia non formalitas aliqua, ſed res ipſa, & qualitas ipſa expellitur, vel certe etiam ſi ſint qualitates diſtinctæ, ſunt ita inter ſe connexæ, vt nunquam ſeparentur, tum quia vnum vinculum amicitiæ inter Deum, & hominem conſtituunt, tum etiam quia gratia comparatur ad charitatem, vt eſſentia ad propriam paſsionem, & charitas ad gratiam, vt neceſſaria diſpoſitio ad introductionem, & conſeruationem talis formæ. Præterea colligitur hoc aperte ex Concilio Trident. ſeſſ. 6. cap. 7. vbi in primis ait: *Iuſtificationem fieri, dum ſanctiſsimæ paſsionis Chriſti merito per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iuſtificantur, atque ipſis inhæret.* Vnde colligimus, eum, qui iuſtificatus non eſt, non poſſe habere charitatem, nam ſi illam haberet, non oporteret illam recipere, vt iuſtificaretur, ergo ſicut per quodlibet peccatum mortale fit homo iniuſtus, ita etiam charitatem amittit. Et è conuerſo omnis, qui habet charitatem iuſtus eſt, nam charitas diuidit inter filios Dei, & perditionis, vt dixit Auguſtinus. 15. de Trinit. cap. 18. Imo menſura perfectionis iuſtitiæ eſt perfectio charitatis, iuxta regulam Auguſtini lib. de Natura, & grat. cap. 70. ergo cum peccatum expellat iuſtitiam, neceſſario expellit charitatem. Denique charitas ſi ad fidem accedat, conſtituit viuum Chriſti membrum, iuxta doctrinam Concilii eodem loco ex Paulo ad Galat. 5. dicente. *In Chriſto Ieſu neque circumciſio aliquid valet, neque præputium, ſed fides, quæ per charitatem operatur.* Et idem colligitur aperte ex 1. ad Corinth. 13. vbi cum dicit, ſine charitate nihil ſufficere, aperte ſentit omnia ſufficere, ſi illa adſit, ergo non poteſt eſſe ſimul cum peccato, quod mortem animæ

9. *Concluſio ſecunda.*

Oſtenditur quoad primam partem.

animæ affert, ergo expellitur per omne peccatum mortale, propter quod fides etiam peccatoris mortua dicitur à Iacobo cap. 2. Ratio denique est, quam tradit D. Thomas. 2. 2. quæst. 24. art. 12. quia omne peccatum mortale auertit hominem à Deo, & ita est contrarium charitati eius, ac proinde illam expellit. Quam rationem testimoniis Scripturæ, & Augustini optime confirmat.

10. *Ostenditur quoad secundam partem.* Quoad alteram vero partem de expulsione donorum, & virtutum moralium per se infusarum, est minus certa conclusio. Primo quia non est certum hæc infundi, si autem non infunduntur, non possunt expelli. Secundo quia licet supponantur infundi, non habemus certa testimonia, vel principia fidei, vnde cum certitudine probetur, omnes hos habitus expelli per peccatum, aut non posse à gratia, & charitate separatos conseruari. Maxime cum probabile sit, actus eiusdem speciei, & rationis cum his, qui ab his donis, vel virtutibus eliciuntur, posse esse in homine peccatore, vt supra lib. 2. tactum est. Nihilominus tamen illa pars est sumpta ex doctrina D. Thomæ. 1. 2. q. 63. art. 2. ad 2. & q. 65. art. 2. & 3. & q. 68. art. 5. quem cæteri fere sequuntur, qui hæc dona speciales habitus esse sentiunt, & longe probabilior, ac vera. Et ratio generalis est, quia ista dona, *Generalis ratio.* & virtutes sunt veluti proprietates consequentes gratiam, vnde sicut cõcomitanter cum illa infundũtur, ita quoties illa amittitur, amittuntur, & quasi per naturalem sequelam cum illa recedunt. Specialiter vero de donis Spiritus Sancti potest hoc suaderi ex modo loquendi Scripturæ, & Patrum: nam modum operandi istorum donorum per peculiarem motionem, & instinctum extraordinarium Spiritus Sancti solis iustis, in quibus Spiritus Sanctus per gratiam habitat, attribuunt. Quia modus ille operandi adeo est perfectus, vt communi, & ordinaria lege solis iustis concedatur. At vero illa dona infunduntur, vt constituant hominem facile, & connaturaliter mobilem à Spiritu Sancto, ergo amissa iustitia, non est, cur maneant in peccatore, qui secundum illum statum ad talem motionem, & operandi modum omnino est ineptus, & indignus. Nam si forrasse ita mouetur, illud est extraordinarium, & præter regulam, ideoque propter similes extraordinarios actus non relinquitur habitus. De aliis autem virtutibus etiam possunt dari sufficientes congruentiæ, licet nõn ita efficaces, quia modus operandi talium virtutum magis ordinarius, & quasi regularis est. Nihilominus ratio facta optima est, quia hæ virtutes non infunduntur quasi per se propter meritum, vel dispositionem suorum actuum, sed solum vt comitantes gratiam, & alioqui homo peccando fit illis indignus, imo meretur de toto rigore iustitiæ illis priuari, ergo non est, cur in eo conseruentur, ergo non est id asserendum, cum nullum sit auctoritatis fundamentum. Item qui peccatum mortale committit, imprudentissime facit, ergo ratione talis actualis imprudentiæ indignus est infusa prudentia, ergo merito priuatur illa, quia virtus infusa per vnum actum contrarium tollitur, vt D. Thomas, 2. 2. q. 24. art. 12. recte docet. At vero ablata prudentia, aliæ virtutes morales non subsistunt, quia est illarum regula, ergo amittuntur omnes.

11. *Virtutes morales infusæ amittuntur per mortale.* Denique virtutes morales infusæ licet sua propria obiecta proxima habeant, tamen natura sua tendunt in finem supernaturalem, vnde postulant quasi connaturaliter subiectum bene ordinatum, & relatum ad illum finem, homo autem, qui mortaliter peccat, ab illo fine auertitur, ergo eo ipso illas amittit, nam ad illas est indispositus. *Obiicitur.* Dices, hac ratione probaretur, peccatorem esse omnino incapacem talium virtutum, ita vt nec de absoluta Dei potentia illas posit recipere, quia qui finem non intendit, non est capax mediorum, quibus in illum tenditur. Propter quod argumentum aliqui tam certum putant, amitti has virtutes amissa charitate, vt credant omnino repugnare etiam de absoluta Dei potentia sine illa conseruari. Sed id verisimile non est. Primo quia habitus virtutum infusarum non habent dependentiam essentialem ab habitu gratiæ, *Impugnatur primo.* vel charitatis, quia nec manant effectiue ab illis, vt est longe probabilius, & licet manarent, illa esset tantum dependentia effectiua, quam Deus facile supplere posset. Neque etiam inter illos habitus cogitari potest dependentia formalis, vel alia similis, quæ essentialis iudicetur, ablata autem essentiali dependentia, Deus potest res, quæ ab altera distingũũtur realiter, sine illa conseruare, ergo & has virtutes sine charitate, cum ab illa realiter distinguantur. Secundo quia licet isti habitus tendant in Deum vt *Secundo.* vltimum finem supernaturalem, nihilominus habent propria obiecta propter se proxime amabilia, propter quæ possunt suos actus elicere, etiam si operans illos non referat in Deum finem supernaturalem, ergo possunt conseruari in potentia, & illam cõstituere potentem intrinsece ad suos actus efficiẽdos, etiam si ipsa non sit conuenienter affecta in ordine ad vltimum finem. Propter quam rationem dixi in superioribus, posse peccatorem elicere cum auxilio Dei aliquos ex his actibus, ergo eadem ratione posset recipere habitus bene disponentes, & inclinantes ad similes actus. Tertio quia etiam actus fidei, & spei or- *Tertio.* dinari debent ad Deum vt vltimum finem supernaturalem propter se diligendum, & consequenter etiã habitus illarum virtutum natura sua tendunt in illum finem, & nihilominus manent sine charitate, ergo eodem modo posset Deus conseruare virtutes morales in peccatore, si vellet. Sufficit ergo si di- *Hinc patet obiectionis solutio.* camus, secundum ordinem his virtutibus connaturalem, eas dependere à charitate tanquam à fundamento, & radice, vel tanquam à principali subiecti dispositione, & quasi forma, & ideo secundum debitum prouidentiæ modum non conseruari in subiecto priuato propria, & intrinseca inclinatione ad supernaturalem finem, quæ est charitas, ac propterea charitate amissa, illas etiam deperdi.

Dico tertio. Per solum peccatum mortale gratia semel habita amitti potest. Conclusio est certa de fi- 12. *Conclusio 3. de Fide.* de, quæ in hunc modum probatur. Nam per illam excludimus primo quicquid peccatum non est. Et quoad hanc partem est certa de fide ex illo testimonio Pauli: *Sine pœnitentia sunt dona Dei.* Roman. 11. *Suadetur.* Quorum verborum sensus planus, & certus est, Deũ ex parte sua non auferre dona, quæ absolute promisit, vel donauit, nisi homo mutetur, & illa à se abiiciat. Nihil autem est, per quod homo gratiam à se abiiciat, nisi peccatum, & ideo gratia ex parte Dei auferri non potest, sed immutabilis est, nisi homo per peccatum mutetur. Et si attente consideretur totus illius capitis discursus, totus videtur in hoc principio fundatus. Nam inde consolatur Iudaicum populum, vt non desperet, quia Deus certissime implebit promissiones suas in ipsis, si per eos non steterit, & in multis faciet, vt non resistant, quos efficaciter vocare decreuit, cuius decreti eum pœnitere non potest, & ex eodem præmonet Gentiles, ne in superbiam efferantur, dicens: *Tu autem fide stas, noli altum sapere, sed time*: quasi dicat: Vide ne tu muteris, nam ex parte Dei non abiicieris. Vnde subiungit: *Vide ergo bonitatem, & seueritatem Dei, in eos quidem, qui ceciderunt, seueritatem, in te autem bonitatem Dei, si permanseris in bonitate, alioquin, & tu excideris.* Nihil ergo, nisi peccatũ, per quod fit, vt homo in bonitate non permaneat, potest hominem à Dei gratia separare. Atque ita hunc locum exposuerunt ibi Chrysost. Theodoret. Theophylactus, Anselm. D. Thomas, Caietanus, & non repugnat Augustinus epist. 59. q. 6. Nam licet de gratia vocationis, & electionis prædestinatorum dicta verba explicet, quia illa sunt absolute, & simpliciter sine pœnitentia, nihilominus verum etiam est, & ad illud

conse-

conſequens, omnium iuſtificatorum donum ſine pœnitentia eſſe ex parte Dei, niſi homo ipſe mutetur. Et hinc ſumpſit idem Auguſtin. aliam celebrem ſententiam ſuam, quod Deus neminem deſerit, niſi prius deſeratur ab ipſo: quam habet lib. de Natur. & grat. capit. 26. Eamque maxime de iuſtificatis probauit Concilium Trident. ſeſſ. 6. cap. 11. & maxime verum habet de deſertione Dei quoad donum gratiæ, licet etiam ſit veriſsima quoad ſufficientia gratię auxilia, vt in cap. 13. idem Concilium clarius docet, & in lib. 4. late tractauimus. Ex quibus etiam facilis eſt ratio huius partis, quia gratia de ſe non habet, vnde amittatur, vel eſſe deſinat, neque aliquid eſt illi contrarium, niſi peccatum, ergo cum ex ſolo Dei arbitrio non auferatur, non eſt, vnde amitti poſsit, non interueniente peccato.

13. *Poſteri Adami gratiam habitam per originale non amittunt.* Secundo per illam particulam, *ſolum*, excluditur peccatum originale, & ſequitur etiam euidenter ex principiis fidei. Quia vt iam notaui, licet illud etiam conſiſtat in priuatione gratiæ, tamen per illud nunquam excluditur gratia habita, ſed quæ habenda eſſet, ſi homo in Adamo non peccaſſet. Poſtquam enim ſemel peccatum illud per gratiam remiſſum fuerit, non poteſt peccatum illud iterari, quia non poteſt homo iterum ex Adamo naſci, ideoque nunquam poteſt gratia ſemel habita per originale peccatum amitti, neque in hoc puncto eſt difficultas.

14. *Per venialia non deperditur gratia. Oſtenditur 1. ex Conc.* Tertio excluduntur per illam particulam *peccata leuia, & quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur* (vt dixit Concilium Trident. dicto capit. 11.) Quæ pars eſt principaliter intenta in hac aſſertione, & tradita à Concilio in eodem loco dicente: *Licet in hac mortali vita quantumuis ſancti, & iuſti in leuia ſaltem, & quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur peccata, quandoque cadant, non propterea deſinunt eſſe iuſti.* Ergo talia peccata non excludunt iuſtitiam. Idemque tradiderunt Concil. Mileuit. capit. 6. 7. & 8. & African. capit. 81. 82. & 83. quatenus definiunt, iuſtos habere poſſe aliqua peccata, ratione quorum vere dicant: *Dimitte nobis debita noſtra.* Matt. 6. Et *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, ipſi nos ſeducimus.* 1. Ioan. 1. *Et in multis offendimus omnes.* Iacob. 3. & ſimilia, quæ in lib. 9. allegauimus, oſtendendo, neminem iuſtum poſſe in hac vita ſine ſpeciali priuilegio omnia peccata vitare, quod neceſſarium eſt de venialibus intelligi, quia iuſti perſeuerando in iuſtitia longo tempore, omnia mortalia euitant, licet non omnia venialia, ergo talia peccata gratiam non excludunt, nam ſi illam excluderent, iam non eſſent in iuſtis.

15. Vnde longe aliter poſſent iuſti peccare mortaliter, quam venialiter, nam primum poſſunt tantum in ſenſu diuiſo reſpectu gratiæ, quia poſſunt quidem ſic peccare, tamen ſi ita peccent, deſinunt eſſe iuſti, ſicut calidum poteſt eſſe frigidum. At vero ſecundum, id eſt, peccare venialiter, poſſunt etiam in ſenſu compoſito, ſicut aqua poteſt eſſe calida permanens aqua, licet non omnino in ſua puritate exiſtens: ita enim iuſtus permanet iuſtus, etiam dum venialiter peccat, licet non habeat iuſtitiam ſine aliqua macula, vel ruga. Et in hoc ſenſu dixit Sapiens Prouerb. 24. *Septies in die cadit iuſtus.* Scio Hieronymum epiſt. 16. ad Ruſticum de graui lapſu hunc locum intellexiſſe, dicens: *Sed iuſti vocabulum non amittit, qui per pœnitentiam ſemper reſurgit.* Nihilominus de leuibus culpis, ac proinde de iuſto manente iuſto communius intelligitur, eſtque contextui magis conſentaneum. Dixerat enim Sapiens: *Ne inſidieris, & quæras impietatem in domo iuſti, neque vaſtes requiem eius,* & ſubdit, *ſepties enim cadit,* vbi particula *enim*, notat connexionem, & cauſam prioris ſententiæ. Vnde ſenſus eſt, non inuenies in iuſto impietatem, quia licet ſepties in die cadat, ſunt offenſiones leues, à quibus per iuſtitiam ſuam facile reſurgit. Vnde Auguſtinus lib. 11. de Trinit. cap. 31. ita exponit: *Quotieſcumque ceciderit iuſtus, non peribit.* Quod non eſſet verum, ſi de caſu, quo iuſtitia amittitur, ſermo eſſet, & ideo addit. *Quod non de iniquitatibus* (id eſt, peccatis mortalibus) *ſed de tribulationibus ad humilitatem perducentibus intelligi voluit.* Quod ita accipiendum iudico, vt ſub his tribulationibus etiam occaſiones venialiter peccandi comprehendantur, tum quia plus iuſtum humiliant, quam tribulationes externæ, tum etiam quia condiſtinguit ibi Sapiens caſus iuſtorum ab impietate, ergo & à caſu impii corruentis in malum, ergo loquitur de caſu aliquo, qui licet ſit culpa, non tamen eſt impietas, ſeu peccatum graue, per quod cadens corruit in malum. Et ita expoſuit ibi Gloſſ. Ordinar. & Beda Iacob. 3. & D. Thomas q. 7. de Malo art. 2. ad 13.

Atque hæc eſt etiam communis doctrina Patrum, 16. *2. Ex communi Patrum conſenſu.*
præſertim Auguſtin. qui lib. 2. contra duas epiſtol. Pelagian. capit. 13. in hoc ſenſu diſtinguit crimen à peccato, quod ſine crimine poſſunt eſſe iuſti, quamuis non ſine peccato. Et lib. 3. capit. 3. ait, non omnia peccata facere hominem filium diaboli, & lib. de Natur. & grat. cap. 36. ſolam Virginem Beatiſsimam inter ſanctos puros homines dicit, caruiſſe his peccatis, & in cap. 38. explicat optime, quæ, & qualia ſint iſta peccata, quæ gratiam non excludunt. Primo exemplis dicens de Abel. *Licet merito iuſtus appellatus ſit, peccaſſe venialiter. ſi paulo immoderatius aliquando riſit, vel animi remiſsione iocatus eſt, vel vidit aliquid ad concupiſcendum, vel pluſculo cibo crudior fuit, &c.* Et infra de iuſtis concludit: *Qui vitioſæ affectionis appetitum magna ex parte ſi anarunt, vt non obedirent deſideriis eius, iuſti appellari meruerunt: verum quia in leuiſsimis, & aliquando incautis obrepit peccatum, & iuſti fuerunt, & ſine peccato non fuerunt.* Hieronymus etiam in lib. 2. & 3. contra Pelagian. ſæpe docet eſſe in iuſtis aliqua peccata, quæ iuſtitiam non excludunt, & lib. 2. contra Iulian. non longe à fine: *Sunt* (inquit) *peccata leuia ſunt grauia. Aliud eſt decem millia talenta debere, aliud quadrantem. Et de otioſo quidem verbo, & de adulterio rei tenebimur, ſed non eſt idem ſuffundi, & torqueri, erubeſcere, ac longo tempore cruciari.* Et in epiſt. 14. ad Celanti. minima etiam peccata cauenda eſſe dicit, quia qui minima contemnit, paulatim decidet. Vnde ſupponit in talibus peccatis grauem caſum à diuina gratia per ſe non inueniri. Denique Patres omnes quos lib. 9. adduximus, vt probaremus, iuſtos non viuere ſine peccato, huic veritati atteſtantur: nam illa peccata, quæ ſalua iuſtitia in iuſtis inueniuntur, leuia, ſeu venialia vocantur.

Ratio autem huius veritatis ex natura peccati ve- 17.
nialis ſumenda eſt. Nam peccatum, quod gratiam *3. Ratione.*
excludit, non id facit ex ſola Dei voluntate, ſed quia natura ſua habet malitiam, & grauitatem contrariam diuinæ amicitiæ, vt capite ſequenti dicemus. At vero in peccatis leuibus non eſt hæc malitia contraria diuinæ amicitiæ, ergo per illa, vel ratione illorum non amittitur gratia. Minor probatur, tum quia per veniale peccatum non conſtituit homo finem vltimum in creatura, ergo neque auertitur à Deo, vt vltimo fine. Conſequentia clara eſt, & antecedens probatur, quia homo cum venialiter peccat, aut non perfecte deliberat prout neceſſarium eſt ad conſtituendum ſibi vltimum finem, vel materia peccati eſt adeo leuis, vt moraliter non figat totum cor ſuum, & amorem in illa, diuino amori illam formaliter, vel virtualiter præferendo: nemo enim cenſetur moraliter loquendo, rem leuem, & parui momenti ita diligere, nec Deus exiſtimari poteſt cum tanto rigore illam prohibere. Vnde confirmari hoc *Confirmatio.* poteſt, nam ſecundum rectam rationem leues offenſiones, vel potius leues negligentiæ in obſequio amici, vel Principis non diſſoluunt amicitiam, nec gratiam Principis tollunt, ergo idem cenſendum eſt de leuibus peccatis erga Deum. Sed de hac re latius in materia de Peccatis, vbi etiam ſoluendæ ſunt obiectiones, quæ ex parte diuinæ excellentiæ, quæ quolibet peccato offenditur, ſumi ſolent: inde enim ſolum

lum concluditur, etiam veniale peccatum esse altioris ordinis, quam sint omnia mala pœnæ, vel offensiones humanæ, vt tales sunt, nihilominus tamen in illo ordine sunt leues, & tantum secundum quid, & ideo gratiam Dei non auferunt. Aliæ vero obiectiones, quæ ex perfectione, & puritate iustitiæ ab hæreticis fiunt, dissolutæ sunt in l. 9. tractando de necessitate peccandi iustorum in hac vita, & soluuntur sigillatim ab Augustino in l. de Perfect. iust. & l. 2. de Peccator. merit. & remiss. & Hieronymo Dialog. 2. contra Pelagian. & videri etiam potest Bellarm. lib. 1. de Amission. gratiæ cap. 6.

18. *Conclusio certa de venialium collectione.* Non omittam autem quarto loco addere, per illam particulam exclusiuam, *Solum peccatum mortale*, non excludit tantum singula peccata venialia, sed etiam quancunque illorum collectionem, siue simul, siue successiue multiplicentur. Quod non minus certum existimo, quam præcedentia, si vere in collectione venialium peccatorum persistatur: nam si re vera non sit collectio plurium, & distinctorum venialium, sed sit, vel vnum continens materiam, circa quam possent plura venialia committi diuisim, & paulatim, vel in discursu temporis per plura venialia tandem perueniatur ad vnum, quod sit mortale, vt in furtis facile contingit, tunc amittetur quidem gratia, non tamen per collectionem venialium, sed per illud mortale, quod tandem fit. Sic ergo explicata assertio probatur, quia omnia in præcedenti assertione adducta æque hanc probant, quia mors animæ per solum peccatum mortale inducitur, in illa autem collectione nullum est peccatum mortale, vt supponitur, nec tota collectio venialium æquiualet vni mortali, vt optime docet D. Thomas. 1. 2. q. 88. artic. 4. quia si illa multitudo peccatorum successiue fiat, vnum non coniungitur alteri moraliter, vt supponitur, & licet contingat fieri simul, non vniuntur ad vnum constituendum, sed mere concomitanter fiunt: ergo non potest ex eis vnum mortale coalescere. *Occurritur tacitæ obiectioni.* Item nullum illorum peccatorum continet auersionem à Deo vt ab vltimo fine, ergo nec omnia simul auertunt à Deo, ergo nec possunt gratiam excludere, Denique Concilia, & Sancti cum docent, iustos posse leuia peccata committere, non perdendo iustitiam, non de vno, vel alio peccato, nec de certo numero peccatorum, sed indefinite de multitudine peccatorum loquuntur, imo in illo loco Prouerb. 24. *Septies in die cadit iustus*: numerus septenarius censetur positus ad significandam vniuersitatem peccatorum, quæcumque illa sit, ergo nullo modo dici potest esse aliquam multitudinem venialium peccatorum, quæ per se gratiam excludat. Secus vero esse poterit per occasionem, quatenus venialia disponunt ad mortale committendum, vt D. Thomas dicit ad exponendum Augustinum tract. 12. in Ioan. & lib. 50. Homiliar. in vlt. Hic autem statim se offert difficultas de remissione gratiæ per venialia peccata, quam in cap. 5. tractabimus.

CAPVT IV.

Vtrum peccatum mortale effectiue gratiam expellat, vel quomodo?

1. *Sermo est de lethali actuali duntaxat.* IN hoc puncto sermo est de actuali peccato, nam de originali, vel habituali nulla esse potest quæstio, cum tale peccatum nec in actione consistat, nec aliquid positiuum sit, sed macula ipsa, vel priuatio gratiæ, vt voluntaria ex præterito peccato capitis, vel personæ respectiue. Tale ergo peccatum formaliter opponitur gratiæ, vt in lib. 8. diximus, aliam vero causalitatem effectiuam, siue physicam, siue moralem circa expulsionem gratiæ habere non potest: & ita in hoc nulla est inter Theologos controuersia. Est ergo sermo de peccato mortali actuali, de quo etiam omnes Doctores fatentur, tale peccatum mortale expellere gratiam merendo ex rigore iustitiæ illa priuari: id enim certum est iuxta principia fidei. Nam qui peccat mortaliter, meretur in æternum priuari visione beata, ergo meretur priuari omni iure ad illam, ergo meretur priuari gratia, quæ hoc ius intrinsece confert. Et hoc probant omnia capite præcedenti adducta.

Hoc ergo supposito controuersia est, an illo tantum modo, vel etiam alio, vel morali, vel physico peccatum gratiam excludat? In qua re communior Theologorum sententia est, peccatum solum demeritorie gratiam excludere. Ita sentiunt Scholastici similem quæstionem de charitate disputantes, est autem eadem ratio, vt dixi. Atque ita hoc tenet Bonau. in 2. d. 26. q. ad 4. dum ait, peccatum quodam modo expellere gratiam, non quod agat in illam, sed quod ponat impedimentum influentiæ diuinæ, & dist. 36. artic. 3. q. 2. ad penult. dicit, non corrumpi per actionem contrarii agentis, sed propter ineptitudinem subiecti. Et similia repetit in 3. d. 31. art. 1. q. 1. ad 2. Vbi idem tenet Richard. artic. 2. q. 5. dicit vero hominem corrumpere charitatem, quatenus in sua volũtate efficit dispositionem charitati contrariam. Durandus in 1. d. 17. q. 10. num. 4. æqui parat generationem, & corruptionem, dicens, actus nostros nihil posse ad vtramque efficere, nisi meritorie. Idem habet in 3. d. 31. q. 1. nu. 6. quem ibi sequitur Paludan. q. 1. artic. 1. Item Scot. in 2. d. 37. q vnic. §. *Ex ista solutione*, in fine, & §. *Ex ista respondetur*, circa medium, & in 3. d. 23. q. vnic. ad 3. vbi de fidei corruptione loquitur. Et sequitur ibidem Gabr. q. 2. artic. 3. dub. 2. vbi idem de charitate sentit, & in 1. d. 17. quæst. 4. art. 3. dub. 3. dicit, gradum charitatis non posse effectiue corrumpi à creatura, quia putat corruptionem, vel remissionem illam esse quandam annihilationem, quæ ratio à fortiori procedit de toto habitu, sed ratio supponit falsum, vt supra visum est. Idem tenet Almain. tract. 2. Moral. c. 5. in vltimo dubiolo loquens de corruptione habitus fidei. Ocham. quodlib. 3 q. 7. vbi problematice rem disputat. Tenet etiã Maior. n. 4. d. 1. q. 1. ad 4. & de gratia loquens, & addendo exclusiuam, *Solum demeritorie*. Idem habet de charitate Henric. quodl. 3 q. 23. & ex Thomistis antiquis expresse Conradus 1. 2. q. 71. art. 2. & Paludanus insinuat in 3. dist. 31. q. 1. in vltim. verbis. Et in eadem sententia fuit Capreolus, vt infra referam. Et certe Caietanus 3. p. q. 86. art. 2. respectu gratiæ nullam oppositionem inuenit in peccato, nisi demeritoriam, quanuis alibi de charitate aliter loquatur, vt iam dicam. Ex modernis vero Medina 1. 2. q. 63. art. 2. circa ad 2 expresse dicit, hominem per peccatum amittere gratiam, non quia peccatum corrumpat gratiam effectiue, sed demeritorie, & eodem modo ait amittere cæteros habitus infusos, quos perdit peccando. Et eandem sententiam tenet Lorca disp. 40. de Gratia. 2. *Prima opinio peccatũ demeritorie gratiam excludere.*

Fundamentum huius sententiæ frequentius esse solet, quia gratia à solo Deo creatur, & ita ab ipso tantum potest annihilari, quia agens creatum nihil annihilare potest. Sed hoc fundamentum supponit falsum, nam gratia non creatur, neque annihilatur, vt supra ostensum est, & ita ex hac parte non repugnat illi, quod à creatura effectiue corrumpatur. Sed abstrahendo à nomine creationis, & annihilationis, instari potest quia gratia à solo Deo fit, & conseruatur, nec potest fieri à creatura secundum virtutem naturalem, ergo nec corrumpi potest à creatura effectiue, & proprie. Veruntamen etiam ad hanc rationem responderi potest negando consequentiam, quia licet fiat à solo Deo, fit tamen dependenter in suo esse à subiecto, & ex hac parte poterit expelli ab agente creato, si possit in tali subiecto inducere aliquid formaliter, ac physice repugnans gratiæ, vel charitati, Quia si aliquid tale dari potest, actio Dei conseruantis gratiam illi non resistet, sed illi cedet (vt sic dicam) 3. *Ratio prima probatã opinionis.* 2. *Ratio.*

cam) quia agit secundum modum rebus connaturalem, & non adhibet conatum, quo inductionem formæ contrariæ impediat, sicut solet naturale agens fortius actionem debilioris impedire. Fundamentum ergo esse debet, quia nullum contrarium agens potest inducere formam ita contrariam gratiæ, vel charitati, quod postea latius expendemus.

4. *Secunda opinio, gratiam à peccato expelli non tantum demeritorie, sed etiam physice.*

Secunda sententia est peccatum non solum demeritorie, sed etiam physice gratiam excludere. Hæc sententia communiter tribuitur D. Thomæ. 2. 2. q. 24. art. 10. quia de charitate dicit expelli per peccatum mortale, *effectiue, & meritorie.* Vbi Caietanus ita sententiam hanc de charitate defendit, vt contrariam dicat ex quadam consuetudine, & ignorantia esse profectam. Et licet non declaret, se loqui de efficientia propria, & physica, nihilominus in exemplis, quæ adducit, & in verbis, ac modo loquendi satis ostendit ita D. Thomam intellexisse, de gratia vero nihil ibi docet. Vnde Soto in 4. d. 15. q. 1. art. 2. circa §. *Quod si arguas*: ex mente Caietani dixit, peccatum effectiue expellere charitatem, quia est actus contrarius illi, gratiam autem corrumpere demeritorie, quia dum peccator à se expellit diuinam amicitiam, gratia Dei priuari meretur. Quamuis autem in lib. 2. de Natur. & grat. cap. 17. dicat gratiam, & peccatum formaliter, & ex natura rei opponi, & mutuo se excludere, ibi tamen non videtur loqui de actuali peccato, sed de habituali, quod in priori locat vocat, *esse in peccato.* Eandem opinionem quoad charitatem sequitur Valentia tom. 2. disp. 3. q. 2. punct. 4. & licet de gratia nihil dicat, ex discursu colligitur, idem de illa sentire. Vazquez etiam. 1. 2. disput. 91. de corruptione vtriusque, gratiæ scilicet, & charitatis, eodem modo sentit. Fundamentum est, quia peccatum formaliter, & ex natura rei opponitur gratiæ, & charitati, ergo qui efficit peccatum, effectiue expellit gratiam, & charitatem.

Fundamentum huius opinionis.

5. *Distinctione vtendum.*

In hoc puncto distinguere in primis oportet de peccato ipso, & de homine efficiente peccatum: sicut enim hæc duo diuersa sunt, ita in ratione causandi, vel efficiendi multum differre possunt. Sicut enim in Philosophia quia calor productus ab igne distinctus est ab igne, aliud est quærere, an calor productus expellat effectiue frigus, & an ignis, vel calor eius effectiue illum expellat. Vnde oportet etiam distinguere inter peccatum actuale, & habituale, quatenus ab actuali inducitur, seu relinquitur, quia re vera sunt aliquo modo distincta, & ideo de illis diuersa esse potest difficultas. Vlterius etiam oportet distinguere causalitatem formalem ab efficiente, quia non solum diuersæ sunt, sed etiam non sunt ita connexæ, vt cui vna tribuitur, alia sit tribuenda, imo per se loquendo, & respectu eiusdem, cui vna conuenit, altera repugnat, cum vna intrinseca sit, alia extrinseca. Deinde distinguenda est efficientia in physicam, & moralem, constat enim ex superioribus, & ex principiis Philosophiæ esse distinctas. Vnde etiam in præsenti distingui poterunt, quia non est, cur confundantur. Imo addo vlterius, quod licet causa meritoria sit vna ex moraliter efficientibus, nihilominus non conuertitur, possunt enim esse alii modi efficiendi moraliter præter meritum, vt patet de impetratione, consilio, imperio, & similibus. Addo præterea, sicut in causalitate effectiua, vel ad producendum, vel corrumpendum aliquid, distinguimus physicam efficientiam à morali, ita in causalitate formali, siue constitutiua, siue expulsiua illam duplicem causalitatem interuenire posse, ac distinguendam esse, quia est eadem ratio, & in sequentibus probabitur. Denique addo, non tantum effectus physicos, sed etiam morales esse posse ex natura rei sine extrinseca institutione, vel impositione: sicut enim calor ex natura sua habet physicam actionem calefaciendi, ita consilium ex natura sua habet moralem vim persuadendi, vel inducendi ad opus, & sic de aliis, vt in discursu magis exponemus.

Dico ergo primo. Habituale peccatum non potest expellere gratiam effectiue, siue physice, siue meritorie, aut moraliter, aut quouis alio modo. Ita docet expresse Caietanus dicta q. 24. artic. 12. & cæteri in hoc videntur conuenire. Solus Soto ex quodam suo principio philosophico, quo in 4. vbi supra vtitur, videri potest aliud sensisse. Sentit enim ille, cum ignis calefacit aquam, calorem ipsum in aqua productum expellere physice. & effectiue frigus aquæ. *Quia contraria*, inquit, *mutuo se expellunt actiue*, & exponit, id est, *per se immediate, sicut frigus calorem.* Et hoc modo dicit opponi gratiam, & esse in peccato, seu peccatum habituale. Veruntamen etiam illud principium in Philosophia falsum est, nam calor in aquam ab igne immissus non expellit actiue frigus, sed formaliter, quod inde potius probatur, quia per se immediate expellit: hoc enim proprie pertinet ad causalitatem formalem, licet in suo genere posit accommodari efficienti, non tamen absolute, & simpliciter illi attribui. Declaro breuiter, nam hic effectus priuatiuus, qualis est expulsio formæ oppositæ, à nulla causa positiue fit per se primo per positiuam causalitatem, sed fit secundario quatenus resultat ex alio effectu positiuo, quia nulla causa intendens ad malum operatur, seu causat, & quia causalitas effectiua necessario debet proxime tendere ad terminum positiuum. Igitur in illo genere causæ censetur vna causa expellere formam, in quo causat effectum incompossibilem formæ, quam expellit, quia accessorium sequitur principale. At vero calor productus in aquam, nihil positiue in aqua causat efficiendo, sed tantum formaliter constituit illam calidam, & inde sequitur expulsio frigoris, ergo calor ille expellit frigus formaliter, non effectiue. Idem ergo est in habituali peccato respectu expulsionis gratiæ, quia illud peccatum nec physice, nec moraliter causat aliquid effectiue in homine, sed tantum formaliter constituit illum peccatorem, vel deformem, aut maculatum. Item de physica efficientia est hoc euidentius, quia illud peccatum non est aliqua res positiua, vel qualitas, quæ efficere posit aliquid. Quis enim dicat, tenebras expellere lumen effectiue? peccatum autem habituale, quatenus sub physica ratione concipi potest, solum est priuatio inhærentis gratiæ, non habet ergo efficientiam physicam ad expulsionem eius. Item de merito est res manifesta, quia meritum, vel demeritum proprie sumptum consistit in actu, non in habitu, vt sequenti lib. dicetur. De alia denique morali causalitate effectiua eadem fere ratio est, tum quia omnis moralis efficientia fundatur in aliqua actione morali, tum quia nullum genus talis efficientiæ potest in sola habituali priuatione considerari, aut intelligi.

6. *Assertio 1.*

Ruit Soti principium.

Ratio generalis.

Applicatio eiusdem.

Dico secundo. Actuale peccatum non expellit gratiam effectiue per propriam, & physicam efficientiam. Hæc assertio in primis non est contra D. Thomam, tum quia nunquam addidit illam particulam, *physice*, neque aliquid aliud, vnde talis mens eius colligi posit, tum etiam quia in art. 12. eiusdem quæstionis longe aliter hanc efficientiam exponit, vt statim declarabo. Deinde Caietan. Valent: & Vazquez non actui peccati, sed ipsi homini, vel voluntati peccatum operanti, hanc tribuunt efficientiã physicam, non autem ipsi peccato actuali. Vnde comparant hominem expellentem à se gratiam per peccatum igni expellenti frigiditatem aquæ mediante calore. Deinde sumitur ex D. Thoma. 1. p. q. 48. art. 1. ad 4. vbi sic inquit. *Aliquid agere dicitur tripliciter. Vno modo formaliter, eo modo loquendi, quo dicitur albedo facere album, Et sic malum etiam ratione ipsius priuationis dicitur corrumpere bonum, quia est ipsa corruptio, vel priuatio boni. Alio modo dicitur aliquid agere effectiue, sicut pictor dicitur facere album parietem. Tertio modo per modum causæ finalis, sicut finis dicitur efficere mouendo efficientem. His autem duobus modis malum non agit aliquid per se, id est secundum* quod

Assertio 2.

Tripliciter dicitur aliquid operari.

quod est priuatio quadam, sed secundum, quod ei bonum adiungitur. Nam omnis actio est ab aliqua forma, & omne, quod desideratur, vt finis, est perfectio aliqua, & ideo, vt Dionysius dicit 4. cap. de Diuin. nomin. malum non agit, neq; desideratur, nisi virtute boni adiuncti. Per se autem est infinitum, & prater voluntatem, & intentionem. Cum ergo peccatum non expellat gratiam, nisi quatenus malum est, aperte sequitur ex doctrina D. Thomæ, peccatum nõ expellere gratiam effectiue secundum propriam efficientiam. Vnde. 1. 2. q. 83. art. 1. ad 4. eandem doctrinam ad peccatum applicat, & q. 2. de Verit. seu vnica de charitate dicit, *Charitas non expellitur à peccato sicut ab agente, sed sicut à necessario.* Ac denique in dicto art. postquam dixit, peccatum expellere effectiue charitatem, rationem reddit, *quia mortale peccatum contrariatur charitati,* quæ ratio ad summum probat expulsionem formalem. Et ita vel loquitur late de efficientia, vt ex aliis locis citatum est, vel illam tribuit peccanti, non peccato.

8. Ratione igitur probatur assertio ex principio posito, quod nulla forma expellit aliam formam oppositam effectiue per se ipsam, nam illa est expulsiuo formalis: solum ergo illa forma expellit aliam effectiue physice, quæ per similem efficientiam inducit aliquam positiuam formam formaliter expellentem aliam. Sed hoc non inuenitur in actuali peccato mortali, quia vel nullam formam positiuam inducit in animam, vel in voluntatem, vel non talem, quæ gratiæ, vel charitati formaliter repugnet. Si enim actuale peccatum consideretur quoad actũ realem, & physicum, quem pro materiali includit, sic potest quidẽ ad summum inducere habitũ aliquem operatiuum, vel vitiosum, vel fortasse indifferentem, qui habitus nec excludit formaliter gratiam, & charitatem, vt est per se notum, quia etiam gratia, & charitas, cum infunduntur peccatori non expellunt formaliter hos habitus, tum etiam quia inductio talis habitus est impertinens ad gratiæ expulsionem, Nam si ponamus, peccatum esse puræ omissionis, nullum habitum inducet, & tum expellet charitatem, & gratiam. Item licet habeat coniunctũ actum positiuum, qui sit causa omissionis, vt velle studere in tempore, pro quo aliud præceptum affirmatiuum obligat, fieri potest, vt talis actus supponat habitum, & ideo nullũ inducat, nec præexistẽtem augeat, si remissus sit. Idemq; argumentum de quolibet peccato commissionis quoad eius materiale fieri potest. Quia peccatum ratione sui actus nihil efficit in essentia animæ, in voluntate autem ad summum potest aliquem vitii habitum efficere, qui per se non expellit formaliter charitatem, vt per se notum est. Si vero in peccato consideretur formalis auersio, quę in illo rationẽ peccati complet, per illam nihil physice efficere potest, quia secundũ veriorẽ doctrinam malitia moralis in priuatione cõsistit, quæ nõ potest esse principiũ physicæ actionis, idemq; est, si in positiua relatione rationis ponatur, vt constat, quod autem sit realis, & physica ratio, probabile non est, & maxime quoad auersionem à Deo, in qua nulla positiua habitudo ad aliquod obiectũ considerari potest; nam si quæ talis est in peccato, ad conuersionem potius, quam ad auersionẽ pertinet, eademq; potest in tali actu reperiri cum auersione, & sine illa manente eadem conuersione, & physica habitudine ad obiectum, vt patet in voluntate circa idem obiectum delectabile, quando est prohibitũ, vel quando non est prohibitum, vel cum sufficienti aduertentia, vel sine illa. Nam re vera potest in actu volũtatis nulla physica mutatio fieri, sed solum in aduertentia intellectus, & nihilominus vno modo factus auertit à Deo, & non alio. Illa ergo ratio auersionis non potest in reali, ac physico modo, vel entitate positiua consistere, sed in morali ratione, seu priuatione. Deniq; ista auersio non est formaliter in actu mortalis peccati, ordinarie loquendo, sed est tantum virtualiter, non quidem physice per aliquam realem proprietatem,

Fundamentum assertionis.

Pura omissio non generat habitum.

Essentia peccati consistit in priuatione mortali.

in qua eminenter tales actus vitiosi contineantur nihil enim tale cum fundamento cogitari potest, sed dicitur virtualiter includere auersionem secundum moralem existimationem, quatenus includit cõtemptum quendam voluntatis, præceptis Dei, ergo secũdum propriam rationem talis auersionis non potest esse principium alicuius actionis physicę productiuę alicuius rei, & consequenter, neque expulsiuæ, nam expulsio effectiua non est nisi ratione productionis formæ incompossibilis, vt declaratum est.

Dico tertio. Peccatum actuale mortale non expellit formaliter gratiam, vel charitatem physice loquendo. 9. Hæc assertio sequitur ex his, quæ in lib. 8. diximus de oppositione gratiæ ad actuale peccatum, nam oppositorum eadem est ratio. Vnde si gratia nõ expellit physice, ac formaliter peccatum, nec etiam è conuerso peccatum sic expellet gratiam. Deinde de gratia probatur quia peccatum actuale eo modo, quo physice informat hominem, non est in eodem subiecto, in quo est gratia, ergo non potest illam physice expellere, quia contraria illa sunt, quæ ab eodem subiecto mutuo se expellunt. De charitate vero probatur, quia habitus, & actus non opponuntur formaliter. Vnde physice loquendo, actus non excludit habitum formaliter, sed charitas, & peccatum actuale comparantur vt habitus, & actus, ergo non potest actuale peccatum physice excludere charitatis habitum. Maior probatur, quia contraria, quæ mutuo se expellunt, formaliter, debent esse eiusdem generis, qualia sunt vel habitus inter se, vel actus inter se, actus vero, & habitus sunt diuersæ rationis, & habent modum efficiendi valde diuersum. Vnde in acquisitis propter hanc solam rationem actus per se, ac immediate non excludit, nec minuit formaliter habitum, sed solum quatenus contrarium, vel dispositionem habitualem inducit, hæc autem ratio æque procedit in habitibus infusis. Nam solum differunt in hoc, quod sunt altioris ordinis, hæc autem ratio non iuuat ad formalem expulsionem physicam, sed magis illam impedit, quia etiam contraria debent esse eiusdem ordinis, & ideo virtus infusa non excludit formaliter acquisitum habitum, nec è contrario, actus autem peccati est naturalis ordinis, & acquisitus, ergo non habet proportionem, vt habitum physicum formaliter excludat.

Assertio. 3. de expulsione gratiæ & charitatis per mortale.

Præterea discursus factus in præcedenti assertione, hic tam ad gratiam, quam ad charitatem applicari potest, quia formalis expulsio physica non fit, nisi per formam realem physice informantem subiectum, à quo altera forma physice informans expellitur, quia causalitas expulsiua, vt dixi, in re non est alia à causalitate inductiua, & informatiua, ideoq; nisi hæc sit physica, neq; illa esse potest. At vero in actuali peccato nihil est reale physice informans animam, formaliter repugnans habitui gratiæ, vel charitatis, ergo non potest tale peccatum physice expellere formaliter gratiam, vel charitatem. Minor in peccato omissionis, vt sic, est euidens, quia omissio per se, & vt talis est, nullam formam physicam ponit in anima, & si habet actum adiunctum, eadem, vel maior ratio est de illo, quæ de peccato commissionis. In peccato autem commissionis totum id, quod est physicum, & reale, potest esse in voluntate cum charitate, vel gratia, quia totum illud potest separari à malitia morali, vel auersione, vt per inconsiderationem aliquã intellectus, vel aliam causam inducentem necessitatem in voluntate, seu impedientem virtualem voluntatem auersionis, seu inordinationis actus, vt iam declaraui. Vnde argumentari possumus tertio, quia peccatum, vt peccatum, non informat physice voluntatem, vel animam, ergo nec potest ab illa expellere physice formam aliquam realem. Consequentia patet ex dictis. Antecedens etiam probatum est, quia peccatum vt peccatum includit malitiam moralem, & auersionem, quæ non est aliquid physicum,

10. *Tandem suadetur assertio quoad vtramq; partem.*

cum, quod voluntatem vere, ac physice informare posit.

11. *Assertio. 4.* *Stabilitur ratione.* Nihilominus dico quarto. Peccatum mortale actuale dici merito potest expellere moraliter gratiã, vel dispositiue, vel actuale. Ita sentit Caietanus in dicto art. 12. quatenus ait actuale peccatum efficere expulsionem gratiæ inducendo maculam, quanuis modum moralis expulsionis tacuerit. Probatur autem, & declaratur: nam in primis dubitari nõ potest, quin peccatum mortale actuale sit dispositio ad priuationem gratiæ, nam oppositorum eadem est proportio. Cum ergo conuersio ad Deum sit dispositio ad gratiæ infusionem, auersio à Deo erit dispositio ad exclusionem gratiæ. Et eadem ratio est de charitate, nam actualis dilectio Dei super omnia dispositio est optima ad infusionem charitatis, ergo actus ille dilectioni contrarius, vt est peccatum mortale, est etiam proportionata dispositio, vt ratione illius Deus infundat influxum, quo charitatem, & gratiam conseruabat. Atque eodem argumento probari potest, hanc dispositionem esse moralem, non physicam, nam supra ostẽsum est, conuersionem ad Deum per dilectionem nõ esse dispositionem physicam ad infusionem gratiæ, vel charitatis, sed moralem, ergo seruata proportione de auersione per mortale peccatũ respectu priuationis gratiæ, idem iudicandum est. Item gratia vt in anima conseruetur, nullam physicam dispositionem requirit, ergo nec per contrariam dispositionẽ physicam expelli potest, nam forma, quæ in subiecto nullã dispositionem requirit, nullam etiam contrariam dispositionẽ physicam habere potest, per quã adnciatur, nam eadẽ est vtriusque partis ratio. *Declaratur.* Et declaratur præterea, quia mortale peccatũ non est dispositio ad talem effectum ratione totius entitatis physicæ, quam in se habet, sed supposito esse morali (quod nõ est aliquid reale, & physicũ in ipso actu, sed sola denominatio à volũtate libera operante cũ sufficiente aduertentia intellectus) & cõsequenter habente moralẽ malitiam, seu auersionem, quæ solũ est quid morale, siue dicatur esse priuatio, siue aliquid rationis, ergo ratione huius moralitatis nõ potest act⁹ esse dispositio physica ad realem effectũ priuationis gratiæ. Cuius etiam signũ est, quia totus ille act⁹ sine illa moralitate, ac libertate, nõ esset dispositio ad illũ effectũ, ergo signum est, esse moralem dispositionẽ. Et hæ rationes probant etiam de charitate, de gratia vero est specialis ratio, quia nõ est in eodem subiecto, in quo est gratia, dispositio autem physice contraria formæ, debet esse in eodem subiecto, in quo est forma.

12. *Assertio. 5.* Hinc vlterius dici potest, peccatum mortale effectiue moraliter corrumpere charitatem, quia sicut actus physicus effectiue, ac physice inducit habitum realem sibi proportionatum, ita peccatum actuale dici potest moraliter inducere effectiue modo sibi proportionato habituale peccatum, quod est praua quædam habitualis, & moralis affectio, quæ etiam macula vocari potest, at vero peccatum habituale formaliter excludit gratiam, saltem morali modo, vt explicatum est, ergo sicut actus realis, seu naturalis efficiendo suum habitum, effectiue expellit habitum contrarium, ita peccatum mortale actuale moraliter efficiendo maculam, seu habituale peccatum in anima, dici optime potest, morali modo expellere effectiue gratiam, vel charitatem. *Euasio.* Dices peccatum habituale non esse aliud, quam ipsam gratiæ priuationẽ, quæ etiam est macula, ergo non potest dici peccatũ actuale expellere gratiam introducendo moraliter aliquid à quo illa expulsio gratiæ formaliter fiat: Ideoque non est simile, quod de actu, & habitu reali adducitur, nã ibi habitus inductus per actum est forma distincta à priuatione habitus Quapropter potius videtur inde inferri, actuale peccatum formaliter expellere gratiã etiam si moraliter illam excludat, quia immediate per seipsum illam excludit, eique repugnat. *Responsio.* Respondeo, ad moralem efficientiam parum referre, quod forma inducta non sit positiua, sed priuatiua, quia moralis causalitas non consistit in reali influxu positiuo respectu effectus, seu termini, sed in quadam metaphorica ratione mouendi, seu efficiendi, quæ circa priuationem etiam versari potest. Neque in exemplis est postulanda similitudo in omnib⁹, sed proportio. Nec etiam dici potest actuale peccatũ excludere formaliter habitum gratiæ, vel charitatis etiam moraliter, quia non est forma permanens, & macula excludens formaliter gratiam per modum formæ permanentis se habet. Qua propter ipsamet priuatio gratiæ considerari potest, vel vt est à Deo, vel vt est ab homine, priori modo non est macula, nec culpa habitualis, sed pœna, posteriori autem modo habet rationem maculæ, & culpæ habitualis, ac permanentis, & per mortale peccatum effectiue inductę morali modo, & ita per illam, & non per se ipsum excludit gratiam actualem peccatum. Est optimum exemplum de peccato originali, quod quidem formaliter excludit gratiam, non quæ præfuerit in persona, sed quæ esse deberet, & illa eadem dici potest excludi per peccatum Adæ, non quidem formaliter, quia peccatum actuale Adæ non est forma constituens formaliter filium eius peccatorem, quia vnusquisque per peccatum sibi inhærens peccator constituitur, vt Concilium Trident. sess. 5. definit, ergo peccatum Adæ non est forma excludens formaliter gratiam ab omnibus, qui ab illo carnis originem trahunt. Potest autem dici illud peccatum Adæ moraliter efficere in vnoquoque nostrum peccatum originale, & per illud moraliter etiam effectiue excludere à paruulo gratiam, quæ in illo futura esset, ipso non peccante. Est etiam aliud morale exemplum ex rebus humanis sumptum: nam amicitia longo tempore firmata inter homines, & habitibus etiam acquisitis multum radicata, vna graui intercedente iniuria, solui solet, & optime dicitur effectiuè destrui per talem actum, non quidem physice quia ille actus non potuit physice expellere habitus acquisitos non solum in persona, verum etiam nec in offendente, sed tamen moraliter recte dicitur illam corrumpere, quia efficaciter mouet ad dissoluendam amicitiam multo magis, quam consilium, vel petitio ad id potest mouere.

Hinc dico vltimo. Peccator dici potest à se expellere gratiam effectiue, non tamen physice, sed moraliter. 13. *Assertio vltim.* Vtraque pars facile patet ex dictis. Prior quidem, tum quia peccator non facit formam aliquam expellentem physice gratiam formaliter, vt probatum est, ergo nec physice expellit gratiam: tum etiam quia licet peccator per suam voluntatem physice faciat actum peccati, tamen ipsam formalitatem peccati, & auersionem non facit proprie physice, nisi quasi per accidens, moraliter autem facit per se. *1. Pars assertionis probatur.* At vero peccatum non repugnat gratiæ ratione suæ entitatis physicæ, sed ratione suæ formalitatis, ergo peccator propter solam efficientiam physicam actus peccati non potest dici physice expellere gratiam. Probatur consequentia, quia agens non expellit vnam formam, nisi quatenus efficit alteram repugnantem illi, quam expellit. Et confirmatur, nam hac ratione homo peccando, excludet à se gratiam, etiam si ponamus sine positiuo actu peccare, scilicet, omittendo pure, quod est præceptum in tempore, pro quo obligat, ergo tunc non potest dici homo expellere à se gratiam effectiue physice, vt in eo casu ratione conuictus fatetur Valentia. *Confirmatio.* Inde vero inferimus, quod sicut in eo casu talis efficientia non est necessaria, ita quando interuenit respectu physici actus peccati, solum materialiter, & quasi per accidens se habet ad expulsionem gratiæ, quia peccatum non expellit gratiam ratione materialitatis, sed ratione formalitatis suæ, quæ in priuatione tantum, vel in quadam moralitate consistit. Et ideo non potest dici homo expellere gratiam tanquam physice efficiens; sed potius tanquam deficiens.

Propter

14. *Vazquez reijcitur.* Propter quod Vazquez etiam admisso peccato puræ omissionis dicit, illud, seu hominem sic peccantem expellere gratiam efficienter, ac physice: & loquitur consequenter, nam etiam dixerat, ex peccato, vt peccatum est, non posse prouenire actionem, si ratio formalis eius in priuatione, vel respectu rationis consistit, quia hæc non possunt esse agendi principia: neutrum autem horum ait obstare, quominus gratia physice expellatur, satis enim ad hoc esse putat, quod cum gratia simul esse non possint. Sed non video, quomodo possint hæc duo simul consistere, quod peccatum, vt peccatum, vel vt pura omissio non possit esse principium agendi, & quod physice efficiat expulsionem gratiæ. Nam quod efficit expulsionem, iam aliquid agit, & non minus repugnat priuationi esse principium efficiendi expulsionem realem alterius, quam formam, eo vel maxime quia nulla esse potest vera efficientia expulsionis vnius formæ, quæ non prius sit ad introductionem alterius, vt dixi. Et præterea quod duo non possint esse simul, non satis est, vt vnum excludat aliud physice, præsertim efficienter, tum quia defectus cognitionis, & actus amandi idem obiectum non possunt esse simul & tamen defectus cognitionis non dicitur expellere actum amoris effectiuè: tum etiam quia illa repugnantia, etiam si sit connaturalis, potest esse moralis, & non physica. Vnde etiam si non de actu peccati, sed de voluntate peccante sit sermo, vt dicatur physice efficere, non satis est, quod in se ponat (vt ita dicam) aliquid incompossibile cum gratia, sed considerare oportet, quale sit illud, quod in se ponit, & qualis sit incompossibilitas, & qualis actio, per quam illud in se ponit, nam si illud non sit actio, sed potius carentia actionis, vel carentia perfectionis in actione, non potest sufficere ad efficientiam physicam etiam expulsiuam, vt ostensum est. Præsertim cum forma inde resultans, quæ est actuale peccatum, quatenus repugnat gratiæ, solum sit quid morale, & moraliter repugnans. Nam priuatio, quam includit, non est ipsa physica priuatio gratiæ, sed priuatio rectitudinis debitæ sibi inesse, & ita non opponitur ipsi gratiæ physice, sed tantum moraliter.

15. *2. Pars probatur.* Altera vero pars de causalitate morali peccatoris respectu expulsionis gratiæ facile probatur ex dictis. Nam homo ipse moraliter efficit peccatum, vt peccatum est, & illud moraliter, & in eo genere connaturaliter, seu ex natura sua repugnat gratiæ, ergo homo moraliter efficit expulsionem gratiæ. Nam qui efficit physice formam, vel dispositionem physice incompossibilem alteri formæ, expellit illam per propriam, ac physicam efficientiam, ergo qui moraliter efficit peccatum, quod est forma, vel potius dispositio morali etiam modo incompossibilis gratiæ, moraliter etiam efficit expulsionem gratiæ, ergo voluntas peccans ita expellit à se charitatem, & consequenter etiam gratiam. Et confirmatur à contrario, nam homo qui se disponit moraliter ad gratiam, efficiendo libere contritionem, morali etiam modo dicitur se viuificare, vt Scriptura loquitur, & supra docuimus, ergo etiam è contrario qui peccat, se occidit spiritualiter, à se expellendo gratiam, eoq; magis, ac proprius, quo solus ipse auctor sibi est sui peccati.

Confirmatio.

16. *Hæc doctrina est de mente D. Thom.* Neque existimo, totam sententiam hanc, vel minimum à mente D. Thomæ discrepare, sicut etiam antiqui Thomistæ illud intellexerunt. Nam quod in illa quæst. 24. art. 10. obiter, & aliud agens breuissime dixit omne peccatum mortale effectiue expellere charitatem, quia omne peccatum contrariatur charitati, hoc, inquam, totum potest optime iuxta materiæ capacitatem de morali expulsione, & contrarietate intelligi. Deinde maiorem illius dicti explicationem in artic. 12. remittit, ibi autem aperte docet, actum peccati non expellere charitatis habitum, tanquam formam illi contrariam, *quia actus* (inquit) *non directe contrariatur habitui*, sed vt obstaculum, quod homo interponit diuinæ influentiæ, qua charitatem conseruat, sicut qui ponit obstaculum soli, verbi gratia, fenestram claudendo, dicitur efficere tenebras, seu expellere lumen ab aere. Manifestum est autem, peccatum non esse physicum obstaculum influentiæ diuinæ, sed morale: item constat etiam in exemplo, quod Diuus Thomas adducit, eum, qui claudit fenestram, non proprie corrumpere lumen, sed vt causa per accidens apponendo impedimentum, sicut è contrario qui remouet prohibens, aperiendo fenestram, vel applicat lucernam, non nisi per accidens efficit lumen, proprie, ac physice loquendo, quamuis moraliter dicatur talem effectum simpliciter efficere: ergo non alia ratione, aut modo tribuit D. Thomas peccato, aut peccatori, quod effectiue gratiam expellat.

Neque etiam huic nostræ opinioni, & expositioni obstat, quod D. Thom. duos modos distinxerit, quibus peccatum corrumpit gratiam, scilicet, effectiue, & meritorie: nam intra latitudinem causalitatis moralis possunt, & debent illi duo modi distingui, aduertendo, verbum, merendi interdum late sumi pro quacunque proportione, seu dignitate morali, sicut dicitur persona nobilis mereri tale munus, id est, esse illo digna, alio modo sumi proprie pro valore moralis operis, vt in libro sequenti latius dicturi sumus. Hoc ergo posteriori modo D. Thomas ibi loquutus est, & sic illud distinxit ab alia morali causalitate peccati. Nam meritum dicit ordinem ad retributionem secundum ordinem iustitiæ, quæ in merito peccati est vindicatiua, vnde per se non requirit contrarietatem, vel oppositionem inter pœnam, & culpam, sed tantum proportionem ad recompensationem faciendam, & in eo, qui illam infert, iudicis auctoritatem requirit. At vero moralis expulsio per modum obstaculi obiecti influentiæ diuinæ, vel per modum dispositionis repugnantis moraliter tali formæ, non respicit rationem vindictæ: nec ordinem iustitiæ, nec per se requirit auctoritatem iudicis in eo, qui offenditur, sed ab illa præscindit, vt recte dixit Caietanus, sed ex vi talis oppositionis moraliter inducit talis formæ priuationem. Quod optime explicatur exemplo adducto de amicitia humana, quæ per grauem offensionem moraliter soluitur, non per modum meriti, prout dicit ordinem ad pœnam, & vindictam iustam, sed per moralem efficaciam, qua voluntatem amici offensi à persona offendentis auertit, vltra quam correspondebit iniuriæ per modum meriti condigna pœna, quam non persona offensa, sed iudex superior rependet, ita ergo est in Deo, si duæ illæ rationes personæ offensæ, & iudicis distinguantur. Denique ex dicendis de fidei corruptione in capite sequenti hoc magis illustrabitur, ibi enim videbimus, in omni peccato sufficientem rationem meriti interuenire ad amittendam fidem per modum pœnæ, nihilominus non per omne peccatum mortale amitti, quia ratio contrariæ dispositionis non intercedit: sunt ergo illæ rationes valde distinctæ. 17. *Conciliantur Auctores aduersæ opinionis.*

Præterea antiquos Thomistas ita D. Thomam intellexisse in primis probamus ex Conrado supra, qui aperte dicit, in hoc puncto non esse inter Scotum, & D. Thomam dissensionem. Simili modo Capreol. in 2. d. 1. q. 3. art. 3, ad 5. argumentum ex his, quæ ex Adamo contra primam conclusionem proposuerat, in quo argumento sumebatur, peccatorem annihilare gratiam. Ipse autem respondet, *quod peccator non annihilat gratiam, sed Deus actiue destruendo, vel non conseruando eam, peccator vero destruit eam demeritorie, non actiue.* Et addit Capreol. *Hæc est solutio Adæ, quæ non multum deuiat à S. Thoma, nisi in hoc quod concedit, per agens creatum posse aliquid in vno sensu annihilari.* Itaque solum non admittit, quod gratia annihiletur, etiam meritorie: consentit autem in hoc, quod non actiue, sed meritorie expellat gratiam, & hoc putat non esse alienum à S. 18. *Thomistæ sic D. Tho. interpretantur.*

Thoma. Paludanus etiam in 3. d. 28. q. 3. artic. 3. ad primam obiectionem contra sententiam D. Thomæ asserentis, peccatum corrumpere effectiue charitatem, quæ erat, quod sicut solus Deus auget effectiue charitatem, nostri autem actus meritorie, ita solus Deus aufert charitatem, peccatum autem meritorie. Respondet, dupliciter intelligi posse, peccatum corrumpere effectiue charitatem, vno modo, quod ipsum remoueat, aut influentiam, qua conseruatur principaliter, auferat. *Et sic* (ait) *solus Deus corrumpit charitatem.* Alio modo effectiue corrumpere, est, disponere ad corruptionem. *Et sic* (ait) *peccatum corrumpit charitatem, quia disponens, & consilians reducitur ad efficiens.* Vbi dum coniungit disponentem cum consiliante satis indicat, loqui se de dispositione morali, de qua etiam D. Thomam interpretatur. Et in art. 4. ad 2. ex obiectis *contra secundam partem minoris*, distinguit duplicem modum, quo peccatum potest tollere charitatem, scilicet, per modum demeriti, vel per modum contrarii directi, vel indirecti, & iuxta ea, quæ in priori loco dixerat, vtrunque distinguit à propria physica efficientia, & ita secundus pertinet ad efficientiam dispositiuam, de qua prius loquutus fuerat.

Consentiūt aliqui veterum Theologorum.

19. Denique plures ex antiquis Theologis in prima opinione allegatis ita suam sententiam explicāt. Nam D. Bonau. in 1. d. 17. in secunda parte, illius q. 3. dicit, peccatum mortale esse dispositionem non tantum de congruo, sed etiam de condigno necessitatem (vt ipse ait) ad ablationem charitatis, & ita explicat oppositionem inter peccatum mortale actuale, & gratiam. Et in 2. d. 26. q. 4. ad 4. eodem fere modo, quo D. Thomas explicat expulsionem charitatis per peccatum, scilicet, quia cum homo à Deo auertitur, influentia diuina non continuatur, sine qua gratia conseruari non potest. *Et ideo* (inquit) *gratia dicitur quodammodo per peccatum corrumpi*, vbi dicit, *quodammodo*, quia non est per physicam actionem, vt statim explicat. Richardus etiam in 3. d. 31. q. 1. in fine corporis articuli refert tres modos explicandi corruptionem gratiæ per peccatum, omnes tamen conueniunt in eo, quod peccatum se habet per modum moralis dispositionis ad priuationem gratiæ, siue sit talis dispositio, quia excludit à voluntate dispositionem necessariam ad charitatem, vt prima sententia dicebat, siue quia inducit dispositionem auersam, & ex se repugnantem gratiæ, vt dicebat secunda opinio, siue quia ponit conditionem necessariam ex lege Dei. Ex quibus modis dicendi ipse videtur hunc tertium eligere, sed vt sit probabilis, negare non debet, quin illa lex Dei sit fundata in intrinseca natura, & praua conditione peccati mortalis. Hoc autem posito, non potest tertius modus dicendi non includere secundum, scilicet, peccatum ex se esse dispositionem moraliter repugnantem natura sua charitati: neque etiam hoc posito negari debet, aut potest diuina lex non influendi in gratiam, iuxta exigentiam mortalis peccati.

Richardus tres dicendi modos astruit.

20. Vnde existimo non posse esse differentiam inter duos primos modos, quia in voluntate non requiritur aliqua positiua dispositio necessaria ad conseruationem charitatis, quam peccatum mortale prius excludat, vt per eius ablationem tollatur charitas. Nam vel illa dispositio esset aliquis actus secundus, & hoc dici non potest, quia vt perseueret charitas, non est necessarium continue exercere aliquem actum eius, vel esset actus primus, & sic esset habitus, ille autem fingi non potest, & de illo eadem quæstio rediret, quæ de ipso habitu charitatis, quomodo per actum excludatur: Igitur dispositio in voluntate necessaria ad conseruandam charitatem solum est negatiua, scilicet, vt in sua puritate (vt ita dicam) conseruetur sine auersione à Deo, hæc autem dispositio non tollitur, nisi per moralem auersionem, & ita etiam duo modi priores in idem coincidunt. Et ex omnibus solum colligitur moralis modus expellendi charitatem per dispositionem moralem illi contrariam. Et sic breuius dixit idem Richardus in 1. d. 17. art. 2. q. 5. *Deus charitatem conseruare non desinit, nisi quando homo se totaliter per auersionem indignum charitate reddit.* Alii etiam Theologi in eadem prima opinione allegati non videntur discrepare ab hoc dicendi modo, nam plures illorum solam exclusionem gratiæ per modum meriti in peccato agnoscere videntur, sub merito includere videntur non tantum dignitatem pœnæ secundum ordinem iustitiæ vindicatiuæ, sed etiam indignitatem illam, & quasi incapacitatem amicitiæ diuinæ, quam natura sua peccatum secum affert, & per se sufficiens est ad ponendum obicem influentiæ diuinæ. Ac denique hic dicendi modus facile tam ad charitatem, quam ad gratiam potest applicari. Et ita ambę vel æque primo expelluntur, tanquam vno vinculo inter se connexæ, vel certe in genere causæ disponentis dici potest peccatum propinquius, & immediatius expellere charitatem, & consequenter gratiam, quia immediate afficit voluntatem, in qua est charitas. Per modum autem efficientis moraliter per se primo expellit gratiam, quia peccatum actuale inducit maculam in anima, quæ totum hominem reddit Deo inuisum, & odibilem, & per illam censetur quasi formaliter expellere gratiam, vt explicatum est. Reliqua vero dona, & virtutes morales infusæ quasi concomitanter expelluntur, quia recedente gratia, quasi principium proximum conseruationis earum tollitur, & consequenter ipsæ etiam auferuntur.

Richardus in nostram sententiam trahitur.

Ordo expulsionis gratiæ, charitatis, aliarumque virtutum.

CAPVT V.

Vtrum amissa gratia, & charitate, etiam fides, & spes amittantur?

Hæresis.

COmmunis error hæreticorum huius temporis est, per omne peccatum, per quod amittitur charitas, fidem etiam destrui, ac proinde amissa gratia necessario fidem amitti, & consequenter etiam spem, quia spes non potest sine fide permanere. Hunc vero errorem nullo probabili fundamento suadere videntur, sed ex aliis suis erroribus illum eliciunt. Docent enim, homines per solam fidem iustificari, ex quo consequenter inferunt, solam infidelitatem posse ab homine iustitiam excludere, vnde cum infidelitas fidem excludat, optime concludunt, quoties amittitur iustitia, seu gratia, aut charitas, fidem etiam amitti. Præterea ex eodem principio (vt supra dixi) colligunt, peccata omnia, præter infidelitatem, esse venialia de facto, id est, non imputata propter fidem. Vnde consequenter inferunt, reliqua peccata præter infidelitatem, sicut non excludunt fidem, ita nec excludere charitatem, ac proinde nunquam charitatem sine fide amitti. Tertio argumentatur specialiter Melanchton (vt Bellarminus refert) quia fides nihil aliud est, quam fiducia misericordiæ Dei propter Christum promissæ, sed non potest esse talis fiducia simul cum mala conscientia, seu voluntate peccandi mortaliter, ergo per quodcunque mortale peccatum excutitur fides. Minorem probat, quia per fiduciam misericordiæ accedit homo ad Deum per Christum, per propositum autem peccandi fugit à Deo, ergo non possunt illa duo esse simul. Ex quo discursu colligi videtur, ex sententia istorum hæreticorum non ideo amitti iustitiam, quia amittitur fides, sed quia amittitur spes, nam fiducia illa non est aliud, quam spes, vt supra lib. 8. visum est, & quia spem illam putant, non posse consistere cum peccato mortali, inde colligunt, per omne peccatum mortale amitti iustitiam. Vnde vel non intelligunt suam sententiam de fide propria, quæ est in assentiendo, vel ex eo, quod fiducia perditur, inferunt, etiam fidem mentis amitti. 1.

Omissis autem hæreticis fundamentis, videtur 2.

hic

Error is præ-textus ex Scriptura. hic error posse confirmari ex illo. 1. Ioan. 4. *Qui non diligit, non nouit Deum.* Et infra: *Quisquis confessus fuerit, quoniam Iesus est filius Dei, Deus in ipso manet, & ipse in Deo.* At vero ille, in quo Deus manet, iustus est, iuxta illud Ioan. 14. *Et ad eum veniemus, &c.* Et quod infra ibidem dicitur: *Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo.* Denique in eodem capite ait Ioannes: *Qui confitetur Iesum Christum in carne venisse, ex Deo est* Auget difficultatem Ambrosius lib. 5. epist. 44. vbi tractans verba eiusdem epistolæ cap. 5. *Omnis, qui credit, quoniam Iesus est Christus, ex Deo natus est*: illis adiungit, quod cap. 3. idem Ioannes dicit: *Qui natus est ex Deo non peccat.* Vnde ipse infert, *Ergo qui credit Iesum Christum esse, non peccat.* Et è contrario qui peccat, non credit. Et addi potest Gregor. homil. 29. super Euang. dicens: *Vera fides est qua in hoc, quod verbis dicit, moribus non contradicit.* Et adducit illud ad Tit. 1. *Qui confitentur se nosse Deum, factis autem negant.* Et illud 1. Ioan. 2. *Qui dicit, se nosse Deũ, & mandata eius non custodit, mendax est* Deniq; Hieron. ad Gal. 5. circa id, *Fructus autem spiritus, &c. Cũ dilectio procul abfuerit, & fides pariter abscedit.*

3. *1. ratio pro hoc errore.* Deinde argumentor ratione, primo, quia eandem dependentiam habet fides, vel spes infusa ab habituali gratia quam habent cæteræ virtutes, & dona infusa, ergo sicut, amissa gratia, cætera perduntur, ita etiam fides, & spes. Probatur simul antecedens, & illatio, quia fides, & spes comparantur ad gratiam, sicut potentię ad essentialem formam, ergo illa amissa, cõsequenter amittuntur: hæc est enim præcipua ratio, ob quam aliæ virtutes pereunt cum gratia. Et ideo non obstat, quod mortale peccatum non sit per se cõtrarium fidei, nam satis est, quod sit contrarium radici fidei, quæ est gratia: sic enim aliæ virtutes morales amittũtur, quamuis non omnia peccata mortalia sint illis contraria. Et inde etiã non obstat, quod charitas sit posterior fide, vt ea ratione possit fides manere, tanquã prior sine posteriori: nam licet hoc habere possit locum, solam connexionem talium habituum inter se spectando, non vero si considerentur, quatenus in vna forma gratiæ radicantur. *Secunda ratio.* Secundo argumẽtari possumus ex ratione meriti, seu demeriti. Nã omne peccatum mortale est dignum infinita pœna, & amissione omnium bonorum, & præsertim spiritualium, ergo etiam meretur amissionẽ fidei, & spei, ergo de facto tolluntur propter omne peccatũ mortale. Probatur consequentia, quia ratio iustitiæ diuinæ exigit, vt peccatũ condigna pœna puniat, & quod illã non differat, quando homo est illius capax in statu viæ. Sic enim præmium boni operis, vt v. g. augmentũ gratiæ, non differt Deus dare, quia homo viator est illius capax, vt infra lib. 12. dicemus: idem ergo est in pœna priuationis fidei, cũ etiam homo viator illius capax existat. Vnde potest hæc ratio confirmari verbis Iacob. 2. *Qui in vno offendit, factus est omnium reus*: nam si *omnium*, profecto etiam infidelitatis: loquitur autem de omni peccato mortali ex sententia omnium catholicorum.

4. *Tertia ratio ab exemplo, & Patrum auctoritate.* Tertio argumentor, nã Adam peccando, fuit quasi primum exemplar hominum, qui illum peccando imitantur, sed Adam peccando non solã gratiam, sed etiam fidem amisit, ergo idem faciunt cæteri homines, quando peccant. Consequentia patet ex maiori propositione, & ex paritate rationis. Minor autem est communis Patrum sententia. Dicit enim August. l. 14. de Ciuit. c. 17. Adam peccando, expertũ esse, *quid infidelitas, & inobedientia nocerent.* Et l. 1. contra Iulian. c. 3. ex Olympio Episcopo Hispano refert, quod si in Adamo *fides incorrupta mansisset, ac vestigia defixa tenuisset nunquam mortifera transgressione sua vitiũ in germine sparsisset.* Augustino consentire videtur Ambrosius epist. 33. ad Marcelinam, alias lib. 2. epist. 14. dicens de Adam, *Agnoscis te esse nudum, bona indumenta fidei perdidisti.* Et libr. 7. in Luc. ad capit. 10. dicit, fuisse *exutum fidei vestimento.* Clarius vero Prosper ad 5. obiect. Vincent. *Quibus malis* (ait) *tunc se homo induit, quando illum fide obedientiaque priuatum diabolus in suas promissiones à lege Dei traduxit.* Et ad dub. 3. Genuens. sententiam auget, dicens: *Quid est, quod* (aiunt) *humana natura per peccatum* (Adæ) *solam fidem non esse præreptam, quàm, nisi primam amisisset* (Adam) *cæteris bonis non careret.* Vbi duo valde notanda significat, vnum est, quod si Adam non amisisset fidem, nec posteritati illam abstulisset, aliud est, quod si fidem non amisisset, non perdidisset alia bona, & consequenter non peccasset, significans, non potuisse peccare sine infidelitate, quod non habet maiorem rationem in Adamo, quam in nobis. Et idem repetit contr. Caillator. capit. 19. Ac tandem Tertullian. libr. 2. contra. Marcion. capit. 2. *Adamum hæreticum, & peccatum eius hæresim* appellare non dubitauit.

5. *Assertio 1. de fide certa.* Nihilominus dicendum primo est, fidem sine charitate permanere posse, ac proinde non omne peccatum mortale, quod charitatem expellit, excludere fidem. Assertio est de fide, nam in primis in Scriptura sacra inuenitur expressa quo ad priorem partem. *Primum fundamentum primæ partis assertionis.* Probatur Iacob. 2. *Quid proderit, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat, nunquid poterit fides saluare illum?* Idem autem est, fidem esse sine operibus, quod esse sine charitate, quia qui charitatem habet, implet legem, & ita non est sine operibus. *Vana hæreticorum euasio, & interpretatio.* Solent autem hæretici dicere, non loqui Iacobum de vera fide. At certe fides non vera non est fides, vnde potius dicturus fuisset Iacobus, si quis dicat, fidem se habere sine operibus, mentitur, quia illa non est vera fides. Non autem hoc dicit, sed supponendo potius esse veram fidem, subiungit: *Nunquid poterit fides saluare illum?* Et de vna, & eadem fide loquitur, cum dicit, *sine operibus fidem mortuam esse, & cum operibus iustificare*, seu ex operibus consummari, sicut statim dicit de fide Abrahæ. Atque ita intellexit hunc locum Hieronymus lib. 2. in epist. ad Galat. in fine dicens: *Sicut, teste Iacobo, fides sine operibus mortua est, ita opera sine fide mortua sunt.* Probatur præterea ex illo. 1. Corinth. 13. *Si habuero omnem fidem, ita vt montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum.* Quem locum, præter expositores ibi, ita intellexerunt Irenæus lib. 4. contra hæres. cap. 25. & Chrysostom. homil. de Zelo, & liuore. Neque enim Apostolus hoc dixit quasi per exaggerationem ex hypothesi impossibili, sed alludit plane ad verba Christi Matt. 7. *Multi dicent mihi in illa die, Domine, nonne in omnine tuo prophetauimus, & dæmonia eiecimus, & virtutes multas fecimus, & tunc confitebor illis, quia nunquam noui vos.* Quia scilicet, sine charitate fidem habebant, etiam quæ ad miracula facienda sufficeret. Siue enim fides miraculorum, & catholica sit eadem, siue diuersa, de quo sunt opiniones, certum tamen est, non posse esse fidem miraculorum sine fide vera, & catholica omnipotentiæ, & veritatis Dei: si ergo fides miraculorum, seu signorum potest esse sine charitate, multo certe magis fides credendi omnia reuelata.

6. *Secundum fundamentum ex alijs Scripturæ testimonijs.* Deinde hoc confirmant verba Christi ibidem Matt. 7. *Non omnis, qui dicit mihi Domine, Domine, intrabit in regnum cœlorum sed qui facit voluntatem Patris mei* Perinde enim est, ac si diceret, non omnis, qui me inuocat, laudat, & credit, saluabitur, sed qui seruat mandata, & amat, vt Hieronym. exponit, & optime Chrysost. homil. 25. dicit, Christum illis verbis conscientias Pharisæorum verberasse, quia in dogmatibus solis religionem ponebant, & de sancta conuersatione nihil curabant. Et infra circa illa verba, *Multi dicent mihi in illa die Non modo ille* (ait) *qui habet fidem, conuersatione neglecta, regnum non poterit introire cœlorum sed & ille, qui vna cum fide multa splenduit claritate signorum, nec tamen aliquid in vita boni operis exercuit, à cœlestibus similiter ianuis repelletur.* Et eodem modo exponunt ibi Theophylact. & Euthymius, & Augustin. lib. 50. Homiliar. in 50 cap. 4. alias. 10. & lib. de Salutarib. docum. cap. 38. & Cyrill. libr. 10. in Ioan. cap. 18. vbi id etiam colligit ex verbis Ioan. 15. *Si man-*

manſeritis in me, vtique per fidem, *& verba mea in vobis manſerint*, ſcilicet per obedientiam, & charitatem, *quodcunq; volueritis, petetis, & fiet vobis*. Notat enim poni à Chriſto illas duas conditiones, quia prior poteſt eſſe ſine poſteriori, non tamen ſufficit. Eſt etiam apertum teſtimonium Ioan. 12. de quibus Iudæorum Principibus ſimul dicitur: *Crediderunt in eum, ſed non confitebantur, dilexerunt enim magis gloriam hominum, quam gloriam Dei*. Illi ergo fidem iam conceperant in Chriſtum, vt expreſſe ibi affirmatur, ſicut de aliis dicitur, quod non credebant, & tamen propter humanum timorem non confitebantur, & ita nondum diligebant, vt recte obſeruauit Auguſtinus tract. 53. & 54. in Ioan. & optime Tolet. & Maldonat. ibi contra nouos hæreticos notarunt. Ponderare item poſſum⁹ ad eandem veritatem confirmandam illud Ioan. 1. *Quotquot autem receperunt eum, dedit eis poteſtatem filios Dei fieri*: cum Chryſoſtomo ibi homil. 9. in fine, conſiderante, non dixiſſe Ioannem, fecit eos filios Dei fieri: ſed, *dedit eis poteſtatem fieri*, quia non ſatis eſt recipere Deum per fidem, vt quis fiat filius Dei, ſed neceſſaria eſt libera voluntas, & diſpoſitio cum gratia Dei, neque ſatis eſt, ſe per baptiſmum factum eſſe filium Dei, nam poteſt quis non perſeuerare in filiatione diuina, etiam ſi credere non deſiſtat.

7. *Tertium fundamentum ex Patribus.* Tertio probari poteſt ex Patribus, qui ſummo conſenſu veritatem hanc docent vel explicando dicta Scripturæ teſtimonia, vel tractando parabolas Chriſti, in quibus aperte ſignificatur eſſe intra Eccleſiam bonos, & malos, vt in parabola de decem virginibus notat Gregor. homil. 12. in Euang. & Chryſoſtom. homil. 79. in Matth. Et in parabola de ſagena miſſa in mare, & ex omni genere piſcium congregante Matt. 13. & ſimilibus, vt late exponit Auguſt. libr. Quæſtion. in Matth. q. 1. vbi aſsignat diſcrimen inter hæreticos, & malos Chriſtianos, quod illi carent fide, iſti credentes male viuunt. Item in Concionibus ad populum fidelem frequenter Chriſtianos de peccatis, & malis operibus reprehendunt, non vero de infidelitate, ſed potius ex eo, quod illam otioſam habent. Quod & Chriſtus Dominus in vltimi iudicii ſententia dixit, ſe eſſe facturum Matth. 25. & notat Auguſtinus lib. de Fide, & operib. capit. 15. qui liber totus plenus eſt teſtimoniis hanc veritatem confirmantibus. Quam etiam docuit idem Auguſtin. lib. 4. de Baptiſmo capit. 18. & lib. 15. de Trinit. capit. 18. dicens: *Fides ſine charitate poteſt quidem eſſe ſed non prodeſſe*. Ambroſ. etiam lib. 7. in Luc. in fine capit. 14. circa parabolam de vocatis ad nuptias, & illum, qui ingreſſus eſt ſine veſte nuptiali: *Fides* (inquit) *quæritur* (vtique in eo, qui ingreſſurus eſt ad nuptias) *neque hoc tamen plenum eſt, vt aliquis vocatus adueniat, niſi veſtem habeat nuptialem, hoc eſt fidem habeat, & charitatem*. Vbi clare ſupponit fidem eſſe poſſe ſine charitate, ſed non ſufficere. Idem optime ad Hebr. 4. & 10. & melius ſerm. 22 qui eſt in Septuageſima. *Sicut non omnes, qui in ſtadio currunt, accipiunt, brauium, ſed ille, qui prius currendo peruenit, ita non omnes, qui habent fidem, ſaluantur, ſed illi tantum, qui in bono, quod inchoauerant opere, perſeuerant*. Et infra: *Sicut nullus deſperare debet, in quacunque ætate ſit ſi ad Dominum conuerti voluerit, ita nullus pro ſola fide ſecurus eſſe debet, ſed potius pertimeſcere per hoc, quod ſubditur: Multi ſunt vocati, pauci vero electi*. Et ſimilia paſsim in Patribus reperiuntur.

8. *Quartum fundamentum ex definitione Trident.* Quarto definita eſt hæc veritas in Concilio Trident. ſeſſ. 6. cap. 15. & can. 28 qui ſic habet: *Si quis dixerit, amiſſa per peccatum gratia ſimul & fidem ſemper amitti aut fidem, quæ remanet, non eſſe veram fidem, licet non ſit viua; aut eum, qui fidem ſine charitate habet, non eſſe Chriſtianum, anathema ſit* Circa quæ verba notanda illa ſunt, quibus dicitur fidem eſſe veram, licet non ſit viua, hæc enim calumniantur hæretici, tanquam inter ſe pugnantia. Nam homo mortuus non eſt verus homo. Vnde eadem ratione concludent, eum, qui fidem mortuam habet, eſſe tantum Chriſtianum mortuum, ac proinde non eſſe verũ Chriſtianum. Sciendum eſt autem, dupliciter dici fidem veram, vno modo ex conformitate ad obiectum, in qua veritas cognitionis conſiſtit, & ſic facile intelligitur, poſſe fidem eſſe veram, etiamſi viua non ſit, quia aſſenſus fidei conformis eſt rei per eum creditæ: nam ita creditur, ſicut ſe habet in re, & nihilominus poteſt non moueri ad opus per charitatem, in quo eius vita conſiſtit. *Fides vera dupliciter dici poteſt.* Alio modo dicitur fides vera quoad ſubſtantiam, & rationem aſſentiendi, quæ veritas à priori diſtincta eſt, nam fides dæmonum eſt vera priori modo, & fides hæretici circa aliquem articulum, in quo non errat, poteſt eodem priori modo eſſe vera, & tamen neutra eſt vera poſteriori modo, quia non eſt ex motiuo diuinæ reuelationis, ac teſtimonii, ſed in dæmonibus eſt coacta ex euidentia ſignorum, & in hæretico eſt tantum ex quadam opinione humana. At vero in peccatore fideli eſt fides vera, etiam hoc ſecundo modo: nam omnia integre credit, quæ Deus dicit tanquam omnino certa, & infallibilia, & in hoc conſiſtit veritas ſubſtantialis (vt ita dicam) fidei. *Quomodo credant dæmones, & hæretici.* Et in hoc ſenſu loquutum eſt Concilium de vera fide, definit enim, manere ſine charitate veram fidem, id eſt, infuſam, & ſupernaturalem, & ex parte ſua inchoantem veram iuſtitiam apud Deum, ſi alia neceſſaria accedant. Vnde facile intelligitur, non repugnare, fidem ſic veram eſſe mortuam, quia vita illa, quam illi charitas præbet, non eſt de ſubſtantia eius, ſed illam perficit, & quaſi mouet. *Similitudo.* Vnde non recte comparatur cum homine, de cuius ſubſtantia eſt vita, ſed poſſet cum cadauere comparari, quod licet corpus mortuum dicatur, nihilominus eſt verum corpus, quia non deeſt illi forma conferens corporis veritatem, ſed tantum illa, quæ eſt principium motus, & ſenſus, quam perfectionem addit vita ſeu anima vero corpori. Et adhuc eſt in exemplo diſsimilitudo quia vita corporis eſt vera, & ſubſtantialis, de fide autem dicitur per metaphoram, & ideo reſpectu veræ fidei eſt accidentalis: ſicut vera aqua dicitur per metaphoram viua, dum eſt ſaliens, & fluens, mortua vero cum in palude quieſcit. Et per ſimilem metaphoram dici poteſt mortuus Chriſtianus, qui per fidẽ non bene operatur, & nihilomin⁹ eſt verus Chriſtianus, qui veram fidẽ cũ baptiſmo retinet. *Altera.*

9. *Vltimum fundamentum ex ratione.* Vltimo ex his facile eſt, veritatem hanc ratione confirmare. Nam ſi fides nunquam manet ſine charitate, vel hoc eſt ex ipſa rei natura, vel quia Deus ita voluit, & ſtatuit non conſeruare fidem ſine charitate. At neutrum dici poteſt, ergo. Minor quoad poſteriorem partem euidens eſt ex dictis, eritque euidentior, ſi priorem etiam partem probauerimus. Quia de tali voluntate, vel ordinatione diuina conſtare nobis non poteſt, niſi per eius reuelationem, aut teſtimonium, at vero non ſolum id nullo Dei teſtimonio conſtat, verum etiam neque humana fide digno, imo etiam oppoſitum euidenter oſtenſum eſt teſtimoniis adductis, nam cum oſtendant, de facto manere fidem ſine charitate, conuincunt non diſpoſuiſſe contrarium per abſolutam prouidentiam, & voluntatem ſuam, cum hæc non poſsit non impleri. Probatur ergo prior pars, nimirum, etiam attenta talium formarum, ſeu habituum natura, fidem facile poſſe ſine charitate manere, quanuis charitas ſine fide eſſe non poſsit. Quia fides eſt virtus intellectualis prior charitate, & fundamentum eius, & ideo ſine fide charitas eſſe non poteſt, quia ſine fundamento manere non poteſt, quod ſuperædificatum eſt. *Fides eſt in intellectu.* Et ideo hic etiam locum habet illud: *Sine fide impoſsibile eſt placere Deo*. At vero è contrario fides ſine charitate manere poteſt, ſicut fundamentum manere ſolet, deſtructo ædificio: & ordinarie loquendo prius eſſe poteſt ſine poſteriori, quando eſt ſimpliciter prius, & non habet aliquam reciprocam dependentiam à poſteriori, ita vero ſe habet fides ad charitatem. Dices primo, licet fides ſit intellectualis *Euaſio.* virtus,

virtus, nihilominus pendet à voluntate, & ex ea parte posse ita pendere à charitate, vt sine illa esse non possit.

10. *Impugnatur.* Sed contra, quia fides pendet quidem à libera voluntate credendi, non tamen pendet ab amore Dei super omnia, & ideo licet pendeat à voluntate, non sequitur, pendere etiam à charitate, imo hinc potest retorqueri argumentum, quia ad fidem ex parte voluntatis sufficit volitio credendi; sed actus voluntatis credendi potest esse sine amore charitatis, sicut actus voluntatis orandi, vel offerendi sacrificium, vel aliter colendi Deum, potest esse sine amore Dei super omnia: ergo & actus credendi potest esse sine actu diligendi, ac consequenter sine charitate. *Instantia.* Instabis, quia licet hoc fortasse locum habeat in actibus, non tamen in habitibus, quia licet credendi propositum actuale possit esse sine amore: nihilominus habitus infusus, qui est principium proprium, & connaturale illius propositi, seu volitionis, non potest esse sine gratia, & charitate habituali, quia omnes virtutes voluntati infusæ deperduntur, perdita gratia, vt dictum est. Ergo consequenter etiam perditur virtus fidei, quæ est in intellectu. *Confirmatur.* Et potest obiectio confirmari, quia licet actus credendi præcedere possit actum amoris in prima hominis conuersione ab infidelitate ad fidem, nihilominus habitus fidei non præcedit habitum gratiæ, sed simul tempore, & posterius ordine naturæ cum illa infunditur; ergo etiam cum amittitur gratia, amittetur consequenter habitus fidei, etiamsi postea possit peccator actus fidei ante actus charitatis, aut pœnitentiæ exercere.

11. *Diluitur instantia.* Respondemus ad instantiam, de illo habitu voluntatis, à quo pia affectio credendi manat, nihil esse de fide definitum, & ideo ex re dubia non posse argumentum sumi contra certum dogma fidei. Dico tamen consequenter loquendo ad alia principia fidei, probabilius esse dari proprium, & specialem habitum voluntatis, à quo voluntas illa credendi connaturaliter elicitur. Vnde etiam probabilius est, illum habitum non amitti, amissa gratia, sed in peccatore manere, quia quasi pars fidei, & cum illa constituit vnam integram virtutem credendi modo libero, & humano, sicut actus credendi humanus actum simul intellectus, & voluntatis complectitur. Ergo cum certum sit, fidem non amitti, tam de habitu voluntatis, quam intellectus accipiendum est, quia sub toto includuntur partes, & quia merito id intelligitur de fide, prout est adæquatum principium actus credendi, qui est actus liber, & ideo actum, etiam voluntatis includit. Et ad obiectionem dicimus, in superiori capite solum fuisse nos loquutos de virtutibus moralibus, & fidem excepisse, sub qua etiam habitus piæ affectionis comprehenditur. Qui vero opinatus fuerit, affectum credendi, vel esse ab ipsa charitate elicitum, vel ab aliqua virtute morali, quæ cum gratia perditur; dicat, licet fides non amittatur per peccatum, infirmari tamen aliquo modo ex parte affectus credentis, & ideo per peccatum amitti habitum voluntatis, qui est principium piæ effectionis, licet substantia fidei habitualis, quæ est in intellectu non amittatur. *Ad confirmationem itum.* Ad confirmationem item nos probabilius credimus, etiam in initio, & infusione, quando habitus fidei non infunditur per sacramentum, posse solum habitum fidei sine gratia infundi, vt supra docui. Qui vero contrarium senserit, respondeat, difficilius auferri, quod semel datum est, quam negetur, seu non detur, quod antea non erat datum, nec debebatur: vel, quod perinde est, facilius rem conseruari, quam produci, & in naturalibus etiam sæpe contingere, vt forma non infundatur sine aliqua conditione, vel dispositione, sine qua postea conseruatur.

12. *Instant hæretici denuo* Sed contra hæc omnia replicant hæretici, quia licet fides natura sua sit prior charitate, est principiũ, & radix, & necessario illam secum affert. Quia sicut impossibile est (ait Caluinus) separari Spiritum Sanctum à Christo, licet Christus sit principium eius: ita impossibile est separari charitatem à fide, quia per illam proponitur Christus vt medicus, & saluator, dans salutem omni credenti, & per eãdem fidem cognoscit homo infirmitatem suam, & necessitatem, & ideo si credit, impossibile est, quin amet. At hæc obiectio, vel potius euasio friuola est, *Solutio euidens.* quia si sermo sit de habitibus, fidei habitus nullam habet realem influentiam, vel efficientiam in habitum charitatis, neq; iste manat ex illo, tanquã ramus ex radice: vel vt passio ex essentia. Nullo enim fundamẽto verisimili hoc fingi potest, præsertim cum ex Paulo sciamus, charitatem esse perfectiorem fide, & manere ablata fide per claram visionem. Si vero sit sermo de actibus, sic quidem actus fidei excitat actum amoris, proponendo excellentiam obiecti, & præstantiam, vtilitatem, imo & necessitatem talis amoris. Nihilominus tamen addimus inprimis, non semper fidem exercere hos actus practico modo, vt necessariũ est ad mouendam voluntatem. Nam fides per se est virtus speculatiua, & in contemplatione, & assensione veritatis actum suum consummat. Vnde etiam Augustinus definiuit credere esse cum assensione cogitare: & ita potest peccator veros actus fidei exercere sistendo in iudicio veritatis sine ordine ad effectum voluntatis, ac proinde sine exercitio charitatis. Deinde addimus, etiam cum per fidem peccator practice cogitat de rebus fidei, vt de amabilitate Dei, & Christi, de diuitijs redemptionis eius, de obligatione, ac necessitate amandi illum, & similibus, talem fidei actum non inferre necessitatem voluntati ad amandum, sed pro sua libertate posse non amare, sed à passione, vel tepiditate vinci, & ita ex influxu, quem fides potest habere in amorem, nullo modo sequi inseparabilitatem fidei ab amore. Quia vero hæretici potius de fiducia, id est, spe, quam de fide loquuntur, de illa statim verbum vnum post probationem alterius partis assertionis adijciemus.

Ex priori igitur parte assertionis, quod fides possit manere, perdita charitate, sic demonstrata, euidẽter colligitur altera pars, nimirum non amitti fidem per omnia, & singula peccata mortalia, prout in terminis definiuit Concilium in citato loco. Probatur illatio, quia ostensum est, gratiam, & charitatem semel habitam non amitti, nisi per peccatum mortale, & è conuerso per omne peccatum mortale amitti: ergo vt fides possit manere sine charitate, necesse est, vt per aliquod peccatũ possit amitti charitas, per quod fides non amittatur; ergo non amittitur fides per omne peccatũ mortale, alias quoties amitteretur charitas, amitteretur fides, & sic nunq̃ posset sine illa manere, & consequenter neq; esse. Nam si in conseruatione semper essent necessario coniunctæ, multo magis in infusione, vt est per se notum, & omnes concedũt. 13. *Secunda assertionis pars ex dictis infertur.* Vnde vlterius infertur, per nullum peccatum, quod non sit infidelitas amitti fidem cum charitate. *Sola infidelitas fidem destruit.* Probatur, quia, seclusa infidelitate, quoad hoc eadem est ratio de cæteris peccatis mortalibus. Quia nullum eorum habet specialem oppositionem cum fide, & omnia habent auersionem à Deo eiusdem rationis essentialis: per quam opponuntur charitati, & quod in eis malitia illa possit esse inæqualis quoad grauitatem, nihil id refert ad expellendam fidem. Quapropter nõ potest hoc magis attribui homicidio, quam adulterio, nec sacrilegio magis q̃ odio Dei, vel è cõtrario; si præcise sistatur in tali specie culpæ, vel auersionis.

14. *Confirmatur 1. ab experimento.* Deniq; potest hæc pars & ipsa experientia, & communi totius Ecclesiæ sensu, & loquendi modo confirmari. Nam experimento videmus Christianos perditissimos in moribus, homicidas, latrones publicos, imo blasphemos, & sacrilegos esse in fide catholica firmissimos, & omnem hæresim, ac falsam sectam abhorrere. Et licet verum sit, per huiusmodi experientiam nõ satis probari habitum infusum, ta-

men [illegible] alias vera, & certa doctrina de infusione [illegible] um ad talem modum operandi, cum ille mod [illegible] credendi in huiusmodi hominibus sit tam firmus, & frequens, & vniuersalis ad omnia dogmata fidei, & cum perfecta subiectione ad Ecclesiam Catholicam, satis ostendit permanentiam eiusdem habitus, vltra altiorem certitudinem eiusdem veritatis per doctrinam fidei. Communis etiam Ecclesiæ sensus hoc satis demonstrat, nam si Christiani per huiusmodi peccata fidem amitterent, infideles fierent, nam infidelis est, qui fide caret; quis autem Christianorum huiusmodi peccatores vnquam inter infideles computauit? Item aliàs isti omnes extra Ecclesiam fierent: quia Ecclesia solum ex fidelibus constat: hoc autem etiam est contra communem Ecclesiæ consensum, nam omnes agnoscunt, in Ecclesia esse iustos, & peccatores, sicut etiam Christus Dominus in suis parabolis sæpe significauit, vt supra tetigi. Et Patres omnes vbique distinguunt fideles male viuentes ab infidelibus, & hæreticis, tanquam notissimum, & constantissimum supponentes, non amitti fidem per ea peccata, etiam mortalia, quæ ipsi fidei specialiter contraria non sunt. An vero per infidelitatem amittatur, & quando, vel quomodo, in capitibus sequentibus explicabimus.

Secundo à communi Ecclesiæ sensu.

15. Atque ex his vlterius addimus, spem non amitti semper amissa gratia, nec per omnia peccata, quæ gratiam expellunt. De hac assertione non inuenio tam expressam definitionem, sicut de fide, nec tam aperta Scripturæ testimonia, nihilominus tamen iudico, assertionem esse omnino certam. Nam communiter Theologi eandem rationem esse putant de spe, quæ est de fide, & de vtraque æqualiter docent, posse esse informem, vt patet ex D. Thoma 1. 2. q. 65. art. 4 & in 3. d. 26. q. 2. art. 3. quæstiunc. 2. & q. 2. de Verit. seu vnic. de Charit. art. 6. ad 10. & q. 4. quæ est de spe, art. 3. & in 4. d. 14. q. 1. art. 2. quæstiunc. 2. ad 2. ait, in iustificatione peccatoris non oportere, fidem, aut spem superaddi, quia in peccatore manent, idemque docent cæteri scholastici, qui punctum attingunt, vt Alens. late 3. par. q. 65. Albert. in 3. d. 26. art. 5. vbi etiam Durand. q. 2. n. 8. & latius Bonauent. artic. 1. q. 4. dicens, absque dubio spem posse esse informem. At vero Richard. in 3. d. 23. art. 5. q. 2. ad 1. magis dubiè loquitur, nam in prima responsione inter spem, & fidem differentiam aliquam constituere conatur, statim in secunda, & meliori responsione illas æquiparat, in hoc, quod possunt esse sine charitate. Idem supponit Scot. in 4. dist. 14. qu. 1. §. *Hic sunt tria.* Vbi dicit, per mortale peccatum vnum tantum habitum infusum amitti, scilicet charitatis, quia ipse nec charitatem à gratia distinguit, nec præter virtutes Theologicas alios habitus per se infusos agnoscit. Denique tota schola Theologorum de fide, & spe quoad hanc partem eodem modo loquuntur. Vnde Medina 1. 2. q. 62. art. 4. dub. 1. de fide Catholica esse dicit, fidem, & spem non perdi per omne peccatum mortale. Sed, vt dixi, non inuenitur tam expressa definitio de spe, sicut de fide, & ideo censeo, non esse tam immediate de fide, licet sit ita certa doctrina, vt contraria poßit de errore notari. Quod etiam sensit Vazquez 1. 2. disp. 91. cap. 4. & Valent. tom. 2. disp. 5. q. 7. punct. 2. §. *Quarto, &c.* & tom. 3. disp. 2 q. 1. punct. 2. in fine.

Assertio 2. de virtute spei.

Fides, & spes possunt sine gratia conseruari.

Qualis sit huius assertionis certitudo.

16. Potestque hæc veritas deduci ex doctrina Concilij Tridentini sess. 6. cap. 6. hoc modo, nam actus spei per se, & quoad substantiam suam est prior actu dilectionis Dei ex charitate: ergo etiam habitus spei est per se independens ab habitu charitatis, ac proinde manebit, recedente charitate, si peccatum, per quod charitas amittitur, specialem repugnantiam cum spe non habeat. Antecedens sumitur ex Concilio Tridentino sess. 6. cap. 6. dicente, peccatores disponi ad iustitiam, quando fide [illegible]posita, & diuino timore concußi, *Ad considerandam Dei misericordiam in spem eriguntur, fidentes Deum per Christum propitium sibi fore*: & inde postea ad Dei dilectionẽ excitantur, vt postea subiungit. Ergo vera fiducia, & spes supernaturalis esse potest in peccatore, & iuxta ordinarium cursum, & modum operandi hominum, etiam tempore iustificationem præcedit, vt supra dictum est. Et ratio à priori est, quam D. Thomas in dictis locis tradit, quia motus spei non nititur in amore charitatis, sed in amore concupiscentiæ Dei, qui de se est independens ab amore beneuolentiæ, seu charitatis, & in homine regulariter præcedit, tum quia est magis proportionatus naturæ, & ideo facilius ad illum inducitur, tum quia naturale est homini ab imperfecto ad perfectum procedere. Iam ergo probatur prima consequentia, quia præcise comparando inter se habitus charitatis, & spei quasi ex natura rei, sic non magis pendet habitus ab habitu, quam actus ab actu: item quia prius per se non pendet à posteriori: inclinatio autem habitus spei de se est prior ordine generationis, & ita etiam est posterior ordine corruptionis, cum alia ratio specialis dependentiæ inter illos habitus non intercedat. Si vero consideretur, vt radicatur in gratia, sic etiam non inuenitur tanta connexio inter spem, & gratiam, quanta inter gratiam & charitatem, quia spes ex natura sua est dispositio tantum remota ad gratiam, & ideo principium eius de se potest præcedere habitum gratiæ ordine etiam temporis, dilectio vero charitatis est dispositio proxima, & ideo ex hac parte est magis connexa cum gratia. Item spes in aliquem non postulat per se amicitiam cum illo, & ideo potest manere spes in Deũ, sine amicitia Dei, ac proinde sine gratia, & charitate: quod si hæc omnia considerentur in ordine ad diuinam prouidentiam, & ordinationem, sic inuenitur fere æqualis ratio inter fidem, & spem, quia peccatum mortale generatim spectatum tantum secundum auersionem à Deo sicut non opponitur specialiter fidei, ita neque spei, sed soli charitati: consideratum vero secundum demeriti grauitatem, de se dignum esse posset tam priuatione fidei, quam spei: ergo sicut, non obstante illo non demerito, noluit Deus auferre fidem sine dispositione, seu peccato illi specialiter repugnante, ita credendum est, de spe disposuisse. Probatur consequentia, quia sicut fides relinquitur pro statu viæ, quia est fundamentum iustitiæ, ad quam potest peccator redire, si velit, ita debuit manere spes, vt poßit cum fiducia in Deum conuersionem suam inchoare, quia impossibile est ad pœnitentiam cõuerti, qui indulgentiam non sperauerit: Et ideo Concilium Trident. sess. 14. cap. 4. etiam de contritione imperfecta, quæ dicitur attritio, dixit, debere esse cum spe veniæ, vt fructuosa sit. Hac ergo ratione noluit Deus hominem peccatorem spe priuare propter solum peccatum mortale, quamdiu ipse speciali modo, & actu contrario spem à se non abijceret, vt postea dicemus.

Firmatur assertio in Trid.

Ratio Diui Thomæ à priori.

Altera ratio pro hac veritate.

Huic autem veritati non minus contradicunt hæretici, quam priori dogmati de fide informi. Et contra illam specialiter procedit obiectio Kemnitij supra proposita, scilicet, quia non potest cum proposito peccandi fiducia in Deum consistere. Quia qui cõfidit in Deo, ad illum confugit, qui autem peccat, ab illo refugit. Sed hoc nullius momenti est, tum quia non oportet, vt qui actu peccat, actu confidat, satis enim est, vt confidat habitu, & ita spem retineat: tum etiam, quia potest quis peccare actu cum actuali spe veniæ, imo inde sumere facilitatem peccandi. Et tunc licet vna via recedat à Deo, vt ab amico, & vt vltimo fine, & Domino cui obedire tenetur, alia adhæret Deo vt omnipotenti, misericordi, & fideli promissori, qui motus non sunt contrarij, neque vlla ratione repugnantes. Repugnant deinde alij hæretici, quia cum dicunt, per omne peccatum fidem amitti, per fidem non mentis assensum certum, sed fiduciam certißimam, & omnem formidinem de propria iustitia, & remißione, vel non imputatione peccatorum excludentem intelligunt. Et licet illam per omne pec- 17.

Obijciunt se hæretici. Primo.

Redarguuntur.

Alij deinde se opponunt.

ne peccatum amitti affirment, non id de omni peccato secundum suam propriam malitiam spectato intelligũt, sed de peccato facto cum formidine, vel cogitatione, quod possit damnare Christianum hominnm, vel eum apud Deum odibilem, aut reum pœnæ reddere, non obstante Christi redemptione. Et hanc dicunt esse infidelitatem, vel potius diffidẽtiam, quæ fiduciam, seu spem sanctificantem hominem excludit. In quo consequenter loquuntur, dum aiunt, per peccatum illo modo commissum excludi fiduciam illam, quam ipsi sibi ad suam damnationem cogitarunt. Tamen illa fiducia commentitia est, & falsa, ac præsumptuosa, vt supra probatum est: nos autem de vera spe, & fiducia in Deũ loquimur, quæ ita ex parte fidei in Deum est certa, vt timorem, & formidinem ex parte humanæ infirmitatis non excludat, & ideo manere potest in homine peccatore, qui licet secundum præsentem statum se agnoscat dignum damnatione, & odio, nihilominus sperat, se cum diuina gratia remissionem peccatorum, & vitam æternam esse consequuturum.

18. *Obiectio sumpta ex Scriptura, & Patrib.* Obijci autem potest illud 1. Ioann. 3. *Qui habet hanc spem sanctificat se*: ergo eo ipso quod quis sperat, sicut oportet, sanctificatur: ergo è contrario eo ipso, quod peccat, & conscientiam peccati habet, credens sibi imputari, definit sperare, sicut oportet, ac proinde spem amittit. Potestq́; hoc confirmari ex Augustin. in Præfat. ad Psalm. 31 dicente: *Charitas bene operantis dat ei spem bonæ conscientiæ, spem n. gerit bona conscientia. Quomodo mala conscientia tota in desperatione est, sic bona conscietia tota in spe.* Et difficilius idem August. in Enchirid. cap. 8. ait: *Iam de amore quid dicam, sine quo fides nihil prodest spes vero sine amore esse non potest* Vnde etiam lib. de Doctrin. Christian. cap. 37. *Non potest* (ait) *quis diligere quod esse non credit: porro si & credit, & diligit, bene agendo, & præceptis bonorum morum obtemperando efficit, vt etiam speret, se ad id quod diligit, esse venturũ* Et Ambros. lib. 8. in Luc. ad c. 17. § 2. in fine: *Ex fide* (inquit) *charitas, ex charitate spes, & rursus in se sancto quodam circuitu refunduntur.*

19. *Solutio. Primus sensus ad locũ Ioannis.* Respondeo ad verba Ioannis, intelligi posse de spe informi seu p̃cise sumpta prout antecedit iustificationẽ, vt dispositio ad illã: & sic nõ dicitur sanctificare formaliter, sed dispositiuè, nec dicitur sola sufficere ad sanctificationem, sed cum fide illam inchoare, & paulatim promouere, vt perficiatur charitate. Et sic qui habet hanc spem, sanctificat se, quia per illam se excitat ad diligendum, & cõuertendum se ad Deum, sicut oportet. *Secundus sensus.* Deinde possunt verba Ioannis intelligi de spe viua, seu formata, quæ per charitatem operatur, sicut de fide dixit Paulus, & qui sic sperat, dicitur sanctificare se non solum in prima sanctificatione sed etiam in secunda, & vsque ad consecutionem gloriæ, quia spe præmij allicitur ad perseuerandum, & crescendum in sanctitate. Sic enim dixit Paulus Rom. 8. *Spe enim salui facti sumus.* Sic ergo spes hæc viua, & formata non potest esse sine charitate, quia in illa fundatur: spes autem secundum substantiam suam sine charitate esse potest, quamuis ad saluandum sufficere non possit. *Ambrosij mens expenditur.* Augustinus autem, & Ambrosius de spe formata loquuti sunt, hæc enim est, quæ ex charitate vires, & firmitatem habet, & ita exponuntur à Diuo Thoma in locis citatis. *Ad primum locum Augustini responsio.* Quod vero Augustinus ait, malam conscientiam totam esse in desperatione, non ita est accipiendum, ac si ex mala conscientia statim sequatur desperatio, sed sensus est, malam conscientiam, quantum est ex se, non inducere spem, sed potius illam infirmare, seu ad desperationem inclinare. Vel etiam dici potest mala conscientia inducere desperationem non absolute, & pro toto tempore futuro, sed secũdum præsentem iustitiam, nam qui habet malam conscientiam, consequenter credit, quod secundum præsentem statum, si in illo moriatur, non saluabitur, & sic desperat de salute secundum præsentem iustitiam, sperare autem potest, & debet, se posse cum diuina gratia mutare conscientiam, & saluari. Quia vero hæc spes, quæ in meritis futuris, seu mutatione vitæ in futurum, fundatur, periculosa est, & multo minus certa, ideo dicti Patres dicunt, fidem, vtique viuam, & perfectam, in bona conscientia fundatam esse debere.

Et sic dixit etiam Augustin. lib. 3. de Doctrin. Christiana capit. 10. *Spes sua vnicuique est in conscientia propria.* 20. *August. sibi coharet.* Et libr. 1. cap. 40. tractans verba Pauli 1. ad Timoth. 1. *Finis præcepti est charitas de corde puro, conscientia bona, & fide non ficta*: dicit, addidisse Apostolum *conscientiam bonam* propter spem, & subiungit: *Ille enim se ad id, quod credit, & diligit peruenturum esse desperat, cui malæ conscientiæ scrupulus inest.* Quod intelligendum est eum illo addito, *secundum præsentem statum*, & ita illa desperatio non excludit spem, sed potius per timorem excitat peccatorem, vt suæ spei maiorem securitatem, & certitudinem procuret. Atque eodem modo potest de spe viua, sed secundum præsentem iustitiam intelligi, quod Augustinus dicit spem sine amore esse non posse. Existimo vero illam sententiam dictam esse de spe absolute, & quoad substantiam eius, non tamen esse restringendam ad amorem charitatis, sed absolute de amore esse accipiendam. *Responsio ad secundũ Augustin. locum.* Differentiam enim constituit Augustinus eo loco inter fidem, & spem, quod fides esse potest de re, quæ nullo modo diligitur, sed potius odio habetur, vt de pœnis inferni: spes autem solum est de bono, quod diligitur, quia nemo desiderat, & consequenter non sperat, quod non diligit. Non est autem necesse ad spem, etiam infusam, & Christianam, vt bonum speratum ex charitate ametur, satis enim est, quod amore concupiscentiæ diligatur. Imo vt recte D. Thomas citatis locis exposuit, hic amor per se, & quasi ex natura spei antecedit, & alter ex perfectione charitatis mouentis, & dirigentis illi adiungitur, & ideo sine hac perfectione esse potest spes, licet sine aliquo amore esse non possit.

21. *Satisfit hæreticorum prætextui initio posito Expenduntur loca ex 1. Ioan. 4.* Superest, vt argumentis in principio positis respondeamus. Primum sumebatur ex verbis Ioannis dicentis, qui non diligit, non nosse Deum. Sed est facilis responsio, si ratio subiuncta consideretur: *Quoniam Deus charitas est*: non est ergo sensus, non credere Deo, qui illum non diligit, hoc enim neq; per se consequens est, neque illa ratione vllo modo probatur. Est ergo sensus: Qui non diligit, non considerat, qualis sit Deus, vt illum imitetur: est enim Deus ipsamet charitas, qua se, & nos diligit, & ideo qui attente, & practice Deum diligentem, vel potius dilectionem ipsam considerat, & ipse vtique diligit. In alijs autem verbis: *Quisquis confessus fuerit, quoniam Iesus est filius Dei, &c.* verbum, *confessus fuerit*, potest ita accipi, vt non tantum nudam fidem, sed liberam Christi confessionem significet, quæ sine diuina gratia inhabitante ordinariè non fit, & ita recte exponetur de confessione ex fide viua facta. Atque ita videtur intellexisse verba illa Cyrill. libr. ad Regin. dicens: *Si quis confessus fuerit ipsum, habet manentem in se Deum, erit autem & ipse in Deo. Memor enim erit eius, habebiturque proprius, & quasi particeps eius.* Clarius August. tract. 8. ibi: *Qui confessus fuerit non verbo sed facto, non lingua, sed vita.* Quod si de quacunque fide accipiatur, cum proportione erit intelligendum, nam qui Christum confitentur per solam fidem informem, habent aliquo modo in se Spiritum Sanctum mouentem, & auxiliantem, & ipsi manent in Deo, sicut organum est in manu artificis. Qui autem per fidem viuam illum confitentur, habent (vt Paulus optat ad Ephes. 3.) Christum habitantem per fidem in cordibus suis, suntque simul in charitate radicati, & fundati, & per spiritum corroborati, vt Christum libere valeant confiteri.

22. Atque eodem fere modo exponi debent alia verba eiusdem Ioannis in eodem capite: *Omnis spiritus, qui confitetur, Iesum Christum in carne venisse, ex Deo est.* Possunt enim intelligi de fide simpliciter secundum substantiam eius, siue formata sit, siue informis, & cum proportione accipiendum erit verbũ illud *ex Deo est*: nam

nam etiam de peccatore confitente illum fidei articulum vere dicitur, ex Deo eſſe, vtique quoad ſpiritum fidei, ex quo loquitur, & quoad reuelationem diuinam, ex qua loquitur. Et hic videtur ſenſus maxime literalis. Docet enim ibi Ioannes oportere diſcernere ſpiritus falſorũ, & verorum prophetarum, & ſignum præbet, quia, *Qui confitetur Ieſum Chriſtum, &c. Ex Deo eſt; qui vero ſoluit Ieſum, ex Deo non eſt.* Vbi etiam ponderari poteſt non tam de hominibus loqui, quam de ſpiritibus mouentibus homines; ſpiritus autem Dei mouet ad credendum, & confitendum veram fidem; imo interdum etiam ad prophetandum, non tantum iuſtos, ſed etiam peccatores. Si autem verba illa de fide, ſeu confeſsione formata intelligantur, ſic poteſt etiam illud, *ex Deo eſt*, exponi, quod ſit ex Deo natus ſecundum adoptiuam filiationem. Melius autem accommodatur hæc expoſitio ad verba capit. 5. quæ poſsint etiam exponi de fide, nõ excludendo cætera, ſeu de fide, quantum eſt ex parte illius. Qui enim credit Ieſum eſſe Chriſtum, optime credit, vt ex Deo naſcatur, ſi velit. Ambroſius autem loco citato de fide formata illa intelligit, & de eadem intelligenda ſunt cætera, quæ ibi dicit, & illationes, quas facit.

Ambroſius explicatur.

23. *D Gregor. exponitur.* Ad Gregorium reſpondemus, appellare veram fidem illam, quæ non tantum veritatem eſſentiæ, ac ſubſtantiæ fidei habet, ſed etiam perfectionem, & conſtantiam, tam in loquendo, quàm in operando. Loquitur enim pro concione ad populum, & ita cõmuni, & vulgari modo loquitur, illum eſſe verum Chriſtianum, qui legem Chriſti obſeruat. Indicat etiam Gregorius, ſe loqui de vera fide, ſeu vero Chriſtiano, non tantum in aſſentiendo, & credendo, ſed etiam in promittendo, & ideo adiungit, in baptiſmo fieri promiſsionem ſeruandi in operibus fidem, & à veritate huius promiſsionis deficere, qui verbis credit, & moribus contradicit. Vnde ait: *Tunc veraciter fideles ſumus, ſi quod verbis promittimus, operibus complemus, &c.* Ex teſtimonijs vero Scripturæ, quæ Gregorius adducit, primum ſolum per quandam accommodationem, vel extenſionem videtur inductum. Nam Paulus ad Tit. 1. de infidelibus loquitur, & præſertim de Iudæis, vel iudaizantibus apoſtatis, cum dicit. *Confitentur ſe noſſe Deum factis autem negant*: vt ex contextu conſtat, & notat Auguſtinus ſerm. 31. de Verb. Apoſt. cap. 6. Vnde per facta non videtur intelligere quoslibet prauos mores, ſed ſuperſtitiones fidei contrarias, vt obſeruare legalia, & ſimilia. Et nihilominus idem Auguſtinus tract. 6. in epiſt. Ioann. extendit illa verba Pauli ad omnes hæreticos, & ſchiſmaticos, imo ad omnes peccatores, hanc enim generalem profert ſententiam: *Quiſquis non habet charitatem, negat Chriſtum in carne veniſſe:* vtique factis, vt late exponit: intelligit autem de negatione, vt ita dicam, practica, non de negatione quoad fidei veritatem. Alterum vero teſtimonium Ioannis recte de mendacio oppoſito veritati promiſsionis in baptiſmo factæ, vel de mendacio practico contra fidei conſtantiam, & doctrinam communiter intelligitur. Vnde etiam cum Ioannes dicit: *Qui dicit ſe noſſe Deum, &c* optime intelligitur non de nuda fidei cognitione, ſed de familiari, & amicabili notitia Dei, de qua falſo præſumit, qui mandata eius non cuſtodit, vt ibi exponit Beda.

Senſus Pauli & Ioannis, quos allegat Greg.

Locus Ioannis, & ſenſus.

24. *Oſtenditur mens Diui Hieronym.* Tandem ad Hieronymum reſpondeo, cum dicit, *Cum dilectio procul abſuerit fidem abſcedere*: non ſignificare neceſſariam, &, vt ita dicam, formalẽ illationem, ſed morale periculum, quod Paulus indicauit, dicẽs, de bona conſcientia. *Quam quidam repellẽtes, circa fidem naufragauerunt.* 1. Timoth. 1. Quod quidem periculum maximum eſt, quando conſcientia bona prorſus corrumpitur, & contemnitur, quod per verbum, *repellentes*, Paulus indicauit, & idem videtur ſignificaſſe Hieronymus dicens, *cum dilectio procul abſuerit*, & ideo Iſai. 26. exponendo verba illa: *Murus, & antemurale*, murum eſſe dicit bonorum operum, antemurale rectæ fidei: *Quia non ſufficit* (inqt) *murum habere fidei, niſi ipſa fides bonis operibus confirmetur.* Supponit ergo eſſe poſſe fidem ſine bonis operibus, indigere tamen illis, vt firmior, & ſecurior ſit.

25. *Diluitur prima ratio.* Rationes breuius expediri poſſunt. Ad primam negatur æquiparatio, nam fides ſecundum ſubſtantiam ſuam non comparatur ad gratiam tantum, vt potentia ad eſſentiam, ſed maxime vt fundamentum eius, & ideo per ſe poteſt manere ſine gratia, licet poſt quam per gratiam, & charitatem formatur, ad illas etiam comparetur, vt facultas, quæ ſuum etiam influxum à gratia recipit, & per charitatem moueatur, & in ſuum finem dirigatur. Vnde amiſſa gratia, & charitate, amittit quidem fides hanc perfectionem, quam ab illis habet, non tamen amittit ſuum eſſe ſimpliciter, quia neque ab eis illud recipit, neque in illo ab ipſis pendet. Idemque eſt cum proportione dicendum de ſpe, quia licet non ſit tam proprium, ac neceſſarium fundamentum gratiæ, nihilominus eſt veluti diſpoſitio quædam præuia, & valde coniuncta cum fide, & ideo cum illa manet, etiam ſi gratia amittatur. Nam etiam in formis naturalibus illæ proprietates, quæ diſponunt ad formam, licet adueniente forma, ſint facultates eius, quas ipſa fouet, & per quas ipſa operatur, nihilominus recedente forma, non ſtatim recedunt, ſed manent, donec aliter expellantur. Ad hunc ergo modum de fide, & ſpe reſpectu gratiæ cogitandum eſt. Secunda ratio ſumebatur ex gratuitate demeriti omnis peccati mortalis, in qua fatemur, peccatum mortale de ſe dignum eſſe priuatione omnium ſpiritualium donorum, etiam habituum fidei, & ſpei. Vnde ſi homo in peccato moriatur, illis habitibus in pœnam ſuorum peccatorum priuabitur. Nihilominus tamen non ſtatim, ac homo cõmittit quodlibet peccatum mortale, Deus talem in eo pœnam exequitur, niſi peccatum ſit tale, vt ſpeciali modo illis habitibus repugnet, quia pro ſtatu viæ non exequitur Deus in peccatore omnem ſpiritualem pœnam, ſtatim, ac illam meretur, aliàs priuaret illum omni auxilio ſufficiente ad ſalutem, & omni principio bene operandi, quia omnium eſt indignus. Hoc autem non facit Deus, quia non eſt conſentaneum ſtatui viæ, quem Deus ad pœnitentiam agendam, & ſalutem coſequendam ex parte ſua concedit. Propter ſimilem ergo rationem non priuat peccatorem fide, & ſpe, quia ſunt quaſi principia, & fundamenta reuerſionis ad Deum.

Soluitur ſecunda ratio.

26. *Reſpondetur ad tertiam rationem, & ad Patrũ loca.* Tertium argumentum in dubio exemplo fundatum eſt. Vno duo breuiter dico. Vnum eſt valde incertum mihi eſſe, vtrum Adam peccando fidem amiſerit, quia licet alioqui Patres id ſignificent, nullo teſtimonio, vel ratione ſufficienter probatur. Eo vel maxime, quod ex Patribus, qui referũtur, ſolus Proſper clare loqui videtur. Nam Auguſtinus dicens, Adamum expertum eſſe, *Quid infidelitas noceret*, recte poteſt intelligi de infidelitate morali, quæ in ſeruo non obediente Domino inuenitur, vel de practico abuſu fidei, quomodo ipſe in alijs locis allegatis dicit, peccatorem factis negare, quod ore confitetur. Vnde quod Olympius dicit, fidem fuiſſe corruptam in Adamo, non eſt neceſſe intelligi de corruptione quoad dogmata, ſed quoad mores, hinc enim eſt communis loquendi modus. Similiter Ambroſius indumenta fidei vocare potuit gratiam, & charitatem, & hæc dicere fuiſſe amiſſa. Imo etiam Tertullian. qui verbis magis excedere videtur, plane metaphorice ſe loqui declarat, vocat enim peccatum Adæ hæreſim, quia *per electionem ſuæ potius, quam diuinæ ſententiæ illud amiſit*: in qua ratione ſatis oſtendit, ſe tantum vocabulo ludere ſecundum etymologiam eius. Vnde ſtatim adiungit: *Niſi quod Adam nunquam figulo dixit non prudenter definxiſti me.* Et cum infra illum vocat rudem hæreticum addit: *Non obaudijt, non tamen blaſphemauit creatorem, nec reprehendit auctorem, quem à primordio ſui bonum, & optimum inuenerat.* Solus ergo Proſper videtur difficilem habere expoſitionem, præſertim in ſecundo

cundo loco. Ego vero existimo, potuisse Adam peccare sine amisione fidei per practicum tantum defectum, vel inconsiderationem, & similiter censeo, etiam si ipse non perderet fidem, potuisse totam suam posteritatem fide priuare, quia tota iustitia, etiam ipsa fides, non fuit promissa posteritati, nisi cum dependētia ab obediētia, nō à fide Adæ, sed de hoc aliàs. Nunc quod ad rem spectat, si Adam perdidit fidem, non fuit propter peccatum superbiæ, gulæ, & obedientiæ, sed quia aliquem errorem in mente habuit, discredendo, vel credendo contra verba Dei, non esse moriturum, etiam de arbore comederet, vel quid simile. An vero ita errauerit, in tractat. de Statu innocentiæ examinabimus.

CAPVT VI.

Vtrum fides, & spes semel habitæ amitti possint?

1. CVm ostensum sit fidem, & spem non amitti ex vi amisionis gratiæ, operæpretium visum est, de illis specialiter quærere, An, vel quando amissibiles sint? Statimque occurrit tractandus alius error Caluini negantis fidem semel habitam posse amplius amitti, idemque à fortiori dicet de spe, imo (vt iam dixi) isti per fidem fiduciam intelligunt, & ita, vel potius de spe loquuntur, vel illam comprehendunt. Aiebat ergo iste hæreticus, fidem esse donum proprium electorum, ac proinde amitti non posse, postquam semel obtinetur, eosque, qui à fide ad infidelitatem transeunt, nunquam veram fidem habuisse. Ita infert Bellarmin. libr. de Amissione gratiæ, cap. 4. & lib. 3. de Iustific. cap. 14. At vero Kemnit. & Petr. Marr. vt idem auctor refert, licet absolute non dicant, fidem semel vere conceptam non posse amitti, dicunt tamen non posse irreparabiliter amitti, quia licet interdum amittatur, semper recuperabitur, donec in ea tandem vsque ad mortem perseueretur. Tamen isti vnum tantum errorem supponere videntur, scilicet neminem posse vere credere, nisi fide certa, & infallibili credat se esse prædestinatum, & hoc modo fidem esse donum electorum, ex quo principio solo non sequitur, fidem esse inamissibilem simpliciter, quia potest electus sæpius à fide cadere, & tandem saluari: ad hoc autem necessarium est, vt fidem aliquando recuperet, & in ea permaneat. At vero Caluinus illi principio erroneo duo similia addidit. Vnum est illud Iouiniani de inamissibilitate iustitiæ: ex quo euidenter sequitur, fidem etiam inamissibilem esse saltem in iustis, quia charitas sine fide manere non potest. Addidit vero Caluinus aliud dogma hæreticum, quod sola fides iustificet, & quod illa tantum sit vera fides, quæ actu iustificat. Et ideo in omni credente fideliter absolute dicit, fidem esse inamissibilem. Denique coactus est ita sentire ex alio principio, quo credit fidem iustificantem debere hominem certum reddere fide diuina, & infallibili non solum de præsentia iustitia, ac remissione peccatorum, sed etiam de futura perseuerantia, & prædestinatione. Nam hinc optime infert, si talis fiducia vera fides est: non posse amitti, nam si amittatur, effectus ipse probat, priorem fidem fuisse fallibilem: imo & re ipsa falsam, quia perseuerantia, quæ per illam credebatur, vera non fuit. Veruntamen hæc consecutio potius ostendit illam fidem esse fictitiam, & vane, ac sine vllo fundamento cogitatam, quæ enim est facta reuelatio de propria perseuerantia, vel prædestinatione singulis electis, vt illam infallibilē concipere possint, nedum teneatur?

Error Caluini.

Ex vno in aliumerrorem incidit Caluinus.

2. Omissis ergo hæreticorum deliramentis, veritas Catholica non solum certa, sed etiam humano modo euidens est, eum, qui vera fide credit aliquo tempore posse mutari, & fidem amittere non tantum potentia logica, vel physica, sed etiam morali, quæ sæpe in actum redigatur. Hæc veritas probari potest primo impugnatione duorum errorum, qui facile refutantur ex dictis supra de fide iustificante, & de incertitudine gratię, & prædestinationis, item impugnantur ex dictis de amissibilitate iustitiæ, argumentando ex alio principio istorum, quod fides sit ipsa iustitia, nam iustitia amitti potest: ergo & fides. Et absolute est argumentum efficax à paritate rationis, vt statim dicam. Item euidentissimū est in Scriptura, aliquos, qui aliquando fuerunt vere fideles, tandem damnari: ergo illi poterant fidem semel habitam amittere. Antecedens patet ex verbis Christi Ioan. 15. *Omnem palmitem in me non ferentem fructum, tollet eum.* Vbi loquitur aperte de palmitibus, qui sunt in ipso tanquam in vite saltem per fidem. De quibus infra subiungit: *Si quis in me non manserit, mittetur foras sicut palmes arescet, & colligent eum, & in ignem mittent, & ardebit*: vtique in inferno: possunt ergo palmites, qui in vite fuerunt per fidem postea damnari. Item exempla supra adducta de Angelis, de Iuda, & de Saule hoc etiam conuincunt: nam euidentius est saltem de hominibus, illos aliquando vere credidisse, quam fuisse iustos, & tamen reprobi fuerunt. Denique idem argumentum sumitur ex sententia finali vniuersalis iudicij, nam illa ferenda est maxime in Christianos, & fideles, nam infideles iam iudicati sunt, vt ponderat Augustinus. Est ergo euidens, veros fideles, interdum damnari. Et inde prior consequentia clara est, quia in damnatis non manet fides.

Conclusio 1. certa, & Catholica.

Primum argumentum pro hac conclusione.

3. Dicere vero posset aliquis, fidem quidem in hac vita esse inamissibilem, etiam si in fine vitę auferri possit ab his, qui damnantur, quia in peccatis vsque ad mortem perseuerant. Sed inprimis non possunt hoc modo respondere, quia quandocunque fides semel habita amittatur adiuncta damnatione, ruit principium illorum, quod fides est donum electorum, vel quod soli credentes se esse prædestinatos, vel esse perseueraturos in iustitia, vere credant, quibus fundamentis destructis illorum error euertitur. Vlterius vero potest illa euasio impugnari primo exemplis. Nam Iudæi, qui Christo non crediderunt, fideles autem erant, & in Deum vere credebant: & tamen fidem postea amiserunt, quia teste Christo, excusationem nullam de peccato suo (vtique infidelitatis, vt Augustinus exponit) habere potuerunt. De quo videri potest Hieronym. in Proœm. ad Lamentat. Ieremię. Deinde Simon Magus aliquando credidit, vt testatur Luc. Actor. 8. numerans eum inter alios, qui crediderunt. Vnde dubitari non potest, quin veram fidem habuerit, sicut alij, & tamen non solum reprobus fuit, sed etiam hæresiarcha, & persecutor fidei multo ante mortem factus est. Sed nullum est illustrius exemplar huius veritatis, quam Lutherus, & socij, ac imitatores eius, qui cum prius veri fideles, & intra Ecclesiam Catholicam fuerint, in hæresim inciderunt, fidemque amiserunt, in quo statu vsque ad æternam damnationem perseuerarunt. Idemque de Ario, & alijs antiquis hæreticis antiqui etiam Patres senserunt. Imo in vniuersum de hæreticis dicit Ioannes epistol. 1. capit. 2. *Ex nobis exierunt.* & Paul. Actor. 20. prædicit: *Ex vobis ipsis exurgent viri loquentes peruersa, vt abducant discipulos post se.* Denique si semel conuincimus, posse hominem aliquando fidelem in æternum damnari, & priuari fide in fine vitæ, nulla superest causa tergiuersandi, quin etiam durante hac vita, possit fides amitti, sicut gratia, vt iam directe probabimus.

Euasio.

Responsio.

4. Secundo principaliter, ac directe probatur assertio testimonijs Scripturæ Sacræ manifestis. Nam Ioan. 6. multi ex discipulis, qui iam Christo crediderūt, *abierunt retro, & iam non cum ipso ambulabant*: vtiq; quia iam illi non credebant, vt paulo antea dicitur, & ideo interrogauit Apostolos Christus: *Nunquid & vos vultis abire?* volens vtique eorum in fide perseuerantiam experiri. Item Luc. 8. de quibus ait Christus, quosdam esse, *qui ad tempus credunt, & in tempore tentationis recedunt.*

Secundum argumentum ab auctoritate Scripturæ.

cedunt. Et Paulus 1. ad Timoth. 1. ait: *A quibus*, scilicet, *corde puro, conscientia bona, & fide non ficta quidam aberrantes conuersi sunt in vaniloquium, &c.* Et infra explicatius. *Quam quidam repellentes* (id est, bonam conscientiam) *circa fidem naufragauerunt*: & cap. 4 *In nouissimis temporibus discedunt quidam à fide.* Et cap. 6. *Quam quidam promittentes* (scilicet falsi nominis scientiam) *circa fidem exciderunt*. Et 2. ad Timoth. 2. *Ex quibus* (id est ex hæreticis, quorum sermo vt cancer serpit) *est* (ait) *Hymenæus, & Philetus, qui à veritate exciderunt, & subuerterunt quorundam fidem.* Et ad Tit. 3. *Hæreticum hominem post vnam, & secundam correptionem deuita.* Vbi per hæreticum euidenter intelligit eum, qui à vera fide, qua credebat, per errorem lapsus est *proprio iudicio condemnatus*, vt statim dicit. Præterea Galatis scribens eos plane reprehendit, quod à fide excidissent. Nam cap. 1. sic inquit. *Miror, quod sic tam cito transferimini ab eo, qui vos vocauit in gratiam Christi, in aliud Euangelium, quod non est aliud, &c.* & cap. 3. *O insensati Galatæ, qui vos fascinauit non obedire veritati, &c.* vnde cum cap. 5. dicit. *Euacuati estis à Christo, qui in lege iustificamini, à gratia excidistis.* Per illam particulam, *à gratia*, non significat tantum habitualem gratiam, & amissionem eius, sed totam iustitiam, & euersionem eius à fundamento fidei, itaque dicit eos excidisse à tota gratia fidei, hoc enim revera est euacuari à Christo, id est, vacuos ab illo, & omni vnione, & vinculo cum illo priuatos fuisse. Vnde subdit inferius: *Currebatis bene, quis vos impediuit veritati non obedire.* Obedire autem veritati est credere, ergo è contrario non obedire veritati, fuit à veritate prius credita recedere. Non videtur ergo dubium, quin multi ex Galatis fidem semel habitam perdidissent, quamuis alij, & fortasse plures perseuerassent, & ideo Paulus interdum ad illos vt fideles, interdum vero, vt ad lapsos, loquitur.

5. *3. Argum. de Ecclesiæ & Patrum doctrina.* Tertio addi potest doctrina Ecclesiæ, & Patrum. Nam Concilium Tridentinum capit. 15. expresse docet, per infidelitatem fidem amitti. Et Leo Papa serm. 4. de Collectis ait, dæmonem præcipuè cupere, fideles à fide deijcere: *Facile enim* (inquit) *in omni flagitia impulit, quos in religione decepit. Sciens autem Deum non solum verbis, sed etiam factis negari multis, quibus auferre non potuit fidem sustulit charitatem.* Confirmat late veritatem hanc Tertullian. lib. de Præscript. hæreticor. per totum, & præsertim cap. 3. docet, non solum imperitos, & malos, sed etiam aliquos probatos à fide interdum excidere, & subdit. *Auolent quantum valent paleæ leuis fidei quocumque afflatu tentationum, eo purior massa frumenti in mensa Domini reponetur.* Et statim addit multa ex testimonijs, & exemplis, quæ adduximus. & Cypria. Epist. 55. circa medium dicit; Dominum, & Apostolos prædixisse futuros multos superbos, & contumaces ab Ecclesia recedentes, vtique discredendo, & amittendo fidem, & adducit exempla discipulorum, qui à Christo recesserunt, & quod Ioannes ait: *Ex nobis exierunt. Et Paulus* (ait) *monet nos, cum mali de Ecclesia pereunt non moueri, nec recedentibus perfidis fidem minui*: & citat illud Roman. 3. *Quid enim si quidam illorum non crediderunt, nunquid incredulitas illorum fidem Dei euacuauit?* Legit autem ipse. *Quid enim si quidam illorum exciderunt à fide, nunquid infidelitas illorum fidem Dei euacuauit?* Augustinus enarrat. in Psalm 55. in fine: *Cætera* (inquit) *potest tibi auferre inimicus inuito, hoc* (id est, credere) *auferre non potest, nisi volenti. Illa perdet, & inuitus, & volens habere aurum, perdet aurum, & volens habere donum, perdet donum, fidem nemo perdet, nisi qui spreuerit.* Et libr. 21. de Ciuit. capit. 25. impugnando errorem dicentium, baptizatos, etiã si perdite viuant, liberari ab æternitate pœnarum propter baptismum, inter alia sumit argumentum ab inconuenienti ex hæreticis, *quia aliàs* (inquit) *fieret, vt hi qui impias hæreses condiderunt, exeuntes ab Ecclesia Catholica, & facti sunt hæresiarchæ, meliores haberent causas, quam hi, qui nunquam fuerunt Catholici, cum in eorum laqueos incidissent.* Et infra. *Cum prior sit desertor fidei, & ex desertore impugnator eius effectus, quam ille, qui non deseruit, quam nunquam tenuit.* Non solum ergo potest, qui fidem habuit, illam amittere, sed etiam peior in sua infidelitate, quam qui semper infidelis fuit.

Tandem possumus rationem addere, quæ in his 6. Augustini testimonijs obuia est: quia fides sicut libere suscipitur, ita libere retinetur, sed ratione libertatis fit, vt homo sæpe fidem non accipiat: ergo pro eadem libertate fidei potest, vt illam semel acceptam non conseruet, sed amittat. Cum ergo fides ex libero arbitrio pendeat, ratione eiusdem liberi arbitrij amissibilis est. *Quartum argumentũ rationis.* Neque dici potest, ipsam fidem semel conceptam resistere contrario, ne illam expellat: tum quia habitus fidei non semper est in actu, neque qui semel credidit, semper actu credit, postquam ergo cessauit à priori actu credendi, potest cogitationem contrariam habere, & infidelitati consentire, nam habitus non potest per se ipsum contrario actui resistere: sic ergo, per infidelitatis actum poterit amitti, vt capite sequenti dicemus: tum etiam quia licet homo actu credat, potest tentatione contra fidem separatus voluntate sua ab illo actu fidei intellectum auertere, & in contrarium actum illum inducere, & ita fidem à se abijcere. *Occursus tacitæ obiectioni.* Vnde confirmatur, nam ob hanc causam frequenter in Scriptura monentur fideles, vt caueant ab hæreticis, ne fidem amittant, *Confirmatio 4. argu.* quia sermo hæreticorum, vt cancer, serpit, item vt curam habeant bonæ cõscientiæ, nec paulatim in infidelitatem pertrahantur. Denique vt vigilent, & soliciti sint, vt in fide perseuerent, quod maxime in epistolis Pauli videre licet. Hoc autem, & similia vana essent, & inutilia, si fides esset inamissibilis. Et simili modo Augustinus, & alij Patres docent, perseuerantiam in fide esse donum Dei, & non fieri sine nouo auxilio Dei, quod etiam verum non esset, si fides semel accepta amitti non posset. Quod si quis dixerit, *Euasio.* fidem esse inamissibilem, non ex viribus hominis, sed ex dono Dei: ostendat oportet, vbi sit hoc donum efficax, & infallibiliter habẽs effectum, omnibus fidelibus semel credentib. Certe nulla talis inuenietur Dei *Impugnatur.* promissio, sed potius inuenientur in Scriptura comminationes factæ contra eos, qui in fide non perseuerant, vt est illa Pauli 2. ad Timoth. 2. *Si negauerimus, & ille negabit nos, si non credimus, ille fidelis permanet, negare se ipsum non potest*, & similes, quæ ostendunt esse in libertate cuiuscumq; fidelis, fidem negare, si velit, & hanc libertatem non esse communi lege ita per gratiam in fide confirmatam, vt non possit à fide suscepta declinare, si velit.

Atque hinc addere possumus, eadem fidei certitudine tenẽdum esse, spem semel habitam amiti posse 7. *Conclusio 2. de fide certa circa habitum spei infusa.* Hoc inprimis sequitur ex dictis, q̃a spes fidem præsupponit, vt recte docet D. Th. 2. 2. q. 17. ar. 7. Et ratio est, quia motus voluntatis supponit cognitionem, & iudicium, per quod obiectum proponatur, sed spes est motus voluntatis, & tendit in beatitudinem supernaturalem, vel remissionem peccatorum, vt obtinendam auxilio diuino: ergo supponit iudicium fidei, quo tale obiectum vt possibile proponatur. *Primum fundamentum.* Respondet Almain. in 3. d. 26. posse illud iudicium supponi non ex fide infusa, sed ex acquisita sicut esse solet in hæretico. At illud iudicium fidei acquisitæ sufficere poterit ad imperfectam spem mere humanam, & acquisitam: non vero ad firmissimam spem infusam, & supernaturalem, quia quæ à Deo sunt, ordinata sunt, & ideo eleuat has potentias cum proportione, ideoque mediante fide supernaturali eleuat voluntatem ad supernaturalem spem. Et ideo fides radix totius iustitiæ dicitur à Concilio Tridentino sess. 6. capit. 8. & specialiter respectu spei dixit Paulus ad Hebr. 11. *Fides est sperandarum substantia rerum*, id est, fundamentum, & firmamentum spei: ergo amissa fide; necessario & spes perit: Ergo si fides est amissibilis, etiam spes. Deinde etiam directe spem esse per se *2. Fundamentum.* amissibilem, à paritate rationis ostendi potest. Nam actus spei etiam est liber, & habet suum proprium contra-

contrarium, quod est desperatio, sed qui habet spem, non semper est in actu spei, nec solus habitus efficaciter potest illum continere, ne desperet pro sua libertate, & nec Deus promisit omnibus fidelibus, & de se aliquando sperantibus gratiam efficacem, vt infallibiliter nunquam desperent, ergo ex parte liberi arbitrii spes secundum legem ordinariam amissibilis est morali, & proxima potestate, quæ interdum in actum redigatur. Sicut reducta fuit in Cain, qui fidelis sine dubio aliquando fuit, & nihilominus dixit: *Maior est iniquitas mea, quam vt veniam merear.* Genes. 4. Quæ verba desperationis fuisse omnes intelligunt. Atque hic modus corruptionis tam fidei, quam spei in sequenti capite magis declarabitur.

8. *Inconueniens quod haeretici opponunt.* Neque nouam difficultatem, aut obiectionem hæreticorum alicuius momenti contra prædictam doctrinam video. Solum enim tanquam magnum inconueniens inferunt, quia iuxta hanc doctrinam nunquam possunt fideles pacem conscientiæ habere, cum nunquam possint esse certi de sua perseuerantia in fide, nec de sua spe certi, & securi, quod magnum reputant inconueniens, & contra illud Pauli ad Roman. 5. *Iustificati ergo ex fide pacem habeamus ad Deum per Dominum nostrum IESVM Christum.* Sed hoc argumentum efficacius potest contra ipsos redargui, nam si fides necessaria ad iustitiam, esset fides de futura perseuerantia, vel prædestinatione, impossibilis omnino esset pax conscientiæ, quia impossibile est certo credere, se esse electum, vel esse perseueraturum, cum nemo agnoscere possit, quæ sunt Dei, nisi spiritus Dei. 1. Corinth. 2. neque aliquis hominum sciat, quid erit in crastinum Iacob. 2. vel quid superuentura pariat dies, vt dicitur Prouerb. 27. nisi diuina reuelatio intercedat, quæ communiter fidelibus, aut iustis non fit. Ad veram ergo, & prudentem pacem iustorum, de qua loquitur Paulus non oportet, vt hæc diuina dona inamissibilia sint, vel esse credantur. Non est enim quærenda in hac vita talis conscientiæ pax, quæ timorem cadendi excludat, non enim sine causa dixit Paul. ad Philip. 2. *Cum metu, & tremore vestram salutem operamini.* Sed sufficit certa fide firmiter credere, ex parte Dei certam esse nostram salutem, & aliunde ex parte nostra eam pacem internam procurare, quæ stimulum conscientiæ prudenti, & morali modo excludat, non vero illam, quæ securitatem tribuat: memores illius sententiæ, *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum.* Primæ Corinthiorum quarto, & multo magis dicere potuisset, non in hoc securus sum. Neque hoc etiam est contra certitudinem spei: nam idem Paulus primæ Corinthiorum nono de se dicit: *Sic curro, non quasi in incertum*, Et nihilominus adiungit: *Castigo corpus meum, ne reprobus efficiar*, quia sciebat, totam nostram iustitiam, fidem, & spem mutationi esse subiectam.

CAPVT VII.

Per quos actus, & quomodo fides, & spes amittantur?

1. IN hoc puncto, non habemus nouam controuersiam cum hæreticis, sed inter catholicos nonnulla manent explicanda dubia, quæ breuiter expediemus, suppositis prius nonnullis dogmatibus certis,
Assertio 1. in quibus dissentire non possunt. Primo ergo certum est, spem duobus modis amitti posse, scilicet, vel quasi per se, id est, non per aliud sed immediate, vel ad amissionem alterius, scilicet, fidei. Hoc satis patet ex dictis in capite præcedenti. Solum circa priorem modum dubitari potest, per quem actum immediate amittatur spes: est enim certum non amitti nisi per aliquod peccatum sibi specialiter contrarium. Quia non amittitur per omne peccatum mortale, vt supra vidimus, ergo vltra demeritum peccati mortalis, necessarius est actus, qui specialiter ad illius corruptionem disponat. Huiusmodi autem actus non potest esse, nisi qui specialem oppositionem habeat cum ipsa spe quoad immediatam expulsionem eius, vel qui specialiter opponatur fidei quoad alium modum desinendi ad desitionem alterius. Tamen quia spes duo habet contraria, desperationem, & præsumptionem, dubitari potest, an per alterum tantum, vel per vtrunque expellatur spes?

In quo certum est, semper desperationem amitti, 2.
nam illa duo maxime opponuntur per accessum, & *Assertio 2.*
recessum ad idem obiectum: vnde desperatio est dispositio maxime contraria inclinationi spei, ergo per illam maxime corrumpitur. Confirmatur à simili de infidelitate, & fide, quia non minus opponitur desperatio spei, quam hæresis fidei. Et ita in hoc omnes conueniunt. De præsumptione nihil inuenio ab eis expresse dictum in hoc puncto de expulsione spei. Certum est autem magis opponi desperatio- *Assertio 3.*
nem spei, quam præsumptionem: nam desperatio est quidam totalis recessus à Deo, tam vt est bonum nostrum per beatitudinem possidendum, & obtinendum, quam vt est auctor eiusdem beatitudinis, cuius auxilio comparanda est, quia qui desperat, à beatitudine intendenda contrarie desistit, & diuinum auxilium quasi contemnit. At vero, qui præsumit non ita recedit à Deo, nam in beatitudinem tendit, & illam sperat, licet inordinato modo. Quod notauit Richard. in 3. d. 26. art. 6. q. 2. & sumitur ex D. Thoma. 2. 2. q. 21. artic. 2. vbi idem sentit Aragon. Hinc ergo probabile mihi videtur, per solam præsumptionem non excludi spem quoad habitum, sed solum quoad actum. Quia præsumptio non oppo- *Assertio 4.*
nitur spei in ratione generica vt D. Thom. dicit dicto art. 3. ad 3. sed in ratione specifica, quatenus præsumptio inordinate tendit in illud, quod spes ordinate intendit, quæ duo non ita includunt formalem repugnantiam inter habitus eiusdem potentiæ, sicut accessus, & recessus ad idem, quos dicunt spes, ac desperatio: & ideo probabilius videtur, præsumptionem per se solam, nisi aliquam infidelitatem supponat, non excludere spem.

Secundo certum est, fidem per peccatum hæresis, 3.
seu per infidelitatem positiuam, & pertinacem im- *Assertio 5.*
mediate, & quasi per se excludi. Hoc constat ex Concilio Tridentino, & aliis, quæ ad probandum, fidem esse amissibilem, adduximus: nam illa etiam declarant, per quid expellatur, & solam hæresim, seu infidelitatem adduximus. Ratio vero est, quia nihil ita opponitur fidei, sicut infidelitatis. Sed vt hoc magis intelligatur, scire oportet, duplicem esse infidelitatem, alteram priuatiuam, seu negatiuam vocant, alteram positiuam, prior consistit in sola carentia fidei, posterior in aliquo errore positiue contrario fidei. *Infidelitas duplex, & quid vtraque sit?* Et vtraque infidelitas repugnat fidei, & in hoc sensu vtraque dici potest expellere fidem, quatenus non potest esse simul cum illa. Est tamen diuersitas, nam infidelitas negatiua pure, ac præcise sumpta non expellit fidem semel obtentam, sed solum illam secum non admittit, quia non potest introduci fides, quin illa infidelitas excludatur. At vero postquam fides semel in homine introducta est, non potest per solam infidelitatem negatiuam expelli, nisi positiua infidelitas contraria intercedat: & quia hic non agimus de omni carentia fidei, neque de omnibus caussis, seu impedimentis, quæ impediunt fidei ingressum, sed de amissione fidei semel habitæ, ideo dicimus, non amitti, nisi per infidelitatem positiuam. Quod adeo verum est, vt si contingat, puerum baptizatum, & consequenter habentem fidei habitum inter infideles educari, postea in ætate adulta non amittet fidei habitum, donec positiuum actum infidelitatis habeat, cuius rationem, & modum statim explicabimus.

Vlterius ergo infidelitas positiua subdistinguenda est 4.

Poſitiua infidelitas alia culpabilis, excuſabilis alia. da eſt in materialem, ſeu excuſabilem à culpa, & formalem, ſeu culpabilem: prior eſt in eo, qui cum receperit aliquando habitum fidei, per ignorantiam inuincibilem in erroribus fidei contrariis verſatur: nam ille quidem poteſt hac ratione dici infidelis materialiter, nihilominus tamen ille nunquam poterit priuari fide iam habita per illam ſolam infidelitatem, donec culpa infidelitatis intercedat. Quia nulla virtus infuſa ſemel habitu amittitur ſine aliqua culpa. Quod ſupra de gratia habituali generatim probatum eſt, & rationes ibi factæ de omnibus, & ſingulis habitibus procedunt. Vnde vt fidei habitus ſemel comparatus amittatur, non ſufficit ſola ignorantia intellectus, ſiue priuationis cognitionis, & notitiæ omnium myſteriorum fidei, ſiue prauæ diſpoſitionis per aſſenſus erroneos contrarios fidei, niſi ex parte voluntatis culpa intercedat: tum denique quia alias fidelis errans per ignorantiam in aliqua materia fidei habitum fidei amitteret, quod omnino falſum eſt. Quin potius ad propriam infidelitatem, quæ fidem corrumpat, non quælibet culpa ſufficit, etiam oppoſita præceptis fidei, ſed oportet, vt ſit per errorem cum pertinacia. Quia hæc pertinacia neceſſaria eſt ad propriam hæreſim, vel infidelitatem, quæ includat apoſtaſiam à fide recepta, vt ex tractatu de Hæreſi ſuppono. Non ergo ſufficit peccatum ignorantiæ myſteriorum fidei, nec error ex ignorantia culpabili profectus, quia per hæc non receditur à formali obiecto fidei, ſed ſolum circa materiam eius per negligentiam peccatur, & ideo tale peccatum non eſt diſpoſitio omnino contraria habitui fidei: Neceſſarium ergo eſt, vt intercedat voluntarius error, per quem recedatur à reuelatione fidei cum ſufficienti cognitione, & propoſitione eius: nam tunc proprie ex pertinacia erratur, & ad totam fidem homo praue diſponitur, & ideo per talem infidelitatem tota fides expellitur.

5. *Dubitatio cum ſua ratione.* Cum igitur hæc certa ſint, & extra controuerſiam, dubitari poteſt primo: an fides hoc tantum modo quaſi immediato amittatur, vel etiam definere poſſit ad corruptionem alterius, nimirum ſpei? nam de gratia, & charitate nulla ſupereſt quæſtio, & conſequenter neque de aliis donis. De Spe vero dubitari poteſt, an quoties illa amittitur, vel ad amiſſionem eius amittatur fides? Et ratio dubitandi eſſe poteſt, quia ſpes amittitur per deſperationem, ſed non poteſt aliquis deſperare, niſi diſcredat, ergo non poteſt amittere ſpem, quin fidem amittat. Probatur minor, quia qui deſperat, diffidit de verbo Dei, & promiſſionibus eius, ergo etiam ſentit contra veritatem, & fidelitatem Dei promittentis. Nam ſicut fides eſt fundamentum fiduciæ in Deum, ita diffidentia non poteſt fundari, niſi in incredulitate circa veritatem, & fidelitatem promiſſionum Dei. Adde non ſolum deſperationem, verum etiam neque præſumptionem eſſe poſſe ſine infidelitate, vt patet in eo, qui præſumit contra ſpem Chriſtianam, vel intendit conſequi beatitudinem, aut innocentiam viribus ſuis, aut intendit conſequi gratiam ſine diſpoſitione, ſeu veniam peccati ſine pœnitentia, aut gloriam ſine meritis, hæc enim omnia ſupponunt errores in intellectu fidei contrarios, ſcilicet, vel poſſe hominem ſuis viribus gloriam obtinere, vel innocenter viuere, aut peccatum ſine pœnitentia remitti, aut gloriam dari adultis ſine meritis, quæ omnia contra fidem ſunt, & pertinaciter credita fidem excludunt.

6. *Deciſio. Diſcrimen corruptionis fidei ab ſpei corruptione.* Nihilominus dicendum eſt, fidem nunquam perdi concomitanter ad amiſſionem alterius, ſed tantum per actum ſibi ſpecialiter contrarium, & in hoc differre ab ſpe, quod ſpes duobus modis (vt dixi) poteſt corrumpi, fides autem vno tantum modo. Ita ſumitur ex Diuo Thoma 2. 2. quæſtione 20. art. 2. quatenus docet, amiſſa ſpe non neceſſario amitti fidem, ſed manere poſſe, & in argumento, *Sed contra,* vtitur illa ratione, quod remoto poſteriori, non remouetur prius, ſed ſpes eſt poſterior fide, ergo remota ſpe, poteſt manere fides. Quæ ratio optima eſt, nam maior in vniuerſum procedit, niſi aliqua ſpecialis ratio mutuæ dependentiæ inter prius, & poſterius oſtendatur, quæ hic certe inter fidem, & ſpem oſtendi non poteſt. Quia ſpes nullo modo eſt cauſa per ſe neceſſaria ad fidem, quia ſpes eſt quaſi practica, tendens ad conſecutionem alicuius boni, fides autem vera poteſt quaſi ſpeculatiue in ſolo aſſenſu veritatis conſeruari. Vnde etiam poteſt confirmari, quia fides poteſt prius tempore comparari, quam ſpes, vt patet ex ordine actuum, quia poteſt quis induci ad credendum ex ſufficienti propoſitione obiecti euidenter credibilis, & ita determinari ad aſſenſum propter ſolam veritatem rei propoſitæ, & diuinæ reuelationis ſine ſpeciali affectu, & intentione conſequendi aliquod bonum per fidem propoſitum. *Confirmatio.* Quod quidem euidentius eſt in fide, quam hæretici vocant hiſtoriarum, & nos vocare poſſumus fidem dogmatum quaſi ſpeculatiuorum: nihilominus tamen etiam eſt verum in fide promiſſionum, vt colligi poteſt ex Concilio Tridentino ſeſſ. ſexta capite ſexto, dicenre: *Diſponuntur autem ad ipſam iuſtitiam dum excitati diuina gratia, & adiuti, fidem ex auditu concipientes libere mouentur in Deum, credentes vera eſſe, quæ diuinitus reuelata, & promiſſa ſunt, & illud inprimis à Deo iuſtificari impium per gratiam eius, &c.* Vbi manifeſte loquitur, non tantum de fide dogmatum, ſed etiam promiſſionum, & illam dicit antecedere non tantum ſpem, ſed etiam timorem, quem priorem ponit. Eſt autem certum ibi deſcribere Concilium non tantum ordinem naturæ, ſed etiam temporis, per multiplicationem tam cogitationum, & conſiderationum intellectus, quam motionum voluntatis, quæ non poſſunt morali, & ordinario modo ſubito, ac ſimul fieri. Præcedit ergo fides promiſſionum ante actum ſpei, quia neque cogitatio practica neceſſaria ad affectum ſpei, eſt neceſſario coniuncta cum fide promiſſionum, neque poſita tali cogitatione neceſſitatur voluntas ad habendum ſtatim talem affectum, eſt ergo ſimpliciter fides prior, quam ſpes, & ordine generationis poteſt eſſe ſine illa: ergo etiam ordine corruptionis poteſt manere ſine illa, & ſic poſſunt hic applicari multa, ex quibus probauimus, fidem non corrumpi, corrupta charitate.

7. *Soluuntur rationes dubitandi.* Ad rationes autem dubitandi in primis dicimus, etiam ſi vera eſſent, quæ in eis aſſumuntur, non inde inferri, definere fidem ad defitionem ſpei, ſed potius eſſet inferendum, amiſſionem ſpei ſupponere fidem amiſſam, & ab illa procedere, ſeu in illa fundari. Hoc facile patebit conſideranti probationes argumentorum, omnes enim eo tendunt, vt actus contrarios ſpei infidelitatem ſupponere oſtendant, ergo ſi quid probarent, potius eſſet amitti ſpem, quia amittitur fides, quam è contrario. Veruntamen neque hoc probant, neque quod amittatur fides, quoties amittitur ſpes, quacunque ratione, aut modo id fieri cogitetur. Ad priorem ergo partem de deſperatione reſpondetur ex D. Thoma loco proxime allegato, actum deſperationis non neceſſario ſupponere actum hæreſis, ſeu infidelitatis, quia ſtante vniuerſali iudicio vero in intellectu, vel actu, vel habitu, ſeu abſque iudicio falſo contrario, vel contradictorio vniuerſali iudicio vero, ſtat particulare iudicium practice falſum inducens ad prauum affectum, ſeu motum voluntatis, vt patet de hoc iudicio: vſura eſt praua, & prohibita, cum quo ſtat iudicium practicum inducens ad effectum, vſuræ, qui propterea inueniri poteſt ſine hæreſi circa vſuram. Sic ergo ſtante quocunq; dictamine fidei de ſe inducente ad ſpem, vt Deum eſſe omnipotentem, miſericordem, veracem, fidelem, & de facto talem, vel talem promiſſionem, prout fides catholica docet feciſſe,

fecisse, stat hominem desperare, practice iudicando sibi non esse conueniens, rem tam arduam, & difficilem, vt est adeptionem gloriæ efficaciter intendere, ac subinde neque illam sperare. Præterquamquod cum aliquis desperat, potest non cogitare de illis veritatibus fidei, & consequenter non dissentire illis, quanuis neque actu illas credat, & ita per inconsiderationem illarum veritatum, potest ex pusillanimitate, accidia, vel alia passione absolute iudicare, se non esse consequuturum gloriam, vel remissionem peccatorum, & ita desperare sine hæresi, vel infidelitate, quia illud iudicium particulare non est contra fidem, nec contra diuinam reuelationem. Imo licet iudicet, se non posse consequi beatitudinē, potest id facere sine errore contra principia fidei reuelata, persuadendo sibi ex sua praua dispositione nunquam esse recepturum auxilium efficax, & ex tali persuasione potest consequenter iudicare practice, sibi esse impossibilem beatitudinis consecutionem, in sensu vtique composito, quod cariturus semper efficaci auxilio, neutrum autem horum est contra fidem, vt constat. Idem cum proportione dicendum est in alio puncto de præsumptione. Potest enim quis credere, præsumendo sine iudicio speculatiuo contrario vniuersalibus principiis fidei, per inconsiderationem ipsorum ita practice iudicando, & se gerendo, ac si talia principia non crederet. Sicut etiam blasphemans Deum ita se gerit practice, ac si Deus id non videret, aut vindicare non posset, licet nullo modo id credat. Sed de his latius in propria materia.

8. *Altera dubitatio.* Secundo dubitari potest, an cum dicimus, fidem, & spem vel amitti per proprios actus ipsis contrarios, vel non amitti per alia peccata, hoc intelligendum sit de propriis habitibus infusis fidei, vel spei, vel de statu fidei, aut spei sub alia ratione sumpto. Quod dubium moueo propter singularem sententiam cuiusdam moderni, & grauis Theologi docentis, non esse necessarium, virtutes illas de physicis, ac inhærentibus habitibus fidei, & spei cum rigore intelligi sed posse sufficienter explicari de actibus, seu de quodam morali statu, in quo ratione actuum non interruptorum per actus contrarios denominatur quis fidelis, vel confidens. Fundamentum huius sententiæ est, quia etiam si non darentur habitus infusi, per solos actus posset ille moralis status, & denominatio consistere, & tunc etiam admitti diceretur per actum contrarium, sed non est de fide certum, quod dentur tales habitus infusi; ergo non cogimur, assertiones illas de physicis habitibus intelligere, cum alter modus possit ad veritatem illarum assertionum sufficere. Vnde cum Concilium Tridentinum doceat, per infidelitatem amitti fidem, dicunt, non esse certum, habitum infusum fidei per tale peccatum amitti, & consequenter è contrario, licet, idem Concilium doceat, non amitti fidem per alia peccata, non esse certum non amitti inhærentem habitum, sed statum hominis fidelis. & idem cum proportione dicēt de spe. Quamuis nō negent, esse probabilius, etiam ipsos habitus amitti, vel non amitti in prædictis casibus.

Opinio Vazq. 1. 2. disp. 91. c. 4.

9. *Resolutio nostra.* Hunc vero dicendi modum, nullo modo probare possum. Dico ergo prędictas assertiones intelligendas esse de ipsismet realibus habitibus fidei, & ita esse intelligendum Concilium, cum dicit, vel fidem amitti per infidelitatem, vel non amitti per alia peccata. Et in hoc sensu plane videntur intellexisse Concilium omnes, qui post illud scripserunt. Et profecto antiqui Theologi, cum huiusmodi quæstiones tractant, de ipsis habitibus loquuntur. Fundamentum autem huius veritatis ex alio principio supra posito sumendum est. Diximus enim intentionem Concilii definientis, infundi nobis inhærentem iustitiam, non solum de actibus, sed etiam de habitibus accipiendam esse. Sicut ergo in capitulo septimo cum ait fidem, spem, & charitatem in iustificatione infundi, de habitibus præcipue loquitur, ita cum dicit, fidem per infidelitatem amitti, & non per omne aliud peccatum, de proprio fidei habitu intelligendum est. Vel sicut in eodem capite quinto cum dicit, per omne peccatum mortale extra infidelitatem amitti gratiam iustificationis, intelligit de gratia habituali realiter inhærente animæ, ita cum ibidem negat fidem amitti per talia peccata, de proprio habitu fidei infusæ accipiendum est: nam vniformitas doctrinæ, & sermonis proprietas, & synceritas sine æquiuocatione, & ambiguitate hanc intelligentiam postulat, alias nihil certum ex illa Concilii doctrina haberemus. Quoniam alias pari ratione posset aliquis dicere non amitti physicum habitum charitatis per omne peccatum mortale, sed solum amitti statum amicitiæ, & moralem denominationem amici: consequens autem nimis falsum est, ergo nec de fide, aut spe, seruata proportione quid simile dici potest. Sequela ex paritate rationis sufficienter probatur. Et licet quis contendat aliquod discrimen assignare, ad summum erit per aliquam coniecturam satis incertam, quæ ad soliditatem doctrinæ Concilii defendendam non sufficiat. *Euasio cum responsione.*

Denique si aliquis iustus sit valde misericors, castus, & cæt. Contingat autem cadere à gratia per peccatum odii proximi, vel appetitum vindictæ, ab operibus autem misericordiæ, & obseruantia castitatis non desistat, non amittet illam moralem denominationem hominis misericordis, & casti, quæ ex assuetudine actuum illarum virtutum per actus contrarios non interruptam desumi potest, & nihilominus vere dicitur amittere castitatem, & misericordiam infusas, quia ipsos habitus amittit: ergo similiter licet fidelis peccando mortaliter non amittat illam moralem denominationem fidelis, vel catholici, nihilominus si inhærentem fidei habitum amitteret, simpliciter dicendus esset fidem amisisse: ergo cum Concilium, & Theologi docent, fidem non amitti per omnia peccata, id de habitu fidei intelligunt, in sensu vtique contrario affirmationi amissionis aliorum habituum infusorum. Et pari ratione cum affirmant, fidem amitti per infidelitatem, de ipso habitu fidei intelligendum est. Denique ratio potissima, qua probatur, actum infidelitatis expellere fidem, non est, quia per eum quasi retractantur actus præteriti, sed quia constituit hominem quasi incapacem ad credendum aliquid, tanquam omnino certum, & infallibile, seu reuelatum à Deo, quæ ratio magis respicit habilitatem (vt ita dicam) ad futura, quam retractationem præteritorum, hæc autem ratio proprie tendit, vt ostendat, talem actum esse indispositionem contrariam habitui, ac proinde ipsum habitum amitti: ergo ita est intelligenda communis sententia, & doctrina Concilii approbantis illam. Vnde potius ex hoc loco confirmanda est sententia docens Concilium docuisse, ac definiuisse, habitus fidei, & spei fidelibus infundi, quam ex contrario principio, quod non sit de fide dari hos habitus, ad sinistram, & quasi metaphoricam interpretationem aliarum propositionum, de amissibilitate fidei per infidelitatem, & inamissibilitate eiusdem per alia peccata, declinandum sit. 10. *Superiori doctrinæ adduntur exempla.*

Vltimo dubitari potest, quomodo per dictos actus infidelitatis, vel desperationis habitus fidei, & spei expellantur, an physice, vel meritorie tantum, aut alio modo morali? Nam dictus auctor etiam de his habitibus in speciali docet, corrumpi physice per actus contrarios. Quanuis de his specialiter fateatur de potentia absoluta posse conseruari in homine habente actum contrarium, quia licet sit ex natura rei oppositio sufficiens, vt act⁹ physice excludat habitū, non est tanta, vt implicet contradictionem per potētiam Dei impediri exclusionem, & simul illa contraria conseruari, sicut in aliis Deus id facere potest. Quam doctrinam quod hanc posteriorem partem ex hypothesi veram censemus iuxtą supra dicta in simili 11. *Dubitatio vlt.* *Opinio Vazq.* *Partim admittitur.*

ſimili de habitu charitatis, de quo contrarium docet idem Auctor. Non eſt tamen facile rationem diuerſitatis, ſeu maioris repugnantiæ aſsignare. Sed omiſſa controuerſia de potentia abſoluta, altera pars de phyſica expulſione ſolum hac ratione probatur. Quia infidelitas non excludit fidem ſolum demeritorie, quia alias per odium Dei, vel alia grauiſsima peccata etiam expelleretur fides, ergo excludit phyſice. Verum eſt, auctorem illum in eo capite quarto non vti hac voce, *phyſice*, ſed tantum quod ex natura rei talis actus expellat habitum. Quia vero in charitate, & gratia, vel illos terminos pro æquipollentibus habet, vel ex oppoſitione ex natura rei infert phyſicam expulſionem, videtur in eodem ſenſu de fide, & ſpe loqui.

11. *Aliorum opinio.* At vero alii Theologi ſolum putant, hanc expulſionem eſſe moralem, imo multi eorum plane videntur docere ſolum eſſe per modum meriti. Ita Scot. in 3. d. 23. quæſtione vnica ad tertium, & Gabr. ibi q. 2. art. 3. dub. 2. Almain. tract. 2. Moral. cap. 5. in fine, & aliqui alii allegati in capite 4. fidem, & ſpem comprehendunt, cum generaliter de omnibus habitibus infuſis id doceant. Veruntamen quod dixi de charitate, & gratia cum proportione ad fidem, & ſpem applicandum cenſeo. Primo quidem hic non poſſe intercedere expulſionem phyſicam propter eundem diſcurſum ſupra factum, qui fortiori ratione poteſt hic applicari. Quia talis expulſio non poteſt eſſe formalis, quia actus non opponitur formaliter habitui, nec effectiue, quia actus non efficit formam incompoſsibilem tali habitui, nec diſpoſitiue, quia talis habitus non eſt diſpoſitio phyſica ad talem corruptionem. Quod ſpecialiter explicatur in habitu fidei prout eſt in intellectu, nam diſpoſitio, quæ maxime videri poteſt diſpoſitio phyſice illi contraria, eſt error, at error in materia fidei poteſt eſſe ſimul etiam de facto cum habitu fidei, ſi talis error non ſit cum pertinacia, vt ſupra dictum eſt, ergo talis actus non excludit phyſice habitum fidei, Vnde vlterius eſt efficax argumentum, nam idem error, qui antea erat ſine pertinacia, poteſt incipere eſſe cum pertinacia ſine phyſica mutatione ſui cum ſola aduertentia, quod ſit contra definitionem Eccleſiæ, & libera continuatione illius, & tunc ſtatim excludit habitum fidei, ergo ſignum eſt illam excluſionem non eſſe phyſicam, cum ex morali ratione, & libertate pendeat, & per illam compleatur in ratione vltimæ diſpoſitionis (vt ſic dicam) ad corruptionem habitus fidei. Et ſimile argumentum poteſt facile ad ſpem applicari, nam idem actus diffidentiæ, ſeu deſperationis inde liberatus, & cum inaduertentia non excludit ſpem, accedente vero conſideratione ſufficiente illam expellet, quamuis in ſe phyſice non mutetur.

1. Aſſertum *Suadetur.*

12. *Aliud aſſertum. Probatur.* Secundo dico, talem actum excludere quidem demeritorie habitum, cui opponitur, non vero tantum demeritorie, ſed etiam diſpoſitiue. Prior pars affirmans certa eſt apud omnes, & ſupra eſt ſatis probata. Poſteriorem vero probat ratio prioris ſententiæ. Quia ſpeciale eſt actui, verbi gratia in fidelitatis, vt excludat habitum fidei, ergo id habet ex aliqua ratione ſpeciali, at ratio demeriti non eſt ſpecialis, ſed generalis omnibus peccatis mortalibus, & in aliquibus poteſt eſſe grauius, quam in infidelitate, ſeu hæreſi. Neque ſolum in peccatis contrariis aliis virtutibus, ſed etiam in peccato contrario eidem fidei contingere poteſt. Nam ſiquis non diſcedens interius à fide ex odio, vel ex humana ambitione alios in hæreſim inducat, poteſt contra ipſam fidem grauius peccare, quam ſi ipſe ſolus fieret hæreticus, & nihilominus per illud grauius peccatum non amittet fidem, & per minimam hæreſim propriam penitus illam amittit, ergo ſignum eſt, hanc fidei corruptionem non fieri per ſolam meriti cauſalitatem. Ergo neceſſe eſt, vt alia ſpecialis ratio cauſandi in tali actu inueniatur, illa vero nõ eſt cauſalitas phyſica, vt oſtendi, ergo eſt moralis, & non poteſt excogitari alia, niſi diſpoſitiua, quæ in hoc conſiſtit, quod perſona per talem actum redditur inepta ad omnes actus fidei exercendos: & ideo incapax quodammodo efficitur, ſaltem moraliter, propter quod à Deo non amplius conſeruatur. Atque ita moraliter expellitur per culpam infidelitatis, quæ dici etiam poteſt peculiare impedimentum, & obex oppoſitus influxui diuino, quo habitus fidei conſeruatur, ideoque ad præſentiam talis peccati ceſſat hic influxus, & conſequenter perit habitus. Et quia peccatum hæreſis, ſeu infidelitatis eſt ex natura ſua talis diſpoſitio, vt declaratum eſt, ideo dici quidem poteſt ex natura rei expellere habitum fidei, non tamen phyſica ratione, ſed morali. Idemque eſt de culpa deſperationis reſpectu ſpei, & in vtraque id facile poteſt ex dictis de amiſsione gratiæ intelligi: nam in hoc eadem proportio, & ratio in omnibus verſatur.

CAPVT VIII.

Vtrum habitus infuſi non ſolum amitti, ſed remitti etiam poſſint?

1. *Senſus quæſtionis.* QVæſtio tractatur ſpecialiter de charitate à D. Tmoma. 2. 2. quæſt. 24. art. 10. & ab aliis Theologis in 1. d. 17. Sed re vera eſt communis habituali gratiæ, & conſequenter cæteris virtutibus infuſis, & ideo ad complementum huius materiæ neceſſaria eſt, proprieque in hunc locum cadit, quia remiſsio habitus quædam partialis eius amiſsio, & quaſi corruptio dici poteſt, tractamus enim de propria remiſſione qualitatis in ſe, ſeu in ſua eſſentia (vt aliqui loquuntur) vel proprius in entitate, & gradibus eius. Quia de impropria diminutione in feruore, & facilitate vtendi habitu, non eſt dubium, quin poſsit habitus infuſus quaſi obrui per ſubſequentes actus, & affectus, ita vt difficilius, & remiſsius operetur, vt videbimus. De propria ergo remiſsione ratio dubitandi ex dictis oritur, quia plus eſt amitti, quam remitti, & quod in totum poteſt cõrrumpi, videtur à fortiori poſſe corrumpi ex parte, ſed habitus infuſi poſſunt omnino amitti, cur ergo non poterunt remitti? *Ratio dubitandi.*
Vt ergo breuiter hanc quæſtionem expediamus, ſupponendum eſt primo, in habitibus infuſis eſſe ſufficientem latitudinem graduum, intra quam ſicut de facto augentur, poſſunt remitti, ſi Deus vellet illos remittere. Ita docent omnes auctores citandi, & probatur ſufficienter ratione dubitandi propoſita. Supponimus tamen ſecundo, Deum non minuere dona gratiæ ſine ſufficienti cauſa ex parte hominis. Hoc ſatis probatur ex dictis ſupra de perpetuitate gratiæ, vel charitatis, vel fidei, &c. Semper enim conſeruatur à Deo, niſi homo ponat obicem influxui eius, ſeu in ſe ponat diſpoſitionem repugnantem moraliter tali habitui, ita conſeruat eandem integram qualitatem, & omnes gradus eius, ſeu ſecundum totam intenſionem eius, quam ſemel contulit, niſi ex parte hominis ponatur obex, vel diſpoſitio moralis repugnans tali intenſioni, vel per connaturalem repugnantiam, vel per demeritum ſufficiens. Quia dona Dei ſunt ſine pœnitentia, & quia ſicut auctore Deo nemo fit malus, ita neque fit minus ſanctus. *Tria ſupponuntur. Primum.* *Secundum.*

2. *Tertium ſupponendum.* Vnde tertio certum eſt nullam poſſe ex parte hominis cogitari cauſam remiſsionis gratiæ, niſi peccatum aliquod. In hoc etiam omnes allegandi conueniunt. Et probatur facile, quia talis cauſa ex parte hominis ſolum eſſe poteſt, vel aliquis actus ſecundus & liber, vel eius carentia, nam per potentiam, vel habitum, vel actum mere naturales, id eſt, non liberos, homo nec demereri poteſt, neque obicem immediate ponere gratiæ Dei, aut influxui, quo gratia

ve

vel intensio eius conseruatur, vt est per se notum: oportet ergo, vt sit actus, vel omissio eius: vel ergo est actus bonus, & ille de se non ponit obicem gratiæ, vt est clarum, vel est malus, & sic erit aliquod peccatum, vel est actus indifferens, & iste sicut non iuuat ad intensionem, ita nec meretur remissionem, nec ad illam per se, & immediate disponit, quod etiam à fortiori patebit ex dicendis de peccato veniali. Simile dilemma fieri potest de omissione actus, nam si illa culpabilis sit, iam erit aliquod peccatum: si autem non est culpabilis, non potest per se esse dispositio ad remissionem gratiæ, vel ratio eius, quia vel non est libera, & sic non est conditio moralis, sed naturalis, quæ non potest esse causa remissionis gratiæ, vel est libera, & tunc vel erit laudabilis, vel saltem indifferens, & sic eadem, vel maior ratio de illa erit, quam de actu indifferente.

3. *Obiectioni fit satis.* Quod si obiiciatur, quia habitus interdum remittitur per solam diuturnam carentiam suorum actuum, seu per non vsum, & sic posse charitatem, vel fidem diminui per non vsum actuum amandi, vel credendi. Respondetur in primis, assumptum esse incertum, nam sola cessatio, vel non vsus fortasse non minuit, etiam acquisitum habitum in se, sed potest esse occasio, vt inde fiant actus, vel contrarii, vel repugnantes aliquo modo, ita vt vsum habitus difficiliorem reddant. Sed quicquid sit de acquisitis habitibus, in per se infusis certum est, solam carentiam actus non remittere habitum in se, quia non est factus, nec auctus efficienter per actus, & ita sicut in fieri, vel augeri non pendet per se ab actibus, ita nec in conseruari tam in entitate sua, quam in intensione pendet ex vsu actuum. Sit ergo certum, per carentiam inculpabilem actuum cuiuscumque temporis illa sit, gratiam vel eius habitus in se non diminui. Si autem omissio illa culpabilis sit, erit aliquod peccatum, & consequenter comprehendetur sub generali regula, quod si gratia diminui potest, solum erit per aliquod peccatum.

4. *Lethale gratiam non minuit, sed tollit.* Peccatum siue commissionis, siue omissionis, aut mortale est, aut veniale. De mortali certum est non diminuere charitatem, quia illam omnino aufert, siue graue, siue leue sit, dummodo gradum peccati mortalis attingat, vt ex dictis satis constat. Solum potest cogitari quidam modus diminutionis gratiæ ratione peccati mortalis, si quis ab intensa gratia cadat peccando, & postea ad gratiam remissam resurgat. Sed hoc & fortasse nunquam contingit, sed peccator semper ad intensiorem gratiam resurgit, vt in propria disputatione tractatum est: vel certe licet id concedatur, illa non est remissio eiusdem gratiæ, sed est corruptio vnius perfectæ, & productio alterius minus perfectæ, quæ sunt duæ mutationes longe diuersæ à remissione eiusdem qualitatis. Et fieri *Peccator semper ad intensiorem gratiam resurgit.* potest in illis prioribus mutationibus, vt causæ concurrentes ad producendam secundam gratiam, non possint illam producere tam perfectam, sicut fuerat præcedens: quamuis respectu eiusdem qualitatis gratiæ nunquam possit mortale peccatum esse causa remissionis eiusdem gratiæ, quia semper est causa corruptionis eius. *Punctum quæst.* Tota ergo quæstio reducitur ad peccata venialia, an per illa remitti possint habitus infusi, & ita de illis tantum ab omnibus Doctoribus tractatur.

5. *Opinio vetus.* Prima, & antiqua opinio fuit, gratiam, seu charitatem posse per peccata venialia diminui. Quam opinionem Victoria, & alii multi Altisiodorensi attribuunt. Vazquez autem eum excusat, dicens, illum solum docuisse, posse charitatem diminui quoad feruorem in suis motibus, & operibus propter impedimenta, quæ ex peccatis venialibus oriri possunt. Veruntamen si attente legatur in lib. 3. Summ. tract. 6. capit. 5. q. 1. licet pro vtraque parte multipliciter rem disputet, tandem vel nihil resoluit, vel in priorem partem magis inclinat. Prius enim distinguit, quatuor in ipsa charitate, quæ sunt, essentia charitatis, radicatio, feruor, motus eius, & exterior operatio, & quantum ad essentiam dicit non posse remitti, quantum ad alia vero, dicit posse remitti, Ex quibus verbis posset aliquis intelligere illum solum negare remissionem in essentia in eo sensu, quo dici solet essentiam qualitatis non recipere magis, vel minus, & nihilominus admittere remissionem in ipsa entitate charitatis, quia dicit, posse remitti quoad radicationem in subiecto, quod est proprie, & in se remitti, sicut intendi est radicari magis in subiecto. Sed re vera in illo loco defendit opinionem negantem veram remissionem in qualitate ipsa gratiæ. Nam statim ad quoddam quintum argumentum dicit, propter veniale peccatum non pati hominem detrimentum in quantitate, vel intensione gloriæ. Et paulo inferius ad quandam primam rationem negat, charitatem posse remitti, licet possit intendi: vnde de vtraque mutatione cum proportione loquitur, vt statim in eadem ratione iterum explicat. Vnde ibi per radicationem non potuit intelligere intensionem, sed maiorem quandam firmitatem, quam vel ex adiunctis circunstantiis, & dispositionibus subiecti, vel ex carentia contrariarum dispositionum, seu impedimentorum potest habere charitas: nam illa firmitas, seu radicatio potest per peccata venialia diminui, vt Diuus Thomas exposuit q. 7. de Malo, art. 2. ad 4. Altisiodorensis ergo vsque ad illa verba partem negantem hanc diminutionem defendit.

Postea vero post multa argumenta contra remissionem charitatis proposita respondet, *bene posse sustineri, quod charitas minuitur per veniale*, & postea non solum soluit argumenta contraria, sed etiam partem illam variis rationibus confirmat, ex quibus iterum sic concludit: *Videtur ergo per prædicta, quod opinio, quæ dicit quod charitas minuitur per veniale probabilior sit.* Et postea hanc opinionem nouis argumentis confirmat. Deinde vero subiungit solutiones, dicens: *Si velimus sustinere, quod charitas nunquam minuatur, dicimus, &c.* Et ita rem indecisam relinquit, & quasi problematicam, licet, vt dixi, partem hanc affirmantem probabiliorem appellet. Richardus etiam, & Victor. locis infra citandis, licet hanc opinionem non teneant, sentiunt tamen esse probabilem, ac defendi posse, dum soluunt argumenta contraria. Solus vero Dionysius Chartus. mordicus illam defendit, refertq; contrariam opinionem aliquibus visam esse irrationabilem, quibus aperte ipse consentit. Et in probationem suæ opinionis testimonia Patrum congerit, quæ generalia valde sunt, & ideo illa omitto, quia nihil ad rem faciunt, solum enim exaggerant, quantum venialia peccata Deo displiceant, & concupiscentiam, ac amorem creaturarum, ac rerum temporalium augeant, & ideo amoris Dei puritatem, & perfectionem impediant. Ex quibus ipse infert, quod minuant intensionem habitus charitatis. Ratio vero præcipua eius est, quia veniale peccatum vere est peccatum, & offensa Dei, ergo participat aliquo modo auersionem à Deo, ergo minuit ex parte sua beneuolentiam hominis ad Deum, ac proinde meretur diminutionem gratiæ, cum reddat hominem minus dignum amore Dei, ac proinde minus gratum. Potestque hæc ratio ex rebus humanis confirmari: nam leues iniuriæ licet non soluant amicitias, solent illas tepidiores reddere, ac diminuere. Secundo veniale peccatum solet minuere actualem dilectionem Dei, & sic esse in causa, vt habitus charitatis remissior infundatur, ergo etiam poterit immediate efficere, vt habitus ipse minuatur. Tertio ad perfectionem gratiæ, & charitatis pertinet propositum non peccandi nec mortaliter, nec venialiter, huic autem proposito formaliter repugnat propositum peccandi venialiter, & consequenter etiam illi repugnat quodlibet peccatum veniale, ergo omne peccatum veniale ex

6. *Pergit Altisiodor. in sua opinione.*

Ratio prima Dionysij. *Confirmatio.* *Secunda ratio.* *3. ratio.*

aliqua parte diminuit perfectionem charitatis, & consequenter remittit illam.

7. *Assertio satis certa.* Nihilominus dicendum est, gratiam, & charitatem diminui non posse. Hanc assertionem censeo ita certam, vt contraria non sit probabilis, nec verisimiliter defensabilis. Primo quidem propter communem sententiam Theologorum, qui illam defendunt, in primis D. Thomas. 2. 2. q. 24. art. 10. & in 1. d. 17. q. 2. art. 5. & q. 7. de Malo artic. 2. Caietanus, & alii moderni in dicto art. 10. & Capreol. in 4. d. 16. q. 1. art. 3. ad 6. Durand. aliique scholastici in 1. d. 17. Bonauent. 2. p. q. 3. Richard. art. 2. q. 5. Durand. quæst. 10. Gabr. q. 4. art. 3. dub. 3. Dionys. Cisterciens. q. 2. a. 3. Aliaco in 1. q. 9. ar. 3. in 3. p. illius late, Henr. quodlib. 5. q. 23. Almain. tract. 2. Moral. cap. 11. & 12. Guillelmus Parisiens. tract. de Virtutib. cap. vlt. qui auctores varias rationes adducunt, omnes tamen ad duas reuocantur, vna est à posteriori, & alia à priori, quas breuiter proponemus.

8. *A posteriori fundatur.* Ratio vulgaris à posteriori est, quia si peccatum veniale minueret charitatem, multiplicatis peccatis venialibus, posset omnino charitas, & gratia auferri, quod est omnino falsum, vt ex supra dictis constat. Ad hoc inconueniens vitandum multa comminiscuntur defensores contrariæ sententiæ, sed re vera nullum probabilem exitum inuenire potuerunt. *Respondent aduersarij.* Primo enim negant sequelam, quia non est necesse, vt diminutio gratiæ per peccata venialia fiat per gradus æquales, sed per proportionales, & ita licet procedatur in infinitum, nunquam remissio finietur, nec ad integram gratiæ expulsionem peruenietur. Quod si obiiciatur, quia secundum peccatum potest tantam pœnam mereri, sicut primum. *1. responsio.* Responderi potest primo negando antecedens, quia quo maiorem habet charitatem is, qui venialiter peccat, eo peccatum eius grauius est. *Secunda.* Secundo respondetur, mereri æqualem priuationem gratiæ secundum proportionem, non secundum quantitatem, quia si primum meretur amissionem dimidiæ partis gratiæ, quæ tunc erat in persona, secundum peccatum merebitur amissionem dimidiæ partis gratiæ in eadem persona relictæ post priorem remissionem gratiæ, etiamsi illæ duæ medietates absolute æquales non sint. Tertio vt aliqua ratio reddi videatur, considerari potest discrimen in ipsa gratiæ remissione, vel in genere entis, vel in genere pœnæ, & dici, quod peccatum veniale solum potest mereri diminutionem gratiæ, non tamen ablationem totalem, quia licet fortasse in genere entis non sit maior gradus gratiæ remissæ, quam fuerint alii gradus ablati per peccata venialia præcedentia, nihilominus in ratione pœnæ esset incomparabiliter maior ablatio totius gratiæ remissæ, quam ablatio similis gradus per solam remissionem, ideoque cum gratia, quamuis minima, diuisibilis sit, peccatum veniale semper mereri diuisionem eius (vt sic dicam) non tamen consumptionem.

9. *Impugnatio prima.* At vero hæc omnia gratis dicuntur, & non satisfaciunt, quia secundum veniale sine dubio potest esse æquale priori, imo & grauius, quia non est verum, veniale commissum ab eo, qui maiorem habet charitatem, esse grauius, quia illa circunstantia per se spectata non aggrauat peccatum, nisi aliunde proueniat, quod in persona sanctiori peccatum fit maiori libertate, magisve voluntarie commissum. Et præterea, esto illud esset verum, quando cætera essent paria: fieri potest, vt non sint, ac subinde vt posterius peccatum veniale ex aliis circunstantiis sit longe grauius. *Impugnatio secunda.* Vnde facile refellitur secunda responsio, quia si peccatum veniale priuat aliqua quantitate gratiæ, illa debet esse commensurata quantitati, & qualitati culpæ. ergo debet esse quantitas definita, & certa, ergo non potest esse pars aliqua proportionalis gratiæ præexistentis, quia illa non est certa, & definita absolute, sed potest esse maior, vel minor, iuxta quantitatem totius gratiæ. Vnde non potest secundum illam proportionem seruari altera proportio ad quantitatem venialis peccati. Ita enim fieret, vt propter leuius veniale peccatum pluribus gradibus gratiæ priuaretur homo, solum quia tale peccatum ordine temporis præcessit, quod incredibile est. Nec reddi potest congrua, vel prudens ratio, ob quam in iusta pœna secundum æquitatem iustitiæ vindicatiuæ habenda sit ratio partium proportionalium ad præexistentem gratiam, & non potius proportio æquitatis inter pœnam absolute spectatam, & delictum. Vnde etiam facile refellitur tertia responsio, vel consideratio, quia licet respectu personæ, quæ priuatur tanta gratia propter peccatum veniale, illa gratia sit tota, vel partialis, (vt sic dicam) illud est valde accidentarium, & per se non mutat æquitatem iustitiæ, ipsique peccanti imputandum esset, quod tali se periculo exposuerit, si venialia peccata talia essent, vt priuationem alicuius gratiæ mererentur, *Impugnatio tertia.*

Vnde alii ex dictis Auctoribus respondent, concedendo, per multiplicationem similium peccatorum, 10. quæ de se venialia sunt, perueniri tandem posse ad *Euasio alia.* amissionem totius gratiæ, dicunt tamen illud peccatum excludens vltimum, seu minimum gradum gratiæ, eo ipso non esse veniale, sed mortale, quia mortem animæ inducit, & quia illa circunstantia aggrauat infinite peccatum illud. Et ita non concedunt multa peccata venialia simul sumpta componere vnum mortale, hoc enim ab omnibus reprobatum est, tum quia nec illa peccata vniuntur inter se ad componendum vnum: tum etiam quia si singula persistunt in ordine venialis peccati, in omnibus simul sumptis non inuenitur auersio à Deo, vt ab vltimo fine, neque amor creaturæ supra Deum, neque grauis iniuria Dei. Neque etiam concedunt, sola venialia peccata multiplicata expellere totam gratiam, & charitatem, sed dicunt, per illam multiplicationem venialium perueniri tandem ad vnum, quod mortale sit.

Hæc vero responsio nihilo melior est, quam præcedens. Primo quidem, quia illud vltimum veniale 11. peccatum potest esse ex surreptione, peccatum au- *Improbatur primo.* tem ex surreptione nunquam potest esse mortale, in quacunque materia sit. Secundo quia si sit plene deliberatum, oportet, vt de se sit veniale, aut ex genere, *Improbatur secundo.* aut ex leuitate materiæ, circa quam versatur, si autem tale sit, & materia peccati non augeatur, neque ad finem habentem grauem malitiam ordinetur, non potest fieri mortale ex effectu tollendi gratiam, tum quia peccatum non est mortale, quia expellit gratiam, licet inde nominetur, sed quia mortale est, ideo gratiam expellit. Vnde supponitur in ipso peccato grauitas propria, quam ex obiecto, vel circunstantiis habeat, ratione cuius gratiam expellat: non potest ergo primo (vt sic dicam) constitui mortale ex eo, quod gratiam expellat. Imo si attente consideretur, iuxta illum dicendi modum gratia re vera expellitur propter malitiam propriam venialis peccati, & ab illo effectu denominatur mortale. Vnde *Improbatur tertio.* argumentor tertio, quia illud peccatum ex obiecto suo, vel materia, & aliis circunstantiis quoad malitiam, quæ ex illis sumitur, non est grauius in habente minimam, quam in habente maiorem charitatem, & propter illam malitiam excludit in vtroque eam gratiam, quam excludit, quæcunque illa sit, ergo si in habente minimam gratiam, excludit totam illam, ille effectus oritur ex malitia veniali, sicut in alio gratia remitti dicitur propter veniale peccatum. Quarto est euidens ratio, quia peccatum non potest fieri ex veniali mortale propter *Improbatur quarto.* nocumentum non intentum, neque præuisum, sed omnino ignoratum, qualis est talis exclusio gratiæ: quis enim scit, an sit in tali, vel tanto gratiæ statu, vt amissurus sit totum illum, si peccatum

Occursus effugij. tum faciat, quod de se est veniale. Quod si quis dicat, licet id nesciat, posse id timere, & ideo propter periculum peccare mortaliter, profecto hinc sequitur, omnes iustos, qui frequenter venialiter peccant, fere semper peccare mortaliter, quia sæpissime tali se periculo exponent, & possent, ac deberent illud timere, & cauere: consequens autem est absurdum, & in magnum animarum grauamen, ac periculum. Præterquam quod incredibile est, idem peccatum, quod est veniale in homine sanctissimo, & similiter est veniale in homine nequam, qui scit, se esse in statu, peccati mortalis, in eo, qui habet paruam gratiam, esse mortale, ex illo effectu expellendi gratiam.

12. Altisiodor. responsio. Aliam responsionem adhibet Altisiodorens. nam ex vna parte concedit, singula peccata venialia, si æqualia sint, æqualem diminutionem in gratia facere, & nihilominus etiam si in infinitum multiplicentur: imo licet semper singula sint grauiora, nunquam auferent totam gratiam. Quia illud (inquit) quod peccatum veniale tollit de charitate, in infinitum est minus, quam tota, & illa minima (vt sic dicam) infinita sunt in charitate, & ideo non finitur expulsio charitatis per illam successiuam diminutionem. Et in exemplum adducit angulum rectum, qui in infinitum minui potest per angulum contingentiæ, & nunquam potest consumi. Sed vt verum fatear, non satis concipio, quid potuerit hic auctor in hac responsione intendere, nam vel illud, quod per vnum peccatum veniale de gratia diminuitur, est aliquid indiuisibile, vel est diuisibile, id est, habens in se aliquam latitudinem intensionis. Si primum esse posset verum, haberet responsio aliquam probabilitatis speciem, quia indiuisibilia possunt intelligi infinita in re habente quantitatem, seu latitudinem continuam, & in eo sensu dici potest indiuisibile infinitè minus esse, quam continuum, quia talia indiuisibilia infinitè multiplicata non efficiunt vnam quantitatem continuam, nec infinitè ablata exhaurient illam. At vero apertam repugnantiam inuoluit dicere, quod peccatum veniale minuit gratiam, & quod solum auferat ab illa aliquid indiuisibile, quia per ablationem solius indiuisibilis non minuitur quantitas, vel intensio. Imo ablato vno indiuisibili resultaret statim aliud, quia nō potest quantitas, vel qualitas intensa manere sine termino. Item si primum peccatum veniale auferret vnum tantum indiuisibilem terminum intensionis, & alius non resultaret, non posset secundum peccatum veniale auferre aliquid indiuisibile tantum, quia non dantur duo indiuisibilia immediata: si vero resultaret aliud indiuisibile, quod secundum peccatum veniale posset auferre, sic gratia nunquam esset diminuta, & illa indiuisibilium terminorum ablatio, & resultantia superflua, & impertinens esset. Si vero id, quod diminuitur de gratia per veniale peccatum, est diuisibile, erit etiam in gradu, vel quantitate determinata, sicut malitia vniuscuiusque peccati determinata est: ergo non potest subtractio æqualis in infinitum fieri, quin quantitas gratiæ consumatur, cum finita sit, & illa, quæ subtrahuntur, inter se non communicentur, sed omnino condistincta sint. Et ideo non est simile exemplum de angulo recto, & contingentiæ, nam diminutio anguli recti per angulos contingentiæ vel non est per partes æquales, sed proportionales, quod iam est exclusum in præsenti, vel si fingatur fieri per æquales, erunt inter se communicantes, quod hic etiam locum non habet.

Refutatur.

Repugnantia.

Exemplum de angulis recto, & contingentiæ explicatur.

13. Ratio a priori ad asserationem nostram tuendam adducitur. Alia ratio à priori sic confici potest. Nam peccatum expellens gratiam, aut id facit per modum contrariæ dispositionis repugnantis ipsi gratiæ, vel physicè, vel moraliter, vel per modum meriti, seu demeriti: ergo si peccatum veniale excludit aliquem gradum gratiæ à gratia intensa, vel erit, quia est dispositio illi repugnans, vel per modum meriti: sed neutro ex his modis peccatum veniale potest remittere gratiam, ergo nullo modo potest. Hæc vltima consequentia clara est ex sufficienti partium enumeratione. Primum etiam antecedens in superioribus late probatum est: imo ostendimus secundum ordinariam Dei legem non sufficere demeritum, nisi ratio etiam repugnantis dispositionis intercedat, vt in fide, & spe apertè probatur. Prima item consequentia probatur, tum à paritate rationis, tum quia nullus alius modus causalitatis in peccato veniali fingi potest, respectu talis effectus. Et ita Charthusian. in oratione demeriti totam vim constituere videtur. Probatur ergo minor, seu secundum antecedens quoad priorem partem de oppositione, seu repugnantia formali, aut dispositiua: nam vel illa est physica, vel moralis. Prior nulla probabilitate cogitari potest, tum propter dicta de peccato mortali, nam si hoc non repugnat physicè ipsi gratiæ, vel charitati, cum infinite excedat peccatum veniale, quomodo potest veniale peccatum physice opponi intensioni gratiæ? tum etiam quia exclusa repugnantia morali, à fortiori physica excludetur. Altera igitur pars de repugnantia morali, quod non intercedat, probatur primo, quia veniale peccatum esse potest simul secundum communem legem cum quacunque gratia habituali viatoris, quantumuis intensa, secluso speciali priuilegio non peccandi venialiter, quod accidentarium est: ergo signum est, peccatum veniale non habere repugnantiam formalem, vel quasi formalem per modū proximę dispositionis cum intensione gratiæ habitualis: quia quæ sic repugnant, non possunt esse simul, saltem ex lege consentanea naturis rerum, vt patet in peccato mortali, & gratia. Antecedens probatur, quia quilibet viator habens intensissimam gratiam potest aliquando peccare venialiter. Dices: potest quidem peccare, sed peccando remittetur eius gratia. Sed contra, ponamus, vnum peccare venialiter cum gratia vt centum, & alium cum gratia ducentorum graduum, tunc iste etiam post peccatum veniale retinebit ad minimum gratiam, vt centum, quia non est verisimile amittere per veniale peccatum plus, quam centum gradus gratiæ: ergo in illo non haberet repugnantiam peccatum veniale cum gratia vt centum, cum in eo simul perseuerent: ergo in nullo habent talem repugnantiam, quia non magis in vno, quam in alio opponuntur. Et idem ostenditur respectu gratiæ, & ducentorum graduum, constituendo alium, qui cum maiori gratia peccet venialiter, & ad summum fingatur perdere excessum ducentorum graduum, & sic potest in qualibet intensione procedi: ergo ex vi formalis, vel dispositiuæ repugnantiæ euidens est, peccatum veniale non minuere gratiam.

Physica repugnantia.

Nec moralis repugnātia intercedit.

Impugnatur euasio.

14. Ratio Diui Thomæ. Secundo ad hoc maxime induci debet ratio, qua Diuus Thomas in citatis locis vtitur, quia charitas conuertit hominem ad Deum, & vltimum finem, & quantumuis crescat, & intensior fiat, tota illa est vna perfectior conuersio in eundem finem: ergo nulla conuersio actualis ad commutabile est opposita, & repugnans conuersioni habituali charitatis quantumuis intensæ, nisi quæ includit moralem auersionem ab illo vltimo fine. At peccatum veniale non includit vllam auersionem à Deo, vt vltimo fine, sed per se tantum retardat hominem, ne per talem actum in vltimum finem tendat, sicut deberet tendere ex suppositione, quod operari vult: ergo non habet, vnde repugnet cum qualibet habituali conuersione charitatis ad vltimum finem: ergo ex vi talis repugnantiæ non minuit charitatem, nec per se ipsum ad talem remissionem proxime disponit. Ob- Obiectio. ijciet aliquis, quia peccata venialia dicuntur disponere ad amissionē totius gratiæ: ergo magis disponent ad remissionē eius. Respōdeo primo negādo an- Solutio. tecedēs loquēdo de dispositione proxima, quę immediate, & per se ipsā possit inducere amissionē gratiæ, quia illi nō repugnant, in quacunq; grauitate, vel mul

titudine cogitentur ex illo fundamento, quod peccata venialia non includunt auerſionem à Deo, vt vltimo fine. Secundo vero addimus, peccata venialia remotè, & per occaſionem diſponere ad remiſsionem gratiæ, & in hoc ſenſu poſſe concedi antecedens, & negari conſequentiam, quia nec iſto modo poſſunt diſponere ad gratiæ remiſsionem. Ratio clara eſt, quia peccata venialia in tantum præbent occcaſionem amittendi totam gratiam, in quantum diſponunt remotè ad aliquod mortale committendum, quod gratiam excludit, quia cum illa ex natura rei repugnat, nunquam tamen poſſunt illo modo diſponere ad aliquod peccatum, quod gratiam minuat, quia ſi tantum diſponat ad nouum veniale peccatum grauius, etiam illud non habet illam repugnantiam, ſeu incompatibilitatem connaturalem cum gratia, vel charitate quantumuis intenſa, quia à Deo non auertit, & ideo ēt quoad hoc non eſt ſimilis ratio.

15. *Veniale non meretur remiſsionem gratiæ.* Altera vero pars de merito, probatur primo ex præcedenti, quia peccatum veniale non auertit ab vltimo fine, ergo non meretur priuari neque in totum, neque in partem habituali conuerſione ad vltimum finem. Probatur conſequentia, quia pœna debet eſſe proportionata culpæ: at illa pœna eſt improportionata tali culpæ, cum ſit veluti altioris rationis, & habeat infinitatem quandam, quam venialis culpa non habet. Item quia Deus non auertitur ab homine, niſi homo auertatur ab ipſo, ſed homo peccando venialiter nō auertitur à Deo, vt vltimo fine, ergo nec Deus auertitur ab ipſo: ergo nec priuat illum aliqua parte gratiæ ſuæ, quia per hoc ſaltem ex parte auerteretur ab ipſo. Secundo eſt optimum commune argumentum, quod peccatum veniale non meretur æternam pœnam damni irreparabilem: hanc autem pœnam mereretur, ſi gratiam remitteret, quia conſequēter priuaret hominem in æternū aliquo gradu gloriæ: illa autem eſſet pœna quædam æterna, auferens perfectionē quandam eſſentialis beatitudinis, ac proinde pœna quædam damni, & æterna dici poſſet. *Explicatur.* Tertio idem explico in hunc modum, nam peccatum veniale non poteſt minuere merita hominis iuſti: ergo nec poteſt minuere ius, quod habet ad gloriam: ergo neque gratiam, in qua illud ius fundatur. Conſequentiæ claræ ſunt, & antecedens probatur, quia merita illa iam facta fuere, & manent in acceptatione diuina: ergo non poſſunt in ſe minui. Dices, poſſe mortificari ex parte per veniale peccatum. *Reÿcitur euaſio.* Sed contra, quia quoad dilationem præmij temporalem non ex parte, ſed omnia retardantur, quia durante peccato veniali, non recipient præmium illud. Quoad priuationem autem æternam non poſſunt illa mortificari etiam ex parte propter veniale peccatum, quia ipſum peccatum non eſt æternum, & ideo, illo ablato, aufertur omnis mortificatio, quæ ratione illius cogitari poteſt. Quod à fortiori patet, nam etiam peccatum mortale non priuat omnino prioribus meritis, ſed illa mortificat, quamdiu durat: ſi autem peccatum mortale auferatur; omnia priora merita reuiuiſcunt: ergo multo magis ablato peccato veniali, præmium priorum meritorum integrū manet, ac ſubinde etiam gratia integra manet. Nec enim fingendum eſt, per peccatum veniale remitti gratiam, & remiſſo peccato veniali iterum gratiam intendi, id enim fruſtra fieret; nulla ergo ratione poteſt peccatum veniale gratiam remittere.

16. *Applicatio ſuperiorũ doctrinam ſuſis donis, ac virtutib.* Atque hæc omnia æque de charitate procedunt, & conſequenter de cæteris donis, & moralibus virtutibus infuſis, quæ ſemper gratiam cum proportione comitantur, vt ſupra dictum eſt. De fide vero, & ſpe eſt præter dicta ſpecialis ratio, quia in materia iſtarum virtutum non eſt peccatum veniale, niſi per ſubreptionem, & incredibile eſt, propter actus non plene deliberatos priuare Deum hominem aliquo gradu gratiæ ſuæ, vel amicitiæ, quia ſicut ille modus operandi non ſufficit ad credendum, vel ſperandum, ſicut oportet, ita nec ad minuendum fidem, vel ſpem poteſt ſufficere. *Rationes proſententia Dionyſ. ſoluuntur.* Nec argumenta contrariæ ſententiæ ſunt alicuius momenti. *Prima.* Ad primum enim iam negatum eſt, peccatum veniale auertere à Deo vt vltimo fine, nec eſt propria offenſio Dei, niſi analogice, imperfectiſsime, & leuiſsime: & tales offenſæ cum proportione ſumptæ in amicitia humana illam non minuunt, ſi prudenter, & non temere procedatur. *Secunda.* Secundum item argumentum non procedit, quia veniale peccatum retardare poteſt voluntatem ab actu amoris Dei, vel ab eius intenſione, quia habet cum illo quandam immediatam repugnantiam, vel propter multitudinem actuum, quos non poteſt potentia finita æquè perfecte operari, ac vnum tantum, vel propter aliquam etiam oppoſitionem virtualem inter ipſos actus ratione proximorum obiectorum. Non eſt autem ſimile de habitu gratiæ, & charitatis, cum ab actuali influxu potentiæ non pendeant. *Tertia.* Eademq; reſponſio danda eſt ad argumentum tertium, nam actuale propoſitum non peccandi etiam venialiter, formaliter repugnat cum actuali peccato, habitus autem minime, aliàs non tantum ratione intenſionis, ſed etiam ratione ſuæ entitatis repugnarent, tum quia illi duo actus, etiam remiſsi non poſſunt eſſe ſimul: tum etiam quia habitus gratiæ etiam remiſſus de ſe inclinat ad propoſitum nunquam peccandi, etiam venialiter, tamen quia hæc habitualis inclinatio eſſe poteſt cum contrario actu, vel propoſito, ideo propoſitum peccandi venialiter non excludit gratiam, & eadem ratione non remittit illam. Atq; hæc de amiſsione, vel remiſsione gratiæ dicta ſint.

Finis huius libri vndecimi.



INDEX



INDEX CAPITVM LIBRI DVODECIMI.

De merito, quod est effectus gratiæ sanctificantis.





LIBER DVODECIMVS.

DE MERITO, QVOD EST EFFECTVS GRATIÆ sanctificantis.

PRÆLVDIVM.



1. HActenus quæ ad essentiam, generationem, conseruationem, augmentum, & perfectionem gratiæ habitualis spectant, pertractauimus, eiusque causas, & formalem effectum exposuimus: solum ergo superest, vt de effectibus, quorum principium efficiens esse potest, & præsertim de merito, qui præcipuus, & proprius huius loci est, disseramus. Effectus enim gratiæ generatim sumptus, in physicum, & moralem distingui potest. Effectum physicum voco non omnem illum, qui veram, & physicam entitatem habet: nam hoc commune est effectibus moralibus, sed illum, qui per propriam, & per se efficientiam à gratia procedit: moralem autem effectum appello, qui licet in se res vera, & physica sit, à gratia tantum morali modo procedit, ita, vt illa denominatio non ex modo entitatis, sed ex modo emanationis sumatur. Prior effectus gratiæ in superioribus est à nobis sufficienter explicatus, consistere enim videtur in solis actibus supernaturalibus, illi enim proprie, & physice fiunt vel à gratia habituali per virtutes infusas, vel ab auxilijs gratiæ actualibus, vel à Deo per se ipsum in nobis operante, vel nobiscum cooperante, quæ omnia in libris superioribus præsertim in 3. 5. & 6. declarata sunt. Præter hos autem actus, cætera dona gratiæ habitualia non sunt effectus physici alterius gratiæ creatæ, sed à solo Deo immediate infunduntur, ac physice producuntur, conseruantur, & augentur, vt dictum etiam est. Atque ita explicando causas omnium gratiarum, effectus etiam physicos totius gratiæ declarauimus: nihil ergo de illis dicendum superest.

Effectus gratiæ physicus, vel moralis.

De effectibus physicis gratiæ hic non tractandum.

2. Moralis autem effectus gratiæ triplex esse videtur: quantum ex communi modo loquendi Theologorum, & Patrum colligere possumus, scilicet, satisfactio, impetratio, & meritum. Quibus addi posset conseruatio, & augmentum eiusdem gratiæ, nam quia est principium vitæ spiritualis, ideo ad modum viuentium quasi vitaliter nutritur, conseruatur, & augetur. Sed hi effectus & explicati iam sunt in duobus libris proxime præcedentibus, & ad meritum reduci possunt, vt videbimus. Satisfactio autem si sit pro culpa mortali, non pertinet ad hos effectus gratiæ, quia si sit perfecta, non potest gratiæ puri hominis esse principium eius, si vero sit imperfecta, non est effectus gratiæ habitualis. Vnde eo modo, quo est possibilis, ad causam disponentem pertinet, vt supra visum est, & ad imperfectum meritum reducitur. Si vero talis satisfactio sit pro culpa veniali separata à mortali, est quidem effectus gratiæ habitualis, sed reducitur etiam ad meritum, vt infra videbimus. Et de illo effectu ex professo disserui tertia parte, tomo primo, disputatione quarta in fine, & latius in tomo quarto, disputatione duodecima. Satisfactio denique pro pœna temporali, cuius reatus manere solet post remissam culpam, effectus quidem est habitualis gratiæ, quia opera nostra, nisi ex gratia procedant, ad huiusmodi recompensationem valorem non habent, quia vero hæc satisfactio pars est pœnitentiæ, ideo in dicto tomo quarto, disputatione 37. explicatus est.

Moralis triplex.

Neque vniuersim de illo effectu morali, qui est satisfactio.

De satisfactione.

Impetratio interdum late, interdum vero specialiter, sumi solet. Priori modo impetrare nihil aliud est, quam ratione alicuius operis, vel obsequij aliquid ab alio obtinere, in quo sensu cuilibet operi meritorio potest impetratio tribui, & præsertim quando meritum est imperfectum quod à Theolog. de *congruo* nominatum est, solet iuxta phrasim August. meritum impetratorium appellari, vt postea videbimus. Et sic etiam dixit Concil. Trident. sess. 14. cap. 4. contritionem impetrare à Deo veniam peccatorum. Impetratio ergo in hoc sensu accepta sub merito includitur, & de illa in sequentibus dicemus, præsertim de merito congrui disputando. Alio vero modo magis proprio, & speciali impetratio attribuitur orationi, tanquam proprius effectus eius, quia in ea non consideratur ex parte impetrantis meritum, vel aliud obsequium præter petitionem, quæ principaliter innititur bonitati Dei, à quo hoc postulamus. Atque hoc etiam modo sumpta impetratio, est sine dubio moralis effectus gratiæ, quia petitio moraliter tantum obtinet suum effectum, & vt ad hoc valeat apud Deum, necessarium est, vt à gratia procedat, quia nemo potest petere, quærere, aut pulsare, sicut oportet, sine Spiritus sancti inspiratione, & adiutorio, vt definit Concilium Arausicanum canon. 6. Quia vero gratia hunc effectum specialiter operatur per orationem, quæ est actus religionis, ideo de hoc effectu specialiter disputatum est in tomo secundo, de Religione tractatu primo, libro primo, capite vigesimo tertio.

3. *Neque rursus de altero effectu morali, id est, impetratione proprie sumpta.*

Solum ergo superest nobis hoc loco dicendum de merito prout est peculiaris gratiæ effectus. Ratio enim meriti proprietatem quandam significat propriam humanorum operum, sub illis angelica etiam opera cōprehendendo, quatenus cum ratione, & libertate fiunt, nam talia opera sunt aliqua retributione digna, & ideo meritoria dicuntur, vt notauit D.Thom. 4.

4. *De merito tractatio instituitur.*

D.Thom.1.2.q.21.art.3. Vnde fit, vt nomen meriti de se indifferens sit ad bonum, & malum opus, quia vtrumque aliqua retributione dignum est apud Deum, de quo propterea scriptum est, quod *reddet vnicuique secundum opera sua*, & sic in Scriptura dicitur homo per peccatum mereri, vel iram Dei, vt Iob. 6. *Vtinam appenderentur peccata mea, quibus iram merui*: vel supplicium, & pœnam, vt ad Hebr. 10. *Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia, qui filium Dei conculcauerit.* De merito autem bonorum operum dicitur Ecclesiasti. 16. *Omnis misericordia facit locum vnicuique secundum meritum operum suorum.* Iam vero vsu à Theologis recepum est, vt meritum simpliciter dictum in bonam partem sumatur, pro merito præmij: nam meritum supplicij vocari solet demeritum, vel cum addito malum meritum, vt appellat August. libr. de Grat. & libr. arb. cap. 5. & 6. vel meritum supplicij, ex eodem in libr. 83. Quæstion. q. 68. Quocirca meritum generatim sumptum describi potest, vt sit opus aptū ad obtinendum aliquod præmium; vel si rationem meriti quasi in abstracto describere velimus: erit cōditio, vel valor operis, ratione cuius aliquod præmium, seu alicuius boni retributio illi correspondet.

Meriti definitio.

5. *Meritum tamen apud homines hinc excluditur.*

Sic autem sumptum meritum commune est merito apud homines, & apud Deum, nam respectu vtriusque potest illa conditio, seu valor præmij, seu mercedis in humano opere inueniri, nam meritum apud homines insinuauit Paulus ad Rom. 4. dicens: *Si Abraham ex operibus iustificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum.* Insinuat enim dari posse meritum apud homines, quod in opere mere humano fundatur. Vnde hoc meritum non pertinet ad effectus gratiæ, & ideo in præsenti non consideratur, sed de solo merito apud Deum agimus. Vlterius vero subdistingui potest hoc meritum in naturale, & gratuitum. Naturale est, quod in bonis operibus moralibus, & ordinis naturalis inueniri potest. Nam talia opera de se meritoria sunt alicuius præmij, etiam apud Deum, vt sentit D.Thomas 1. 2. qu. 21. art. 4. & inferius incidenter videbimus, & tale meritum per se non est effectus gratiæ, pertinet enim ad ordinem, & prouidentiam naturalem, possetque in homine creato in puris naturalibus inueniri: imo Augustinus solet interdum gentilibus aliqua bona operantibus, vt Romanis, illud tribuere. Est autem hoc meritum valde imperfectum, vt infra videbimns, & ideo meritum humanum solet ab Augustino appellari, & insinuatur à Concilio Arausicano dicto cap. 6. Dicitur autem humanum, non quia non sit apud Deum, sed quia & solis viribus humanis fit, & solum humanum, vel temporale præmium meretur.

Meritum apud Deum duplex naturale, & gratuitum.

6. *Meritum gratuitum hic tractandum præcipuè. Eius varij modi.*

Aliud est ergo meritum gratuitum, quod dici etiam potest diuinum, & supernaturale, quia diuina tantum, & supernaturali virtute perfici potest, & quia de se tendit ad supernaturalem finem, & solum supernaturalis præmij dignum esse potest, & tale meritum est proprius effectus gratiæ: de quo hic agimus, & solum illud nomine meriti dignum censemus. In hoc autem merito latitudo etiam, & varietas inuenitur, & primum, ac præcipuum locum tenet illud, quod dici potest meritum excellentiæ, vel, vt à bonis Theologis appellatur, meritum de rigore iustitiæ, quod est proprium Christi Domini, quia in gratia vnionis fundatur, & ideo de illo dictū est in to. 1. tertiæ partis, partim in disp. 4. partim in 39. & sequentibus. Aliud ergo est meritum commune, seu inferioris ordinis, quod in persona creata per gratiam adiuta inueniri potest, & hoc tādem subdistinguitur à Theologis in meritum de condigno, & de congruo, prius est meritum simpliciter, & de iustitia, posterius est meritum secundum quid, & ex quadam decentia. Vnde distinctio illa analoga est, ideoque nihil de merito in communi, vt ab illis duobus abstrahit, sed de vtroque membro sigillatim dicendum erit: nam illa ostendendo, ac declarando & partitionem comprobabimus, & totam meriti rationem exponemus. Dicemus ergo prius de merito condigni, quia meritum congrui per habitudinem ad illud cognosci debet, quia est, veluti quædam participatio eius ab illius perfectione deficiens. Circa meritum autem de condigno prius explicabimus, an sit? simulque apud Deum esse ostendemus. Postea quid sit, quasve conditiones requirat? Tertio quid sub meritum condigni cadat? Ac denique, quo iure ac titulo tale præmium debeatur?

Meritum de rigore iustitiæ. Meritum de cōdigno. Meritum de congruo.

Tractationis ordo, & partitio.

CAPVT I.

Vtrum homines viatores possint apud Deum aliquid simpliciter, seu de condigno promereri?

1. *Error hæreticorum negās, & eorū varietas.*

In hoc puncto controuersia est cum hæreticis, & aliqua ex parte inter Catholicos. Hæretici enim omnino negant posse homines mereri apud Deū, & multi quidem nullo modo vel ipsum nomen meriti in operibus iustorum admittunt, præsertim in ordine ad salutem, & vitam æternam. Et hæc fuit sententia Lutheri, quem Caluinus, & alij sequuti sunt. Posteriores vero illorum sectatores, quamuis nomen meriti admittant, semper negant esse proprium meritum in dignitate operum fundatum, sed in sola voluntate, & acceptatione diuina, & hoc ipsum meritum nolunt esse vitæ æternæ, aut salutis, sed aliorum præmiorum inferioris ordinis. Ita fere referunt Bellarminus lib. 5. de Iustificat. cap. 1. Lindanus lib. 3. Panopliæ, cap. 20. Stapletonius lib. 10. de Iustificat. in principio, & capit. 8. Tiletanus in Apologia pro decretis Concilij Tridentini, Vega in Opuscul. de Iustificat. quæst. 4. Fundamenta hæreticorum sunt. Primum, quia in hominibus, etiam iustis nullum est opus bonum simpliciter, sed omnia sunt peccata, ac proinde non solum nullo præmio digna, sed etiam de se digna supplicio, nisi Deus ex misericordia sua illa non imputet. De quo fundamento dictum sufficienter est in libro primo, à capite 3. vsque ad 7. & in capite 20. 25. & sequentibus, & in libro decimo, tractando de conseruatione gratiæ multa diximus, quæ illud fundamentum euertunt, & plura videri possunt in Bellarmino libro 4. de Iustificatione capit. 20. & 21. & Stapleton. in dicto libr. 10. cap. 7. & Vega libr. 11. in Tridentinum à cap. 20. Aliud fundamentum hæreticorum est, quia Scriptura damnat eos, qui de suis operibus confidunt, & ex illis iustificari, siue obtinendo, siue augendo iustitiam, existimant, & ita intelligunt illud ad Romanos quarto. *Si Abraham ex operibus iustificatus est, habet gloriam sed non apud Deum.* Et illud ad Ephes. 2. *Non ex operibus, ne quis glorietur.* Et illud ad Galat. 3. *Hoc solum à vobis volo discere, ex operibus legis spiritum accepistis, an ex auditu fidei? sic stulti estis, vt cum spiritu cœperitis, nunc carne consumemini.* Vnde infra subiungit. *Quicunque ex operibus legis sunt, sub maledicto sunt.* Quasi sensus sit, maledictum esse illum, qui in operibus suis confidit, cum per ea nunquam possit legi satisfacere. Et hoc confirmant ex Augustino concion. 2 in Psalm. 70. dicente: *Supplicium tibi debetur, & cum præmium venerit, sua dona coronabit Deus, non merita tua.* Et serm. 15. de Verb. Apost. circa princip. tractans illud. *Pro nihilo saluos facies illos*: inquit, *Prorsus gratis das, gratis saluas, quia nihil inuenis in eis, vnde salues, & multum inuenis, vnde damnes.* Tertium fundamētum est, quia iniuria fit meritis Christi, cæteris hominibus merita tribuendo, singularis enim excellentia, & gloria Christi est, quod ipse solus potuit apud Deum mereri, & ideo solus est cæteris hominibus auctor salutis, & gloriæ; ergo qui sibi merita attribuunt, gloriam Christi ex parte vsurpant, & inter merita Christi, & propria merita partiri volunt, & nō totum Christo tribuere, quod

1. erroris fundamen. quod simul excluditur.

2. Fundam.

3. Fundam.

quod summæ ingratitudinis est. Atque his addunt alia, quæ postea circa meritum gloriæ expendemus.

2. *Quorūdam catholicorum sententia in præsenti quæst.*

Secundo licet Catholici omnes merita iustorum apud Deum simpliciter fateantur, nihilominus aliqui eorum negant, posse nos mereri de condigno, præsertim gloriam. Ita sensit Durandus in 2. distinct. 27. quæst. 2. vbi numer. 12. distinguit duplex meritum de condigno, vnum improprium, & large dictum ex diuina ordinatione, & acceptatione proueniens, aliud proprium, quod inducit debitum, & iustitiæ obligationē ob dignitatem ipsius operis, & prius meritum admittit, at posterius negat. Quem imitatur Burgens. in Addit. ad Lyram in Psalm. 35. dum absolute negat, aliquem secundum legem ordinariam mereri de condigno vitam æternam Vvaldensis etiam non parum illi sententiæ fauet tomo 3. de Sacramentalibus capit. 7. Nam licet videatur loqui contra Pelagianos, vt magis exponit capite nono: excedit nihilominus in modo loquēdi, & carpens Scholasticos, eo quod simpliciter meritum de condigno admittant. Citatur etiam pro hac sententia Marsilius in 2. quæst. 18. artic. 4. conclus. 1. Sed in 2. videtur moderari sententiam, quam infra exponemus. Imo etiam aliqui tribuunt hanc sententiam D. Thomæ, quia in quæst. 14. art. 1. dicit, in nobis non esse meritum apud Deum simpliciter, sed secundum quid. Et similiter loquitur Caietan. tomo 3. Opusc. tract. 11. cap. 6. §. *Veruntamen.* Sed alius est sensus vtriusque, vt postea explicabimus.

3. *Primum argumentum præcedentis sententiæ.*

Fundamenta huius sententiæ sunt. Primum est illud ad Romanos 8. *Non sunt condignæ passiones huius temporis ad futuram gloriam, quæ reuelabitur in nobis.* Vbi aperte videtur excludere condignitatem nostrorum operum, & rationem videtur explicare 2. ad Corint. 4. Quia *quod momentaneum est, & leue tribulationis nostræ, æternum gloriæ pondus operatur in nobis.* Quod si quis respondeat, Paulum loqui de condignitate, seu æqualitate rei ad rem secundum substantiam earum, non vero excludere æqualitatem proportionis. Contra

Euasionis impugnatio seu 2. argu.

hoc obijcit secundo Durandus, quia si qua esset huiusmodi dignitas proportionis in nostris operibus, maxime proueniret ex eo, quod talia opera fiunt ex gratia, & ex Spiritus sancti motione: sed hoc non satis est: ergo. Maior supponitur, tum ex communi sententia, tum etiam quia nihil aliud cogitari potest. Minor probatur, tum quia Spiritus Sanctus est extrinsecus motor, à quo talis dignitas sumi non potest, nam etiam interdum mouet Spiritus sanctus peccatorem ad bene operandum, & non propterea de condigno meretur: tum etiam quia gratia solum metaphorice dicitur semen gloriæ, & ideo nunquam potest operibus tribuere sufficientem proportionem, seu condignitatem ad gloriam.

4. *Tertium argument.*

Tertio argumentatur, quia meritum simpliciter, ac de condigno est illud opus, cui ex iustitia debetur merces, ita vt si is, apud quem aliud meretur, mercedem neget, sit simpliciter iniustus, sed impossibile est esse tale meritum hominis ad Deum: ergo. Maiorem supponit Durandus tum in loco citato, tum in 1. dist. 17. quæst. 2. num. 13. & in 3. d. 20. q. 1. num. 4. tanquam certam ex communi sensu, & significatione istarum vocum. Minorem autem probat, primo quia nō potest homo facere Deum sibi debitorem ex iustitia, quia nec condignas gratias illi agere potest pro beneficijs acceptis: ergo multo minus potest illum ex iustitia obligare. Secundo quia alias non posset Deus etiam de potentia absoluta negare gloriam homini merenti illam, quod sentire, ait Durandus, est temerarium, seu blasphemum. Et sequela patet, quia non potest Deus esse iniustus per quamcunq; potentiam. Tertio quia quicquid homo habet, est ex libertate Dei acceptum, & semper manet sub dominio Dei magis, quam ipsius hominis: ergo nullum opus potest esse in homine, quod sit condignum meritum præmij apud Deum.

5. *Assertio 1. affir. de fide.*

Primo vero dicendum est, homines posse vere, & propriè ac simpliciter apud Deum mereri, ex gratia, seu per gratiam operando. Hæc conclusio sub his terminis est de fide, vt late probant Vega, Filetarius, Bellarminus, & Stapleton. locis allegatis, Hosius in confession. capite 73. Ex quibus breuiter probatur assertio. Primo ex Scriptura, quæ operibus hominum meritum tribuit, Ecclesiastic. 16. *Misericordia facit vnicuiq; locum secundum meritum operū suorum.* Nec refert q̃ græcè solum dicatur, *secundum opera sua*, nam interpres verum sensum declarauit iuxta sentētiam Pauli, *Si ex operibus, iam non est gratiā*, ad Romanos vndecimo, quia meritum intercedit. Confirmat hoc Paulus ad Hebr. 13. dicens: *Beneficentiæ, & communionis nolite obliuisci, talibus enim hostijs promeretur Deus.* Vbi verbum actiuum passiue positum est, sensus vero est, talibus operibus promeremur Deum, qui est merces nostrorum operum, iuxta illud Genes. 17. *Ego protector tuus sum, & merces tua magna nimis.* Vt ibi notauit Diuus Thomas lection. 2. in fine. Vnde confirmatur, quia merces respondet merito, sed Scriptura docet, operibus iustorū respondere mercedē apud Deum, ergo in eisdem locis satis expresè tribuit meritum operibus iustorum. Maior ex terminis satis clara est, in vsu Latinorum, qui nomen etiam mercedis à merendo deriuant. Probari vero etiam potest ex Paulo ad Romanos quarto dicente, *Ei autem, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.* Et ex Augustino epistola 105. dicente, idem esse mercedem operanti, quod stipendium militanti. Minor autem ex dicto loco Ge[n]e[s]. 17. sufficienter probatur. Nam sicut Abraham à Paulo proponitur tanquam exemplar iustificationis per gratiam, ita potest à nobis proponi vt exemplum, in quo facta est omnibus mercedis promissio. Generaliter vero Sapientiæ quinto. *Iusti in perpetuum viuent, & apud Dominum est merces eorum:* & Christus Dominus Matth. 5. *Merces vestra copiosa est in cœlis:* & Matth. 10. *Qui recipit iustum in nomine iusti mercēdem iusti accipiet.*

6. *2. Probatur ex alijs Scripturæ verbis æquipollentibus.*

Simile argumentum sumitur ex alijs nominibus mercedi æquiualentibus. Vnum est nomen coronæ, nam vt dixit August. libro 50. Homiliarum in 14. *Corona iustitiæ merces est*, ait autem Paulus 2. ad Timoth. 4. *Superest mihi corona iustitiæ, quam reddit mihi Dominus in illa die iustus iudex*, & addit. *Non solum autem mihi sed & his qui diligunt aduentum eius.* Dixerat autem in capite 2. *Non coronabitur, nisi qui legitime certauerit*, & Iacobus capite 1. de iusto dicit. *Cum probatus fuerit, accipiet coronam vitæ:* & Apocalyps. 2. *Esto fidelis vsque ad mortem, & dabo tibi coronam vitæ*, & capite tertio. *Tene quod habes, vt nemo accipiat coronam tuam:* & in eisdē locis hoc meritum, & præmium eius describitur. Deniq; Paulus 1. ad Corinth. 9. euidenter declarat, hanc coronam esse præmium laborum, seu certaminis, quam nomine etiam, *brauij*, significat, dicens, *Nescitis, quod ij, qui in stadio currunt, omnes quidem currunt sed vnus accipit brauium: sic currite vt comprehendatis.* Quod etiam declarat exemplo eorum, qui in agone contendunt, & subdit. *Et illi quidem vt corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam.* De qua etiam dicit ad Philippens. tertio. *Ad destinatum persequor brauiū supernæ vocationis.* Ac deniq; Tob. 4. cum pater consuluisset filio. *Quomodo potueris, ita esto misericors*, subiungit. *Præmium enim bonum tibi thesaurizas in die necessitatis:* præmium autem euidenter dicit relationem ad meritum. Vnde Sapientiæ 4. de casta generatione dicitur: *In perpetuum coronata triumphat incoinquinatorum certaminum præmium vincens.*

7. *3. Ex locis alijs agentibus de correlatiuo meriti.*

Vltimo hoc euidenter confirmant illa Scripturæ testimonia, in quibus homines iudicandi à Deo dicuntur secundum opera sua iuxta descriptionem vltimi iudicij à Christo Domino factam Matth. 25. & à Paulo significatam, cum dixit 2. Corinth. 5. *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, vt referat vnusquisque propria corporis, siue bonum siue malum.* Et in Apocalyp.

calyp. c.2. ait per Ioannē Dominus. *Ego sum scrutans renes, & corda, & dabo vnicuique vestrum secundum opera sua.* Dicitur autem dari secundum opera, seu ex operibus, quod ex merito illorum datur, vt ex Paulo retuli, & satis declaratur Apocalypsi. 22. cum dicitur, *Ecce venio cito, & merces mea mecum est, reddere vnicuique secundum opera sua.* Et in eodem sensu capite decimo quarto de his, qui in Domino moriuntur, dicitur. *Opera enim illorum sequuntur illos.* Et propterea etiam id, quod propter opera confertur, non donari, sed retribui in Scriptura dicitur, retributio enim liberalem donationem, sed recompēsationem aliquo modo debitam significat iuxta illud Pauli ad Roman. 11. *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei?* & iuxta verbum Christi Luc. 14. *Cum facis conuiuium, voca pauperes, debiles, claudos, & cæcos, & beatus eris, quia non habent retribuere tibi, retribuetur enim tibi in resurrectione iustorum.* Quam retributionem inspiciebat Dauid, cum dicebat Psal. 118. *Inclinaui cor meum ad faciendas iustificationes tuas in æternum propter retributionem:* & Psalm. 17. *Retribuet mihi Dominus secundum iustitiam meam, & secundum puritatem manuum mearum, &c.* Ac denique hæc retributio expresse vocatur remuneratio ad Heb. 10 *Nolite amittere confidentiam vestram, quæ magnam habet remunerationem:* non habet autem locum remuneratio, nisi vbi meritum intercedit.

Citati loci intelliguntur de vero & proprio merito absque metaphora.

8. Ex quibus locis inter se collatis, & eorum multitudine, euidenter colligitur, has locutiones Scripturæ non esse metaphoricas, sed de vero, ac proprio merito esse intelligendas, quia, & generalis, ac vera ratio interpretandi Scripturam hoc postulat, cum nulla sit necessitas, vel auctoritas, quæ permittat, nedum cogat, ad metophoras confugere in tam multa, & clara luce testimoniorum, & materia ipsa, quę moralis est, & ad conuenientem Dei prouidentiam, & ad excitandos homines ad bene operandum pertinet, proprium, & simplicem sermonem requirit. Et ideo merito Ecclesia semper in hoc sensu Scripturam intellexit, vt ex traditione Patrum late probant moderni locis supra citatis, præsertim Bellarm. c.4. Valent. disp. 8. q.6. punct.2. traditur, ac definitur à Concilijs Arausicano can. 18. dicente. *Debetur merces bonis operibus si fiant, sed gratia, quæ non debetur præcedit, vt fiant.* Idem tradit Concilium Lateranen. in cap. *Firmiter*, de Summa Trinit. & Florentin. in literis vnionis, & expressius, ac latius Trident. sess. 6. cap. 16. & can. 33. vbi specialiter notanda sunt illa verba, in quibus dicitur, nihil deesse operibus iustorū, quæ in Deo sunt facta, quominus vitam æternā, *vere promeruisse*, censeantur.

4. Accedit Ratio.

9. Ratio huius veritatis maxime pendet ex his, quæ de conditionibus ad proprium meritum requisitis dicturi sumus. Et ex dicendis in assertione sequenti hæc probabitur. Nunc solum possumus congruentiam reddere, quia bona opera humana sicut ex natura sua sunt digna laude, ita etiam habent tanquam proprietatem connaturalem, quod meritoria sint, id est, vt aliqua retributio eis debeatur ab eo, in cuius commodum, vel honorem ordinantur: ergo hoc maxime conuenit operibus gratiæ, quæ superioris rationis bonitatem habent. Aliunde vero etiam ex parte Dei maxime congruum est, vt huiusmodi opera ad aliquod præmium ordinauerit: tum quia talia opera in ipsius obsequium maxime fiunt, & in eius gloriam redundant: tum etiam quia hoc fuit maxime necessarium in omni republica bene gubernata, vt membra eius spe præmij ad bene operandum alliciantur, Deus autem est supremus hominum gubernator, & eius prouidentia est perfectissima, & maxime in ordine ad finem supernaturalem: ergo maxime decuit, vt etiam in illo ordine hominibus proposita essent præmia, quæ mereri possunt: tum denique quia Deus præordinauit supplicia, quæ malis meritis responderent: ergo etiam habere debuit rationem bonorum meritorum, quibus præmia præpararet.

Assertio 2. affirm. de merito de condigno ac certa Theologice.

10. Secundo dicēdum est, posse homines mereri apud Deum absolute loquendo, de condigno, & secundum aliquam iustitiæ æquitatem. Hæc assertio non est de fide, quia sub his terminis non est definita, est tamen omnino vera, & valde consentanea principijs fidei, & testimonijs supra allegatis, ideoque conclusio est Theologica satis certa, quam communiter approbant Theologi, D. Thomas, & Caietanus in d. artic. 1. quorum mentem infra latius explicabimus, & ita etiam opinantur ibi Medina, & alij moderni expositores, & Valent. disp. 8. qu. 6. punct. 1. & 2. Altisiodoren. lib. 3 summæ, tract. 16. q. 2. Alens. 3 p. qu. 16. membr. 5. præsertim art. 2. Bonauent. in 2. dist. 27. art. 2. quæst. 3. & ibi Gabriel. quæst. 1. art. 2. concl. 1. & 3. & ibidem Richard. art. 2. q. 3. iunctis quæ docet in 4. dist. 46. art. 1. q. 1. & Scot. in 1. d. 17 q. 2. §. *Ad solutionem huius quæstionis.* Marsil. q. illa. 18. art. 4. concl. 2. Soto lib. 3. de Natur. & grat. cap. 7. Francisc. Romeus lib. de Necessit. operum verit. 22. Bellarm. & Vega supra q. 5. & alij etiam supra allegati.

Probatur ex sacra pagina.

11. Probari potest primo ex locis Scripturæ superius citatis, præsertim ex illis verbis ad Romanos. 4. *Ei qui operatur merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.* Vnde ipsum nomen mercedis aliquam rationem iustitiæ, & condignitatis postulat. Quam etiam indicant verba retribuendi, vel reddendi secundum opera. Item hoc confirmat ipsa forma iudicij, in quo vnusquisque referet propria corporis, prout gessit, siue bonum, siue malum: ergo tam in retributione bonorum, quam in supplicio malorum seruatur æquitas proportionis, & condignitatis operum, & stipendij eorum, ergo sicut in malis operibus seruatur condignitas, iuxta illud Apocalyp. 18. *Quantum glorificauit se in delitijs, tantum date ei tormentorum:* Ita etiam in præmio bonorum æquitas proportionis, & condignitatis ad merita obseruatur. Ideoque Paulus 1. ad Timoth. 4. dicit, Deum vt *iustum iudicem*, bonis esse redditurum præmium, & ipsum præmium vocat coronam iustitiæ, & ad Hebr. sexto, ait: *Non est iniustus Deus, vt obliuiscatur operis vestri.* Et hoc etiam confirmat nomē mercedis, & stipendij: nā in illo proportio ad laborem obseruatur, & siquid liberalius datur, non censetur sub mercede, vel stipendio comprehendi. Vnde ad hoc etiam induci potest parabola operariorum in vinea, vbi paterfamilias dispensatori suo dixit, *Voca operarios, & da illis mercedem,* & postea vni ex operarijs, qui conquerebantur, dixit: *Non ex denario conuenisti mecum? tolle quod tuum est, & vade:* de qua parabola plura in sequentibus. Denique interdum Scriptura vtitur nomine dignitatis ad meritum iustorum declarandum, vt Sapien. 3. *Deus tentauit eos, & inuenit illos dignos se:* & Paulus ad Coloss. 1. *Non cessamus (ait) pro vobis orantes, &c. vt ambuletis digne, Deo per omnia placentes.* Et infra. *Gratias agentes Deo Patri qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum, &c.* Et 2. ad Thessal. 1. *In omnibus persecutionibus vestris, & tribulationibus, quas sustinetis in exemplum iusti iudicij Dei, vt digni habeamini in regno Dei, pro quo & patimini.* Et addit. *Si tamen (pro siquidem, vt recte ait Caietanus, imo vt alia litera habet, teste D. Thoma) iustum est apud Deum retribuere tribulationem his qui vos tribulant, & vobis qui tribulamini, requiem nobiscum.* In vtroque ergo æquitas iustitiæ, ac proinde proportio, & condignitas obseruatur. Denique Apocalyp. 3. de Sanctis dicitur, *Ambulabunt mecum in albis, quia digni sunt:* quæ dignitas ex operibus consideratur, vt inferius c. 16. indicatur, & ibidem ratio æquitatis iusti iudicij Dei ex illa redditur.

Eidem fauet multum Trident.

12. Præterea quamuis Concilium Tridentinum veritatem hanc non definiat, nec verbis digni, vel condigni vtatur, tamen non parum fauet huic sententiæ in dicto canon. 32. vtens illis verbis: *Vere mereri gratiæ augmentum, &c.* Non enim sine causa addidit illam particulam *vere*, sed vt significaret, hoc meritum plus esse, quam cuiusdam congruitatis, & ideo dixit esse augmēti gratiæ, vt tacite excluderet simile meritum respectu primæ gratiæ, quamuis in illa locum habeat meritum

meritum de congruo, vt infra dicemus. Et simili modo in cano. 26. definit: debere iustos pro bonis operibus, quæ in Deo fuerint facta, æternam retributionem à Deo sperare, & in capit. 16. in confirmationem huius veritatis adducit testimonia Scripturæ supra allegata, & præsertim illa, quæ hanc indicant esse iustitiæ retributionem. In eodem ergo sensu se loqui indicat.

13. *Fauent & Patres.* Et simili modo fauet Aug. dicta epist. 105. scribens sicut dixit Paulus, *Stipendium peccati mors*, ita etiam vere dicere potuisset, *Stipendium iustitiæ vita æterna*, quia sicut merito peccati tanquam stipendium redditur mors, ita merito iustitiæ tanquam stipendium vita æterna. Et infra declarat, *Recte stipendium dici, quia debetur, quia digne retribuitur, quia merito redditur.* Et quamuis in his verbis loquatur de stipendio peccati, tamen iam dixerat, in re idem esse verum de stipendio boni meriti. Additque Paulum noluisse ita simpliciter loqui de stipendio vitæ æternæ sicut de stipendio peccati, ne homines superbi occasionem sumerent ita sibi attribuendi meritum vitæ æternæ, sicut demeritū pœnæ, & ideo vitam æternam potius gratiam appellasse. Vnde ipse ait: *Cui debetur vita æterna, vera iustitia est si autem vera iustitia est, ex te non est.* Et terum infr. *Vita æterna iustitiæ quidē stipendiū, sed tibi gratia est, cui gratia est, & ipsa iustitia.* Similia habet in Enchir. cap. 17. & in lib. de Grat. & liber. arbitr. cap. 7. 8. & nono, vbi eodem modo exponit illud Psalm. 102. *Qui coronat te in miseratione, & misericordia*: scilicet, quia eius miseratione bona operamur, quibus corona reddetur. Similia habet tractatu 3. in Ioann. tractans verba Pauli, *de corona iustitiæ, quam reddet iustus iudex*: nam *Vt susciperet* (inquit) *gratiam misericordem Patrem opus habebat, vt præmium gratiæ, iudicem iustum.* Et similia habet in libr. de Perfectio. iustit. & sæpe aliàs. Et cum Cyprian. epistola 25. ad quosdam confessores scripsisset, eos laudans, & ad confessionem fidei, per quam eos Dominus ad coronam parabat, exhortatus esset in epist. 26. sic ipsi respondent. *Reddet tibi Dominus pro ista tua charitate mercedem, & huius tam boni operis repræsentabit debitam frugem, nō minus enim coronæ mercede condignus est, qui hortatus, quam qui, & passus est.* Et Hieronym. in cap. 49. Isai. de Deo dicit. *Potentiam suam nostro arbitrio dereliquit, vt iuste voluntas præmium consequatur.* Et eodem modo loquitur Hilar. in Psalm. 114. & Ambros. serm. 3. & 14. in Psalm. 118. & alia referuntur à Bellarmino, & alijs modernis auctoribus supra allegatis.

14. *Accedit tandem Ratio.* Vltimo possumus rationem addere, quia gratia facit homines dignos vita æterna: ergo opera, quæ ex illa procedunt, ratione illius, seu ex virtute illius, sunt merita digna vitæ æternæ. Antecedens notum est ex supra dictis de natura gratiæ, nam est tam singularis participatio naturæ diuinæ, vt ei sint connaturales participationes illorum actuum, quibus Deus beatus efficitur, qui sunt visio, & amor sui, in quorum participatione vita æterna consistit, & ideo verissime dicitur gratia facere hominem dignum vita æterna tanquam perfectione, & beatitudine sibi connaturali. Sicut homo ex vi rationalis animæ dignus est intellectuali cognitione, & maxime Dei. Consequentia vero probatur, quia sicut gratia habet proportionem cum vita æterna tanquam cum vltimo fine, ita opera gratiæ habent proportionem, & condignitatem cum eodem fine tanquam media illa maxime proportionata, & consequenter vt merita eius cōdigna. Nam, suppositis alijs conditionib. ad meritum necessarijs, nulla maior proportio ad condignitatem meritorum considerari potest, vt in solutionibus argumentorum magis, declarabitur. Et hac ratione dicitur gratia fons aquæ salientis in vitam æternam, vtique natura sua, & per opera sua. Et eadem ratione dicitur semen gloriæ: nam licet hæc attributio ex parte metaphorica sit, vt Durandus respondet, nihilominus in eo, vnde metaphora sumpta est, sufficiens proprietas inuenitur: nam sicut semen natura sua habet connaturalem proportionem cum viuente, ita & gratia cum gloria, ad quam per opera sua hominem perducit. Et confirmatur ex alia proportione: quia naturale est homini, vt per bona opera beatitudinem consequatur, & ideo homo etiam in sua pura natura spectatus, sicut haberet aliquam beatitudinem suæ naturæ proportionatam, ita per bona opera moralia illam consequeretur, taliaque opera merito dici possent tali præmio digna, & illi proportionata. Non minorem autem proportionem, & condignitatem habet gratia respectu gloriæ, quam habeat natura respectu beatitudinis naturalis: sunt ergo opera gratiæ sufficientia ad condignum meritum gloriæ, si aliæ conditiones necessariæ concurrant.

Superest, vt ad contraria fundamenta respondeamus. Omisso autem primo fundamento hæreticorum fundato in errore, quod in iustis non sint bona opera, quod & per se falsum, & incredibile est, & satis in superioribus impugnatum. Hoc (inquam) omisso fundamento, ad secundum sumptum ex illo principio, quod iustificatio non est ex operibus, respondetur, principium illud duobus modis posse intelligi. Primo vt opera quasi per antonomasiam dicantur illa, quæ homo viribus suis sine gratia facit: & sic verum est illud. *Non ex operibus, ne quis glorietur*: vtique de suis viribus se extollendo, & apud homines gloriam quærendo Quo sensu dixit etiam de Habraham Paulus, *Si ex operibus iustificatus est, habet gloriam sed non apud Deum.* Et in eodem sensu loquitur August. in locis sibi allegatis, & in alijs similibus, in quibus humana merita excludere videtur: agit enim de illis, quæ gratiam omnino antecedere putantur, vt ipse explicuit in alijs locis allegatis ex epistola 105. de Grat. & liber. arbitr. capite 6. & sequentibus, & alijs locis infra referendis. Alio modo vox illa, *Ex operibus*, intelligi potest de operibus etiam ex gratia factis, & in hac significatione cum dicitur iustificatio non esse ex operibus, si particula, *Ex*, dicat habitudinem seu causalitatem proprij meriti de condigno, tunc sermo est de prima iustificatione, quæ non est ex tali merito, vt infra dicemus. An vero excludat etiam meritum de congruo, infra etiam disputabitur. Quod vero non excludat dispositionem, seu præparationem voluntatis per opera gratiæ in libro octauo, capite decimo septimo dictum est. Denique probabile est, interdum Paulum per illum modum loquendi excludere opera legis veteris, quocunque modo facta, tanquam necessaria ad iustitiam, & de illis sine dubio loquitur in citato loco ad Galat. tertio, vbi contra illo tempore iudaizantes agebat, qui opera legis ad iustitiam requirebant, & de illis ait. *Quicunque ex operibus legis sunt, sub maledicto sunt.* Frustra ergo, & inepte inducuntur illa verba contra meritorum assertionem. Et quanquam permittatur accommodatio, vt sub maledicto esse dicantur omnes, qui de suis meritis confidunt, intelligendum esset iuxta primam declarationem, de ijs, qui de merito operum, quæ suis solis viribus sine gratia faciunt, gloriantur: non vero de ijs, qui de diuino auxilio principaliter confidunt: nam per illud, & legi satisfacere, & digne mereri apud Deum possumus.

15. *Ad fundament. hæretic. in nu. 2.* *Ad secundum.*

Ad tertium fundamentum recte dicit Bellarmin. libro 5. de Iustificat. capit. 5. in fine, quanto ab hæreticis magis rhetorice, seu tragice amplificatur, tanto inanius inueniri. Tantum enim abest, vt ex merito nostro meritum Christi obscuretur, vt potius extollatur, & amplificetur magis. Quia non solum potuit per se mereri, sed etiam suis meritis nobis virtutem ad merendum obtinere. Sicut quod causæ naturales possint aliquid efficere, non derogat infinitæ potentiæ, & efficientiæ Dei, sed potius illius virtutem ostendit: quia non solum virtutem efficiendi habet, sed etiam potest alios efficientes efficere: seruata sibi 16. *Ad tertium ex Bellarm.*

nihilominus semper propria excellentia primæ, & vniuersalis, ac independentis causæ. Ita ergo nostrum meritum ostendit quidem efficaciam meriti Christi, eius vero exellentiam nullo modo minuit, quia semper est veluti prima causa in genere meriti, & vnica in excellentia infiniti meriti, de rigore iustitiæ, & vniuersalis in sua causalitate, quia ab ipsius merito omnia aliorum merita pendent, & in omnibus meritis ipse Christus actu influit per meritum suum, vt infra videbimus. Et hoc est, quod ipse dixit Ioan. 15 *Ego sum vitis vos palmites, & sicut palmes non potest ferre fructum à semetipso, ita & vos, nisi in me manseritis, & qui manet in me, & ego in eo, hic fert fructum multum.* & similia, ac propterea per nostra merita non diuidimus gloriam inter nos, & Christum, quia tota gloria meritorum nostrorum in ipsum redundat. Scut beatitudo eius non minuitur ex eo, quod nos illius participes inferiori modo efficiat.

17. *Ad 3. arg. Catholicorum in n. 3.* Ad fundamenta Catholicorum respondetur, & in primis ad illud Rom. 8. *Non sunt condignæ passiones huius temporis ad futuram gloriam*: respondetur Paulum loqui de operibus huius vitæ, & præsertim de passionibus externis secundum se consideratis: nam vt sic nō habent condignitatem cum præmio gloriæ: habent autem illam, quatenus cum gratia coniuncta sunt, & ab illa dignitatem, & valorem accipiũt. Hoc est enim quod prius dixerat. *Quicunq; spiritu Dei aguntur, hi sunt Filij Dei.* Et infra. *Si autem filij, & hæredes: hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi; si tamen compatimur* (vtiq; vt consortes, & fratres eius per gratiam) *vt & conglorificemur.* Et tunc adiungit. *Existimo enim, quod non sunt condignæ passiones huius temporis ad futuram glo iam, quæ reuelabitur in nobis*: nimirum, nisi spiritu Dei moti tanquam Filij Dei illas toleremus. Quod autem passiones illæ in se spectatæ non habeant illam condignitatem, explicatur à Paulo in alio citato loco 2. ad Cor. 4. quia passiones sunt leues, & momentaneæ, pondus autem gloriæ magnum est, & æternũ. Ita fere respondent Ruard. art. 11. & Bellarm. libr. 5. de Iustific. cap. 3. in 6. argum. & Romeus supra dicta verit. 22. estque optima responsio.

18. *Ad 2. ibid.* Neque contra illam obstat secundum fundamentum Durandi, quia Maior ab illa assumpta falsa est, nam opera nostra ex virtute gratiæ habent condignitatem proportionis ad gloram, vt iam declarauimus. Et ad primam impugnationem respondeo, licet Spiritus sanctus sit extrinsecus motor, nihilominus cum in iustis per gratiam habitat, illos reddere intrinsece proportionatos, & dignos gloriæ, & consequenter dare illis intrinsecam dignitatem, & virtutem per quam faciant opera tali præmio digna. Vnde non accipiunt merita hanc condignitatem ab Spiritu sancto tanquam à forma, vt sic dicam, vel immediato motore, sed à gratia, & tanquam à forma, & tāquam ab interno principio, à quo habent actus interni, in quibus est proprium meritum, substantiam, & perfectionem proportionatam gloriæ. Et ideo non est simile de actu peccatoris ex motione Spiritus sancti facto, quia non est à Spiritu sancto, vt inhabitante, & ideo saltem illi deest dignitas gratiæ. Altera vero impugnatio Durandi in superioribus soluta est, vbi explicuimus metaphoram, qua gratia dicitur semen gloriæ, & quando deseruiat ad propriam condignitatem meritorum probandam, declarabimus. Augustinus vero in Præfat. ad Psalm. 102. & in Enarat. Psal. 125. non solum gratiam ipsam, sed etiam opera, quæ ab ea procedunt, semina vitæ æternæ vocauit, de illis optime intelligens verba illa. *Qui seminant in lacrymis, in exultatione metent &c.* Et illa Pauli 2. ad Corinth. 9. *Qui parce seminat, parce & metet*: & ad Galat. 6. *Quæ seminauerit homo hæc & metet* Et infra. *De spiritu metet vitam æternam*: nam sicut semen virtute continet arborem, vel fructum, ita opera gratiæ virtute continent gloriam, ad quam tendunt, & ideo dicuntur habere dignitatem proportionis cum illa.

Tertium fundamentum Durandi magnam postulat quæstionem, an ex tali merito de condigno redundet in Deo verum, & proprium debitum iustitiæ ad reddendum præmium? Cuius quæstionis decisio multa postulat, quæ paulatim tractanda sunt, & ideo nunc illam inferius tractandam remittimus. Breuiterque dicimus, posse intelligi condignitatem in merito respectu præmij, quicquid fit de obligatione iustitiæ ex parte Dei ad reddendum illud. Quia condignitas in hoc solum spectatur, quod opus habeat proportionem, & moralem valorem respectu talis præmij. Potestque per obligationem iustitiæ quasi hypothetice explicari, quia de se sufficiens est ad obligationem iustitiæ ex parte reddentis præmium, si persona eius talis obligationis capax sit. Hactenus ergo solum probauimus, dari in iustis hoc modo meritum de condigno. Argumenta vero in dicto fundamento à Durando proposita procedunt contra obligationem ex parte Dei, eorumq; vim postea expendemus. 19. *Ad 3. in n. 4*

CAPVT II.

Vtrum ad meritum apud Deum aliquis actus hominis necessarius sit?

Terminata quæstione, an sit in hominibus meritum de condigno apud Deum? tractanda sequitur, quid tale meritum sit? Quæ non potest à nobis melius explicari, quam conditiones ad tale meritum requisitas explicando. Hæ autem cōditiones ex quinque capitib. requiri possunt, primo ex parte actus capacis meriti, secundo ex parte personæ merentis: tertio ex parte eius, cui homo de condigno mereri potest: quarto ex parte Dei, apud quem meretur: quinto ex parte Christi, per quem meremur. De quib. suo ordine dicēdum est. Et quia in ipsomet actu, quo meremur multa concurrunt, sc. generalis, ratio actus, & modus eius, vtiq; vt liber sit, & præterea species, seu qualitas, sc. quod sit bonus, supernaturalis, internus, vel externus, & si quid aliud est simile, ideo singula distinguenda, & expendenda sunt. 1. *Recensentur conditiones meriti.*

Primum ergo statuimus necessarium esse ad meritum, vt in aliquo actu voluntatis humanæ, seu creatæ fundetur. Quia proprium meritum dicit ordinem ad retributionem, propter obsequium alicui exhibitum, vel propter opus in vtilitatem eius factũ, quod non fit sine actu. Neque obstat, quod aliquando dicitur res aliqua mereri proprietatem aliquam, vel accidentalem perfectionem propter excellentiorem naturam, seu essentiam, sicut rationalis natura ratione suæ perfectionis dici potest mereri à Deo maiorem, seu specialiorem prouidentiam. Hoc (inquam) non obstat, quia ille est improprius, seu metaphoricus modus loquendi, quo tantum significatur proportio quædam, seu naturalis connexio inter talem naturam, & proprietatem, aut influētiam Dei, quam ex natura sua postulat. Proprium autem meritum vltra id, quod naturaliter est, vel ab alio receptum, dicit aliquid exhibitum ab ipso merente, & ideo necessario requirit actum hominis, in quo fundetur, vt sumitur ex D. Tho. 1. 2. q. 21. art. 3. & alijs auctoribus infra citandis. 2. *Fundamētum meriti est actus voluntatis creata.*

Dubitari autem potest, an hoc sit proprie, & in rigore intelligendum de actu positiuo, vel possit extēdi ad aliqd aliud, quod proprie actus non sit? In quo puncto Angestus in Moralib. c. 10. §. antepenult. & in sequenti tria distinguit in vsu libero voluntatis humanæ, quæ sunt, actus positiue elicitus ab illa: omissio, seu carētia liberi actus, quæ sine positiuo actu pōt esse indirecte voluntaria, & conatus ad agendũ, vel volendũ, qui non habet effectũ propter occurrēs impedimētum. Hunc n. conatum ponit vt mediũ inter actum, & priuationem eius, qa putat esse aliqd positiuum, & in hoc à priuatione, seu omissione actus distingui, & nihilomin⁹ nō peruenit ad actũ, qa vel De⁹ 3. *Angesti opinio impugnatur.*

non

non vult ad illum concurrere, vel aliud impedimentum conanti voluntati resistit. Hac igitur partitione supposita, dicit in omnibus illis posse inueniri meritum proprium, & de condigno, ac proinde cum dicitur, meritum esse actum, intelligendum esse late de proprio actu, vel de quolibet alio moraliter illi æquiualēte, vt sunt moralis priuatio, vel conatus. Ad eum modum, quo D. Thomas 1.2.q.71.art.6. explicat definitionem peccati, qua dicitur esse *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*, dicens sub illis terminis significantibus actiones, subintelligendas esse oppositas omissiones: nam pecccum etiam esse potest non dictum, vel factum, vel non concupitum secundum legem Dei.

4. *Ratio prædictæ opinionis.* Atque hinc sumitur primum fundamentum huius sententiæ: nam meritum pœnæ potest esse sine actu: ergo & meritum præmij. Antecedens supponitur ex D. Thoma supra art. 5. dicente, posse inueniri peccatum sine aliquo actu, sicut in eadem 1.2. qu. 6. art. 3. dixerat, posse inueniri voluntarium sine actu: omne autem peccatum est meritorium pœnæ. Consequentia vero probatur à paritate rationis, quia sicut omittere bonum debitum malum est, ita abstinere à malo prohibito, bonum, & laudabile est, & sicut primum potest fieri sine actu, ita & secundum: ergo sicut primum est meritorium pœnæ, ita & secundum est meritorium præmij. Et confirmatur: nam Ecclesiast. 31. *Confirm. 1.* beatificatur ille, *qui inuentus est sine macula*: & de illo subditur. *Qui potuit transgredi, & non est transgressus: facere mala, & non fecit.* Et additur. *Ideo stabilita sunt bona illius in Domino*: ergo illa abstinentia à malo digna est retributione apud Deum. *Confirm. 2.* Confirmatur secundo, qa duæ sunt partes vniuersalis iustitię, sc. facere bonum, & declinare à malo, teste D. Thom. 2.2. q. 79. art. 1. & Aristotele 3. Ethicor. cap. 5. & sumitur ex illo Psal. 146. *Declina à malo, & fac bonum, & inhabita in seculum seculi*: sed meritum respondet iustitiæ: ergo in vtraq; parte iustitiæ præcise spectata potest meritum inueniri. *Ratio 2.* Alterum fundamentum huius sententiæ sumitur ex parte conatus, quia potest voluntas conari, & non facere propter impedimentum, ergo si conatus sit ad bene operandum, solus sufficit ad meritum sine actu, cum per voluntatem non stet, quominus cum conatu simul etiam actum habeat.

5. *Vera sententia.* Nihilominus vera sententia est, ad meritum præmij apud Deum requiri proprium, & positiuum actum voluntatis. Hæc est communis Theologorum doctrina, quam expresse tradit D. Thomas 1.2. q. 91. art. 5. ad 1. & in 2.2. q. 79. art. 1. ad 2. & art. ad 4. Altissiodoren. lib. 2. sum tract. 29. cap. 2. q. 1. ad 2. Durand. in 2. d. 31. q. 2. ad 2. & ex professo tradit Maior in 3. dist. 38. q. 1. Cumel. 12. q. 114. art. 3. disput. 5. alij vero Theologi id potius supponunt, quam disputant. Vt autem hanc sententiam probemus inprimis excludendum est illud medium inter actum, & priuationē actus: quod Angestus fingit, & conatum appellat, quia in voluntate nullus conatus moralis, & voluntarius intelligi pōt sine aliquo actu positiuo ab illa elicito, licet bonus actus voluntatis possit esse, & appellari conatus ad alium actum, quem fortasse perficere non potest. Vtrumque simul declaratur, & probatur: nam vel actus, ad quem voluntas conatur, est externus, id est, alterius potentiæ à voluntate, vel ab ipsa voluntate eliciendus. Si actus sit externus, & homo possit exequi illum, tunc si voluntas vere, & efficaciter conetur, habebit effectum, & ita non erit sine actu, ad quem conatur. Si vero executio voluntatis non est in hominis potestate, quia vel DEVS non vult ad talem actum concurrere, vel potentia hominis executiua aliter est impedita, tunc conatus voluntatis non est, nisi aliquod desiderium: seu affectus ad exequendum talem actum, si possit, & tunc conatus ille meritorius esse potest sine actu, quem pro obiecto habet, quia tunc voluntas pro facto reputatur, non tamen propterea tale meritum est sine actu absolute, & simpliciter, quia connatus ille aliquis actus est ab ipsa voluntate elicitus: nam est desiderium, & actualis affectus eius.

Idemque argumentum fiet, si voluntas dicatur conari ad actum à se elicitum, vel eliciendum. Nam si talis actus est in potestate voluntatis, & illum non elicit, profecto ad illum non efficaciter conatur, sed ad summum inefficaciter, & tunc conatus non est, nisi simplex aliquis affectus, seu velleitas, (vt vocant) quasi reflexa super alium imperfecte amatum, seu desideratum. 6. *Vrgetur argumentum fact...* Vnde si in tali conatu potest esse aliquod meritum, illud non est sine aliquo actu elicito voluntatis, licet imperfecto, & reflexo. Quod si voluntas ita conetur ad actum elicitum, vt exequatur illum, tunc conatus voluntatis non est aliquid distinctum ab effectione ipsiusmet actus, neque in illo conatu est aliud meritum, quam sit in ipso actu. Ergo propter meritum conatus non oportet fingere meritum sine actu, cum conatus ipse non possit esse in voluntate sine aliquo actu ab ipsa elicito. Quocirca licet inter aliquem particularem actum, & priuationem eius cogitari possit conatus quasi quid medium inter vtrumque: nihilominus inter actum, & priuationem actus generatim sumptam, non potest intelligi conatus medius, quia non potest fingi conatus positiuus, & distinctus ab actu primo, qui non sit actus elicitus ab ipsa volūtate, quia per illum conatū actualiter mouetur volūtas volēdo, seu desiderando alium actum internum, vel externum, illa autem motio actualis voluntatis aliquid positiuum in ipsa est distinctum ab actu primo, & illi additum, & pendens ab efficientia ipsius voluntatis, cum voluntas ipsa libere conetur, & consequenter pendens etiam à concursu Dei: erit aliquis actus ab ipsa voluntate elicitus. Igitur ex hac parte non potest dari meritum sine actu.

Superest, vt probemus in sola carentia actus mali non posse meritum inueniri sine actu. 7. *Reijcitur etiam pura omissio à fundando merito. Id probatur à D. Tom.* Quod inprimis probant dicti auctores præsertim D. Thomas ex differentia inter meritum, & demeritum, nam meritum habet rationem boni, demeritum autem rationem mali: bonum autem consurgit ex integra causa, malum vero ex quocunque defectu, & ideo licet ad peccatum, seu demeritum sufficere possit, non facere, quod quis tenetur, nihilominus ad meritum non satis est pura negatio actus mali, sed necessaria est positiua voluntas, qua quis velit, aut non agere, quod prohibitū est: aut tentationi resistere, quia sine voluntate perfecta, & propria non potest esse meritum. Itaq; ad demeritum sufficere potest voluntarium indirectum, seu interpretatiuum: ad meritum autem, quod perfectius est, requiritur voluntarium perfectum, & directum, quod sine actu voluntatis esse non potest, vt ex 1.2. q. 6. suppono. Potestque hoc confirmari ex doctrina D. Thomæ in eadem quæst. art. 3. vbi ait, omissionem actus non esse indirecte, ac moraliter voluntariam, nisi quando homo potest, & tenetur aliquid facere, & sciens, ac videns illud non facit. Hoc autem accidere potest in omissione bonorum actuum, non autem in omissione malorum: nam in bonis actibus potest supponi potestas, & obligatio faciendi, in malis autem licet supponatur potestas, non potest supponi obligatio, & ideo licet omissio boni actus possit esse moraliter voluntaria tantum indirecte, ita vt homini ad demeritum tribuatur: nihilominus omissio mali actus non potest ita esse voluntaria moraliter, & indirecte, vt ad meritum tribuatur, sed oportet esse directe volitam per aliquem actum.

Declaratur præterea, & varijs modis confirmatur 8. *Authoris probatio 1. ad idem.* hæc ratio, quia abstinere ab actu malo non potest esse meritorium, nisi sit voluntarium, alioqui mereretur homo dum dormit, quia nihil mali operatur. Non potest autem esse voluntarium, quin aliqua sufficiēs consideratio præcedat, quia nihil volitum, quin præcogni-

cognitum. At vero posita sufficienti cogitatione inducente ad actum malum, homo non se continet ab illius executione, nisi volendo: ergo talis omissio mali actus non est meritoria, nisi ratione boni actus, quo vult homo à tali malo abstinere. Dices, non esse necessarium, vt id velit, per actum positiuum, sed satis esse, si voluntas suspendat omnem actum tam nolendi, quam volendi malum actum, seu obiectum sibi propositum. At profecto multi putant, hoc esse simpliciter impossibile, quod non est improbabile, veruntamen saltem est certum, id esse moraliter difficilimum, & non contingere, nisi homo cum magna reflexione ad id attendat, vt suam experiatur libertatem etiam circa suspensionem actuum. At vero vsus talis potestatis, & suspensio actus boni, quo homo refutet actum malum sibi per cogitationem ablatum, non est laudabilis, sed otiosa: imo, & moraliter periculosa: ergo talis modus non operandi malum non potest esse meritorius: ergo vt homo mereatur, non operando malum, necesse est, vt directe velit illud non facere, vel vt velit facere aliud bonum incompossibile cum illo malo, & ita non est hoc meritum sine actu.

Euasio.

Reijcitur.

9. *Secunda.* Quod aliter comprobatur ex alia differentia inter bonam, & malam voluntatem, nam vt homo male velit, non est necesse, vt velit malum, quia malum, id enim repugnat, sed satis est, quod velit malum sufficienter cognitum, etiam si ex motiuo bono indiscrete illud velit, quia malum ex quocunque defectu. At vero vt homo bene, ac meritoriè velit, non satis est, vt velit bonum, sed oportet, vt velit, quia bonum, seu ex honesto motiuo, vt suppono ex 1.2.q.18. & statim c.4. attingam. Hinc ergo est, vt ad demerendum satis sit omissio boni actus debiti, etiam si per puram priuationem, & indirecte tantum voluntariam, esse supponatur, quia illa priuatio boni actus est mala quocunque modo, vel ex quocunque motiuo sit volita. At vero omissio actus mali non sufficit per se ad honestatem actualem voluntatis, quia potest esse volita ex bono, & ex malo motiuo, ergo vt simpliciter sit honesta, & meritoria, necessarium est, vt sit voluntaria, seu intenta ex aliquo honesto motiuo: non potest autem esse sic intenta, sine positiuo actu voluntatis, vt per se notum videtur, quia intentio dicit positiuum actum, & quia non potest discerni inter motiuum honestum, ac turpe, vel indifferens, nisi per positiuum motum voluntatis: ergo ad meritum in non agendo malum necessarius est positiuus actus voluntatis, quo id velit ex honesto motiuo.

10. *Tertia.* Et confirmatur, quia meritum apud Deum debet in gloriam eius aliquo modo referri, quia de ratione meriti in communi est, vt sit obsequiū, vel commodum eius, apud quem est tale meritum. At vero pura carentia actus mali non refertur in gloriam Dei, quia neq; intrinsece habet illam relationem, cum de se sit indifferens, vt bene, & male appetatur, neq; etiam ex relatione operantis, quia supponitur nullum habere actum: ergo talis pura carentia non potest esse meritoria apud Deum. Denique per meritum tendit homo in beatitudinem: per illam autem negationem actus homo non tendit in beatitudinem, sed ad summum ab illa non recedit: ergo non sufficit illa negatio ad meritum: ergo semper necessarius est aliquis positiuus actus, in quo meritum fundetur.

11. *Ad rationē pro Angesto in n. 4.* Atque ex his solutum manet fundamentum contrariæ sententiæ. Quicquid enim sit de peccato, seu demerito, multi enim putant etiam illud haberi non posse sine positiuo actu, etiam si nunc contrariū admittatur, non refert, quia longa diuersa ratio est in bono, quam in malo merito, vt satis explicatum est. Et humano, ac morali modo id est euidens: nam ad offendendum Deum, & demerendum apud illum, satis est, non facere voluntatem eius: ad merendam autem retributionem, non satis est illum non offendere, sed aliquid etiam in obsequium eius facere necesse esse. Vnde ad primam confirmationem respondemus, laudari, & præmio affici iustum, qui potuit transgredi, & non est transgressus, propter voluntatem obediendi Deo in non transgrediendo voluntatem eius. Et similiter ad secundam confirmationem dicitur cum D.Tho. dicta q.79. art.1. ad 2 quod declinare à malo, *secundum quod ponitur pars iustitiæ, non importat negationem puram quod est non facere malū, hoc enim non meretur præmium, sed solum vitat pœnam. Importat autem motum voluntatis repudiantis malum, vt ipsum nomen declinationis ostendit.* Ad alteram partem de conatu, satis responsum est. *Ad confir.*

CAPVT III.

Vtrum libertas actus necessaria sit, vt ille sit meritorius?

HÆc quæstio disputari potest, vel etiam secūdum legem ordinariam rerum naturis cōsentaneam, vel etiam secundum absolutam Dei potentiam. In priori sensu certissimum est de ratione actus meritorij esse, vt sit liber, libertate vtiq; propria, quæ indifferentiam ad volendum contraria, vel saltem ad volendum, & non volendum requirit, ideoq; necessitati opponitur, & non tantū coactioni, vt in proleg. 2 c.1. & 2. late declarauimus. Atq; hoc in sensu veritatem hanc docent cōmuniter Theologi in 3. d.18. tractantes de Christi merito, Bonau. art.1. q.1. ad 3. Scot. q.vnic. §. *Est igitur*, & in solut. ad 4. Alber. ar.2. ad 1. & 2. Richard. art.1. q.1. Almain. q.1. Duran. q.2. n.5. & in 2. d.5. q.3. ad 1. & dist. 27. circa literam Magistri. vbi alij Theologi idem sentiūt, & Ocham. in 1. d.17. q.2. Alex. Alens. 3. par. q.17. memb.2. art.2. Marsil. in 3. q.12. art.1. Soto lib.3. de Natur. & grat. c.7. Vega lib. 15. in Trid. c.16 Hosius in Confess. c.37. Bellarm. lib.5. de Iustific. c.10. Et sine dubio fuit sententia D.Th. in 1.2. q.21. art.3. vbi rationem meriti, & demeriti ponit vt proprietatem actus moralis, & humani, de cuius ratione est libertas. Vnde in solut. ad 2. docet, hominem esse dominum illorum actuum, per quos meretur, & art.3. ad 2. sic ait. *Homo sic mouetur à Deo vt instrumentum, quod tamen non includit, quin moueat se ipsum per liberum arbitrium, & ideo per suum actum meretur, vel demeretur apud Deum.* Et idem supponit de merito Christi in 3. p. q.19. art.3. & 4. iuncto art.4. quæstionis 18. 1. *Assertio 1. affirm.*

Potest autem hæc assertio probari eisdē Scripturę locis, quibus libertas arbitrij demonstratur: nam in eisdem significatur, ideo hominem esse præmij, & pœnæ capacem, quia libertatem arbitrij in suis operibus, & electionibus habet. Hoc patet manifeste ex vulgari loco Ecclesiast. 15. *Deus ab initio constituit hominem in manu consilij sui, &c.* vsque ad illud. *Ante hominem vita, & mors, bonum, & malum, quod placuerit, dabitur illi:* vtiq; tanquam pœna, vel præmium. Et eandem vim habet illa conditionalis: *Si volueris mandata seruare cōseruabunt te.* Simili modo Ecclesiast. 31. de iusto dicitur. *Quis est hic, & laudabimus eum: fecit enim mirabilia in vita sua qui probatus est in illo, & perfectus est, & erit illi gloria æterna:* & statim additur. *Qui potuit transgredi, & non est transgressus facere malum, & non fecit:* quia sine hac libertate nihil esset admiratione, vel præmio dignum in operibus iustorum, quod satis declarat Sapiens, cum adiungit. *Ideo stabilita sunt bona illius in Domino, & eleemosynas illius enarrabit omnis Ecclesia Sanctorum.* Idem ostendi potest ex verbis Pauli 1. ad Cor. 9. *Sic volens hoc ago, mercedem habeo:* quod de voluntate libere operante merito exponit Augustinus libr. de Grat. & liber. arbit. capit. 2. Significat ergo Paulus, tunc solum esse locum mercedi, & præmio, qñ opus libera voluntate fit, & ideo de se dicit 2. Timoth. 4 *Bonum certamen certaui, cursum consummaui, fidē seruaui in reliquo reposita est mihi corona iustitiæ, quam reddet mihi Dominus in illo die iustus iudex, non solum autem mihi sed ex his qui diligunt aduentum eius.* Corona autem libertatem operum supponit, quia vt dixit Hierony. libr. 2. contra Iouin *Vbi necess-* 2. *Probatur assert. ex locis Scripturæ, vbi liber tas arbitrij ditur.*

necesſitas nec corona, nec damnatio est. Vnde idem Paulus. 2. ad Timoth. 2. dixit, *Non coronabitur, nisi qui legitime certauerit:* vbi verbum, *legitime*, idem significat, quod secundum præscriptum legis, ideoq; libertatem supponit, quam legis obseruatio requirit.

Ex locis Patrum, in quibus eandem libertatem demonstrant.

3. Quapropter merito poſſumus hanc veritatem confirmare testimoniis Patrum, qui inde maxime probare solent, hominem esse liberi arbitrii, quia est capax præcepti, præmii, & pœnæ, vt in disputat. de Libero arbitrio ex professo traditur à Bellarmino l. 5. de Grat. & liber. arb. quæ compendiose idem refert lib. 5. de Iustificat. cap. 10. & nos aliqua diximus in dicto prolegom. 2. & in lib. 5. cap. 4. Supponunt enim Patres in illis testimoniis, quod sicut non poſſent opera hominis mala esse pœna digna, nisi essent libera, ita neque bona fore digna præmio, nisi essent in potestate hominis constituta. Et ideo dixit Augustinus lib. de Grat. & lib. arb. cap. 2. *Ipsa diuina præcepta homini non prodessent, nisi haberet liberum voluntatis arbitrium, quo ea faciens ad promiſſa præmia perueniret.* Et inferius ait, cum Dauid eum beatum prædicat, cuius voluntas fuit in lege Domini, satis indicare hominem voluntate sua in lege Dei consistere, quia nimirum si illud non esset positum in hominis voluntate, & potestate, non iam esset præmio beatitudinis dignus. Et ideo etiam dixit Bernard. in lib. de Grat. & liber. arb. *Tolle liberum arbitrium, & non erit, quod saluetur:* & serm. 81. in Cantic: *Vbi non est libertas, nec meritum.* Quod optime confirmari potest illis Scripturæ locis, in quibus dicitur, Deum iudicaturum vnumquemque secundum opera sua, tam quoad præmium bonorum, quam quoad pœnam malorum, non iudicantur autem homines, nisi de operibus liberis, vt manifestum est: quia nec laudatur quis propter illa, quæ necessario agit, nec etiam vituperatur propter ea, quæ agere, aut vitare non potest. Ergo cum opus meritorium sit propria materia diuini iudicii, & iustitiæ præmiatiuæ (vt sic dicam) sicut peccatum est materia iustitiæ vindicatiuæ, vtrunque esse debet opus morale, ac liberum. Et hac ratione præmium iustorum dicitur fructus adinuentionum ipsorum iuxta illud Isai. 3. *Dicite Iusto, quoniam bene, quoniam fructum adiuuentionum suarum comedet: Quia* (vt ibi ait Diuus Hieronymus) *quæ seminauerit homo, hæc & metet:* ad Galatas sexto: *Et vnusquisque onus suum portabit.* Nec potuit melius explicari libertas operum, quibus talis fructus acquiritur, quam vocando illa iustorum adinuentiones, sicut de impio ibidẽ subiungitur: *Væ impio in malũ quia retributio manuũ eius fiet ei:* quam ponderationem illorum verborum insinuauit D. Thomas dicta q. 21. art. 3. in argumento. *Sed contra.* Eique adiungi potest, quod hac ratione merita iustorum dicuntur proprie opera ipsorum, id est, proprie humana, in quibus homo non tantum agitur, sed etiam se agit, & determinat. & ideo dicitur Apocalyp. 14. *Beati mortui, qui in Domino moriuntur, amodo iam dicit Spiritus, vt requiescant à laboribus suis, opera enim illorum sequuntur illos.* Denique confirmari hoc potest ex Concilio Tridentino quod in operibus gratiæ, & salutis libertatem requirit sess. 6. cap. 5. & sequentibus. Nam licet expresſius ibi, & in canone quarto, loquatur de actibus, quibus disponimur ad iustitiam, nihilominus, & ratio est eadem de cæteris operibus meritoriis, quæ simul sunt morales dispositiones ad secundam iustificationem, seu augmentum gratiæ, & ad gloriam suo tempore obtinendam. Et ita eodẽ modo de cæteris operibus meritoriis loquitur toto c. 10. 11. 13. & 16. & in can. 31. & 32.

Ex Tridentino eandem confirmatur.

An saltem de potestate absoluta poſſint mereri homines per actus voluntatis non liberos?

4. Dicet fortasse aliquis, his omnibus rationibus, & argumentis solum probari, de facto, & secundum ordinariam legem non mereri homines, nisi per opera libera, quia Deus ita statuit, vel quia non vult alia opera ad præmium acceptare, non tamen inde sequi, hoc esse tam intrinsecum merito, vt non potuerit Deus aliud instituere, & ordinare, si velit. Quæ obiectio postulat, & propriam, ac intrinsecam rationem aſſertionis catholicæ iam probatæ, & resolutionem quæstionis in secundo sensu supra proposito de potentia Dei absoluta. In quo puncto aliqui Scholastici docuerunt, posse esse verum meritum apud Deum per opus non liberum à necesſitate, sed coactione tantum, id est per opus tantum voluntarium, præsertim cum perfecta cognitione, & aduertentia rationis factum. Ita sentit Maior in 3. d. 18. q. 1. vbi admittit hoc esse poſsibile de potentia absoluta, non tamen de lege ordinaria, in qua nullam videtur admittere dispensationem. Idem tenet Gab. ibidem artic. 1. notab. 5. & art. 3. dub. 1. & Olchot. ibidem q. 1. art. 4. & citatur etiam Petrus de Aliaco, qui etiam de facto admittunt aliquam dispensationem illius legis saltem in Christo, quem meruisse putant per actũ fruitionis, seu beatificæ dilectionis omnino necessariũ, vel quia forte existimarũt in Christo non fuisse actus liberos a necesſitate, vel quia licet alios actus liberos habuerit, debuit nihilomin⁹ per illũ perfectiſsimũ actũ, quanuis necessariũ, mereri. Et hoc esse potest primum illius sententiæ fundamentum.

Opinio 1.

Eius fundament. 1. ab exemplo meriti Christi Domini.

5. Fundamentũ secundũ à priori eiusdẽ sententiæ esse videtur, quia Doctores allegati existimant, meritũ nõ esse proprietatẽ operis ex natura rei, sed conuenire illi solũ ex institutione, & acceptatione diuina. vt infra videbimus. Hinc ergo inferunt, sicut nũc Deus voluit ad meritũ acceptare opera libere facta, ita potuisse acceptare voluntariũ amorẽ, v.g. etiã ex necesſitate factũ, quia hoc pendet ex volũtate Dei, qui potuit promittere præmiũ sub cõditione operis volũtarii, sicut nunc promisit sub cõditione operis liberi. Tertio potest hoc suaderi, quia præmiũ debetur honestati operis, vt infra dicem⁹, sed eadẽ honestas, quæ est in opere libero, potest esse in opere necessario, vt patet in actu charitatis viæ, & patriæ, habet enim eãdẽ bonitatẽ, quia habet idẽ obiectũ, licet aliter applicatũ, bonitas enim ex obiecto sumitur, nõ ex applicatione, ergo potest Deus illũ actũ propter eandẽ bonitatẽ ad præmiũ acceptare siue necessario, siue libere fiat. Accedit tandẽ, quod libertas in actu nihil est, nisi denominatio à potentia, quæ respectu actus extrinseca denominatio est, ergo propter solã illam nõ potest actus ita fieri dignus præmio, vt sine illa esse non posſit, seu à Deo acceptari, etiam de absoluta potentia.

Secundum fundam. à priori.

Tertium.

Vltimum.

6. Nihilominus secundo dicendũ est, propriam libertatẽ act⁹, vel quoad specificationẽ, vel saltẽ quoad exercitiũ, ex natura rei, & essentialiter esse necessariã ad proprium meritũ, ita vt sine illa inueniri non pesſit, etiã de potentia absoluta. Ita sentiunt communiter Theologi allegati, idemq; supponunt sancti Patres, quando ex merito actuũ, illorum libertatẽ colligunt: nam si necesſitas libertatis ad meritũ nõ esset intrinseca ex natura rei, sed ex institutione, & acceptatione diuina posset facile respõderi, opera hominũ esse meritoria, non quia libera sint, sed quia Deus acceptare illa voluit, contrariũ vero sancti Patres supponũt, nimirũ ideo bona opera hominũ digna esse posse, vt acceptentur ad meritũ, quia libera sunt. Quod optime potest à contrario confirmari, quia non potest opus esse meritorium pœnæ, nisi sit liberũ. Quo sensu dixit Aug. l. de Vera relig. c. 14. & l. 1. Retract. c. 13. *Vsque adeo peccatum voluntarium malum est, vt nullo modo sit peccatum si non sit voluntarium:* & Arist. 3. Ethicor. c. 5. similiter dixit, non reprehendi hominẽ propter naturalẽ defectum, sed propter ea, quæ per inertiam, vel otiũ committit, & ratio ipsa naturalis docet esse iniustiſsimum punire aliquem propter id, quod vitare nõ potest, ergo simili modo non potest opus esse præmio dignum, si absq; libertate ex necesſitate fiat: nam oppositorum eadem est ratio.

Assertio 2. omnino negans posse actum non liberum esse meritoriũ.

Confirm. à contrario.

Nn 4 Deni-

7. *Probatur tandem à priori.* Denique probatur à priori, quia esse meritorium, vel demeritorium est proprietas quædam moralis, & ideo necessario, ac essentialiter supponit in actu esse morale, sine quo intelligi non potest proprietas moralis, at vero actus moralis primario, & quasi formaliter constituitur per esse liberum, vt ex 1.2. suppono, ergo non potest intelligi meritum in actu, nisi liber sit. Et confirmatur, nam ob similem rationem non laudamur, nec vituperamur propter ea, quæ naturalia sunt, sed propter bonos, vel malos mores, qui libertatem requirunt: nam actum esse laudabilem, vel vituperabilem, est proprietas moralis eius, & ideo supponit in eo esse liberum, quod est esse morale, idem ergo est de merito: nam meritum supponit, actum esse laudabilem, & addit respectum ad alterum, apud quem est meritorius, propter aliquod morale obsequium illi exhibitum. *Confirmatio. 2.* Et confirmatur tandem quia qui meretur apud alium, oportet, vt sit Dominus sui operis, vt possit alterum obligare ad præmium reddendum secundum aliquam iustitiæ rationem, quæ inter meritum, & præmium necessario interuenit, sed homo tantum est dominus operum, quæ libere exercet, ergo non potest opus intelligi dignum præmio, vel aptum ad meritum, nisi sit liberum, vel (quod idem est) sub dominio operantis. Dixi in assertione, *vel saltem quoad exercitium actus*, quia hæc sufficit ad dominium actus. Vnde constat, non esse necessariam ad meritum libertatem quoad specificationem inter bonum, & malum, seu (quod idem est) non esse necessariam potestatem ad peccandum, vt videtur sensisse Abulens. Matt. 25. q. 566. dicens, beatos non posse mereri, quia non habent liberum arbitrium flexibile ad malum, illa enim ratio supponit, libertatem ad malum esse necessariam ad merendum, quod plane falsum est, alias Christus mereri non potuisset, quia libertatem ad malum non habuit. Et idem erit de confirmatis in gratia si fortasse aliquis ita est intrinsece confirmatus, vt sublata ei sit potentia peccandi, vt fuit fortasse beatissima Virgo. Denique nulla est ratio, cur ad merendum sit necessarius ille modus libertatis, cum libertas quoad exercitium, vel etiam quoad specificationem inter diuersa bona, vera libertas sit, & operantem constituat verum dominum sui actus. Talis enim est libertas Dei, qua nobis libere bene facit, & satis est, vt propterea omni laude, & gratitudine dignus sit, ergo eadem in creaturis sufficiet non solum de potentia absoluta, sed etiam ex natura rei, vt suis operibus mercede dignæ efficiantur.

8. *Ad 1. fundament. ab exemplo Christi in num. 4.* Ad fundamentum contrariæ sententiæ, quatenus ex Christi merito sumitur, tanquam certissimum, statuendum est, Christum Dominum habuisse opera libera, per quæ mereri potuerit, & de facto meruerit, neque de hoc potest esse inter catholicos controuersia, quanuis in soluendis difficultatibus, quæ in explicanda illa libertate occurrunt, sit inter eos varietas, vt in 1. tom. 3. partis tota disp. 37. late tractaui. An vero Christus meruerit per actum amoris beatificum, inter eos controuertitur, nos autem, cum supponamus, actum illum etiam in Christo fuisse necessarium quoad exercitium, consequenter affirmamus non magis meruisse Christum per illum actum, quam per visionem beatificam, vel per ipsam vnionem hypostaticam. Nam certe si actus omnino necessarius potest esse meritorius, vix potest ratio probabilis reddi, cur non meruerit etiam per ipsam visionem, vel gratiam vnionis. At vero his tribuere proprium meritum improbabilissimum, & inauditum est. Nam (vt supra dicebam) interdum extenditur verbum merendi ad quodlibet ius, vel rationem debiti fundatam in dignitate, vel in alia conditione personæ mere naturali, seu necessaria, vt si quis dicat, Christum, quia erat filius Dei naturalis, meruisse habere à principio gratiam consummatam per beatam visionem, in quo modo loquendi verbum meruisse non significat proprium meritum, sed condignitatem proportionis sufficientis ad fundandum aliquod ius, vel rationem meriti, non tamen potest significare proprium meritum, de quo tractamus. Ad eundem ergo modum permitti posset illa locutio, quod Christus propter immensum amorem Dei, etiam beatificum meruerit, id est, dignus fuerit quocunque alio bono creato vel in se, vel in suis membris recipiendo, non tamen potuit in illo amore esse proprium meritum, quod in proprio, & morali obsequio fundari debet. Neque hoc est contra perfectionem meriti Christi, quia habuit alios perfectissimos actus, aliumque amorem Dei liberum, per quem meruerit.

Ad aliud fundamentum sumptum ex acceptatione diuina in primis licet daremus, meritum hominis, etiam quoad dignitatem, seu valorem pendere ex ordinatione, vel acceptatione Dei, posset negari consequentia. 9. *Ad 2. fundam. inn. 5.* Nam Scotus, Durandus, & alii admittunt meritum ex acceptatione, & nihilominus negant, posse Deum pro merito acceptare opus non liberum, in quo non sunt sibi contrarii, (quidquid aliqui eis imponant.) Quia licet acceptatio, vel ordinatio Dei sit necessaria, & aliquid conferat ad meritum, quicquid illud sit, nihilominus ex parte operis debet supponere capacitatem, vt possit ad illud genus dignitatis, seu causalitatis ordinari, vel assumi (vt sic dicam) hæc autem capacitas in opere mere naturali, & non libero, nec morali non inuenitur. Quapropter non potest Deus magis acceptare ad meritum actum naturalem, id est necessarium, quam habitum charitatis, vel quam pulchritudinem, vel aliquid simile. Quapropter si Deus promitteret dare tale bonum habenti actum aliquem necessarium, illud bonum non haberet rationem præmii, sed liberalis doni sub tali conditione liberaliter promissi. Sicut si Rex promittat talem honorem homini nato ex parentibus nobilibus, non propterea acceptaret nobilitatem vt meritum illius honoris, sed tantum vt conditionem illi proportionatam. Vlterius vero respondemus, falsum esse assumptum intellectum de merito, quoad valorem, & dignitatem operis: quia illam non accipit proprie ex acceptatione Dei, sed potius ideo à Deo acceptatur, quia dignum est, vt infra videbimus. Vna autem ex conditionibus, à qua maxime pendet dignitas operis meritorii, est libertas, quia (vt dixi) est dignitas moralis, quæ esse morale supponere debet.

Ad tertium respondetur, præmium deberi honestati operis non tantum secundum se, seu physice spectatæ, sed quatenus potest morali modo attribui operanti, quia licet præmium proportionetur operi, nihilominus ipsi operanti tribuitur ratione operis, & ideo necesse est, vt ei possit imputari. 10. *Ad 3. fundament.* Sicut etiam D. Thomas. 1. 2. q. 21. art. 2. cum Aristot. iam citato dixit, tunc actum esse laudabilem, vel vituperabilem, quando potest imputari agenti, quia ipse est, qui principaliter laudatur, vel vituperatur. Actus autem non imputatur operanti, nisi quando est in potestate ipsius, ita vt habeat dominium eius, vt ibidem dixit Diuus Thomas: nam qui sine libertate operatur, magis agitur, quam agat, & ideo non tam illi imputatur opus, quam naturæ, vel eius auctori. Quapropter licet in amore Dei necessario, & libero physice, ac realiter sit eadem bonitas, tamen, quia modus operandi non est idem, & amor liber attribuitur amanti, tanquam se determinanti, in amore autem necessario determinatur ab alio, ideo amor liber est capax meriti, non autem necessarius. *Ad vltimã suasionem.* Neque refert, quod vltimo loco addebatur, quia libertas actualis non dicit aliquid intrinsecum actui libero, nihil enim hoc obstat, nam satis est, quod in operante supponat realem, & intrinsecam potestatem non habendi talem actum, vel habendi contrarium, per quam

quam est homo dominus sui actus, ratione cuius dominii potest homo acquirere, vel amittere aliquod ius morale per actum suum, quod secluso tali dominio facere non posset. Sic enim quanuis dominium humanum circa res extrinsecas nihil physicum addat vel domino, vel rei, cuius est dominus, nihilominus ad morales effectus, & contractus plurimum valet. Ita ergo hoc dominium actuum liberorum necessarium esse potest ad meritum, etiam si nihil physicum addat actui præter relationem ad potentiam talem potestatem habentem, nam in rebus moralibus huiusmodi denominationes, vel habitudines magni momenti sunt.

An quæcunque libertas, etiam imperfecta sufficiat ad meritum?

11. VLtimo dubitari potest circa hanc libertatem, quanta esse debeat, vt ad meritū sufficiat? Et ratio dubitandi est, quia plures dantur gradus libertatis in actibus humanis, aliqui enim sunt plene, & perfecte liberi, ac deliberati, quia cum perfecta aduertētia, & pleno consilio, ac libertate fiunt, alii sunt quidem sufficienter liberi, quia cum aduertentia sufficiente ad potestatem moralem agendi, & non agendi fiunt, quanuis non fiant cum plena deliberatione, & consilio. Alii denique sunt non omnino necessarii, tamen imperfectissime liberi, quia sine sufficiente morali consideratione ex aliqua subita apprehensione sequuntur, ita vt vix possint contineri. Dubium ergo est, an quilibet istorum graduum libertatis ad meritum sufficiat? Nam pars affirmans videtur suaderi, quia in malis actibus quælibet ex his libertatibus sufficit ad demeritum, ergo etiam in bonis sufficiet ad meritum. In contrarium autem videtur solus primus gradus sufficere, quia bonum ex integra causa, licet ad malum minor sufficiat.

Arguitur pro affirm. parte. Arguitur pro negat.

12. Nihilominus mediam viam tenendo dicendum est, perfectam libertatem, quæ saltem includat actualem aduertentiam, quæ ad moralem potestatem agendi, & non agendi sufficiat, necessariam esse ad meritum apud Deum, præsertim gratiæ, & vitæ æternæ, quod solum est proprium meritum de condigno, de quo nunc tractamus. Ita sentiunt Theologi citati, & expressius attigit Cumel. 1. 2. q. 114. artic. 1. disp. 1. dub. penult. ante difficultat. 2. iuncta disp. 3. q. 113. art. 3. Et probatur primo ratione insinuata, quia meritum, de quo agimus, est magnum, & excellens bonum morale, ergo ex parte principii requirit causam perfectam, & plenum dominium. Secundo quia ad dispositionem vltimam gratiæ requiritur propria libertas, & vsus eius ita perfectus, vt fit in morali potestate voluntatis conuerti, & non conuerti: ergo ad meritum de condigno non minor libertas necessaria est. Antecedens in superioribus sufficienter tractatum est, præsertim in lib. 3. 4. & 5. & non obscure sumitur ex Concilio Trident. sess. 6. c. 5. & can. 4 & 5. Et breuiter ostendi potest, quia ad peccandum moraliter necessaria est huiusmodi libertas, ergo multo magis erit necessaria ad conuersionem excludentem tale peccatum, saltem dispositiue, tum quia debet seruari proportio, tum etiam quia multo difficilior, & grauior est actus conuersionis, tum denique quia in illo actu principaliter operatur gratia, quæ illuminando, & dirigendo, ac iuuando, non perturbando rationem operatur. Et hinc facile probatur prima consequentia, quia opus meritorium de condigno apud Deum etiam est principaliter opus gratiæ, vt videbimus, & est dispositio ad nouam gratiam cum maiori iure ad obtinendam illam, & suo tempore gloriam, ergo non minor libertas requiritur ad meritum, quam ad dispositionem primæ gratiæ. Tertio quia meritum consistit in obsequio voluntario, non est autem simpliciter, & sufficienter voluntarium, nec Deo potest simpliciter placere, aut satisfacere, nisi fiat ex plena deliberatione, & potestate, ergo talis vsus libertatis requiritur ad meritum apud Deum.

Decisionis pars prima. Probatur 1. Secundo. Tertio.

13. Addendum vero est, huiusmodi libertatis vsum cum adiutorio gratiæ esse sufficientem ad meritum, neque esse necessariam deliberationem omni ex parte perfectam. Probatur primo, quia nulla est ratio, vel fundamentum sufficiens ad exigendam tantam perfectionem libertatis in opere meritorio: nam sine illa potest esse voluntarium simpliciter perfectum. Item ex parte voluntatis non requiritur summa applicatio, vel conatus, ergo neque ex parte intellectus necessaria est consultatio, & aduertentia omnino perfecta. Item hac ratione Angelus mereri potuit in primo instanti, quanuis non potuerit tunc vti sua libertate cum tanta deliberatione, quantam in secundo instanti habuit, vt nunc suppono. Idemque est proportionaliter in homine, vt supra tractando de gratia operante, & cooperante diximus. Præterea credibile non est, communem modum operandi iustorum non esse sufficientem ad meritum, cur enim Deus viam salutis ita restringeret, vt libertas, quæ sufficit ad peccandum mortaliter, non sufficiat etiam adiuta per gratiam in illo gradu ad meritum? Sed iusti in ordinario modo operandi virtutem non semper habent summam aduertentiam, vel deliberationem, satis ergo est, si operentur bonum cum ea libertate, quæ operando malum ad peccando mortaliter, sufficeret. Sicut dici solet libertatem, quæ sufficit ad peccandum mortaliter sufficere ad votum, vel professionem, aut contractum, nam simili fere ratione æqualis libertas sufficit ad ius iustitiæ acquirendum, quod in merito inuenitur. Denique similis libertas sufficit ad agendam pœnitentiam, quæ sit sufficiens dispositio ad iustitiam, quia sufficit ad moralem conuersionem, auersioni peccati mortalis contrariam, ergo eadem libertas, iuxta proxime dicta ad meritum sufficiet. Neq; in hoc pūcto grauior aliqua difficultas occurrit.

Decisionis pars altera. Probatur varijs medijs, & exemplis.

14. Vlterius poterat hic quæri, an ad meritum requiratur libertas à necessitate præcepti? Item an requiratur libertas à morali coactione per extrinsecam pœnam, vel comminationem immissam? Sed hæc in cap 5. & 13. tractabuntur.

Dubitationes aliæ alio remittuntur.

CAPVT IV.

Vtrum solus actus moraliter bonus possit esse meritorius apud Deum?

1. IN principio huius libri diximus, licet meritum de se in bonam, & malam partem accipi possit, nihilominus in præsenti per antonomasiam accipi pro merito præmii, & distingui à demerito, seu merito pœnæ. Hoc ergo posito fundamento, per se notum est, opus meritorium bonum esse debere, quia malum opus non est præmio dignum, sed pœna. Et ideo Scriptura docet, in iudicio diuino distinguendos esse homines secundum opera. *Vt vnusquisque referat, prout gessit, siue bonum, siue malum.* 2. ad Corinth. 5. & Christus Dominus satis distincte id proposuit Matt. 25. Vnde Paulus. 1. ad Timot. 6. monet illum. *Diuitibus huius seculi præcipe non sublime sapere, neque sperare in incerto diuitiarum, sed in Deo viuo bene agere, diuites fieri in bonis operibus, facile tribuere, communicare, thesaurizare sibi fundamentum bonum in futurum, vt apprehendant veram vitam.* Ergo sola bona opera sunt, quibus homines thesaurizant in vitam æternam, vtique merendo illam. Vnde Concilium Trident. sess. 6. cap. 16. volens doctrinam de meritis iustorum tradere, dicit proponenda illis esse verba Apostoli. *Abundantes abundate in omni opere bono scientes, quod labor vester non est inanis in Domino.* 1. ad Corinth. 15. Vnde inferius

Assertio affirmans. Probatur 1. ex Scriptura.

inferius subdit. *Atque ideo bene operantibus vsque in finem & in Deo sperantibus proponenda est vita æterna.* Et infra. *Tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus, & meritis fideliter reddenda.* Et in discursu illius capitis sæpe repetit, bona opera esse, quæ mercedem apud Deum merentur, quod etiam docet in cap. 11. vbi inter alia adducit illud. 2. Petr. 1. *Satagite, vt per bona opera certam vestram vocationem, & electionem faciatis.* Atque idem tandem definit can. 24. & 26. 31. & 32.

2. *Probatur 2. ratione. A diuisione ratio conflatur.* Ratio verò huius veritatis est, quia malum opus non est dignum præmio, sed pœna, ergo solum superest op⁹ bonum, quod possit esse præmio dignum. Quia indifferens opus vel nullum est in indiuiduo secundum probabiliorem sententiam, iudicium autem operum, & retributio fit de illis, vt in indiuiduo fiunt, vel certe, si opus indifferens in indiuiduo admittatur, non est, cur potius sit præmio, quam pœna dignum: nam si non meretur pœnam, qui caret malitia, etiam non meretur præmium, quia caret bonitate, imo recte dicere possumus, eo ipso, quod bonitate caret, mereri carentiam præmii, quod potius est demereri, quam mereri. *Confirm.* Et confirmatur hæc ratio specialiter in merito apud Deum, nam omne meritum apud aliquem debet esse opus redundans aliquo modo in obsequium eius, vel saltem in obedientiam, & complementum voluntatis eius, ergo & nostra opera debent hanc habitudinem ad Deum habere, vt apud ipsum meritoria sint. Non possunt autem illam habere, nisi sint honesta, seu moraliter bona, quia nostra opera non possunt aliquam vtilitatem, vel commodum Deo afferre, sicut inter homines contingit, sed solum possunt in gloriam, & honorem eius redundare, vel voluntatem eius implere, quod nisi per bona opera fieri non potest.

3. *Repugnat opus malum esse meritorium.* Dices, potuisse Deum acceptare ad præmium opus hominis, etiam non bonum, quia hoc non inuoluit repugnantiam, & ex liberalitate eius pendet. Respondeo, si opus sit malum, diuinæ bonitati repugnat illud, vt tale est, ad meritum acceptare, vel propter illud præmium promittere, quia hoc est vel inuitare hominem ad malum, vel saltem in malo complacere, & illud velle, quod rectitudini diuinæ voluntatis repugnat: *Similiter opus indifferens.* si vero fingatur opus nec bonum, nec malum, præterquamquod hoc repugnat rationali naturæ, vt tanquam probabilius suppofui, multo magis repugnat diuinæ sapientiæ, propter illud præmium promittere, quia esset prouocare homines ad modum operandi vanum, & non secundum rectam rationem. Quod quidem intelligendum est de opere indifferente, in sua indifferentia manente, nam si Deus præciperet homini opus alias de se indifferens tunc optime posset propter tale opus beatitudinem promittere, tanquam propter verum meritum, quia iam tale opus factum ad voluntatem Dei implendam, non esset indifferens, sed bonitatem saltem obedientiæ participaret. Manente autem opere indifferente in indiuiduo non est capax meriti apud Deum, quia nullam rationem obsequii habet respectu Dei, neque aliquid dignitatis, vnde illi moraliter placere posset, ideoque, vt dixi, non est consentaneum sapientiæ Dei propter illud, qua tale est, præmium promittere, imo nec tale opus postulare, vt necessariam conditionem ad bonum aliquod ab ipso obtinendum. Quod si per impossibile id faceret, adhuc non esset in tali opere vera ratio meriti, quia nullum haberet moralem valorem, nec dignitatem, ob quam opus esset laudabile, aut præmio dignum. Vnde illa hypothesi data, esset illa conditio de se quidem impertinens, voluntarie tamen postulata ad liberalem promissionem, seu donationem, sicut supra de opere necessario dicebamus. Est ergo bonitas moralis intrinseca, & essentialis conditio operis meritorii non minus, quam libertas. Neque in hoc dissentientem Theologum, nec difficultatem alicuius momenti inuenio.

An actus meritorius aliquam patiatur malitiam?

Dubitari autem solet circa veritatem hanc, vtrum ad meritum requiratur tam pura bonitas moralis, vt nulla sit in actu malitia? Contingere enim posse videtur, vt opus ex obiecto bonum malitiam aliquam ex circunstantia habeat, vt si quis oret in loco indecente, vel tempore importuno, vel si det eleemosynam, aut ieiunet, obseruando quidem medium misericordiæ, aut temperantiæ, ex affectu tamen alicuius gloriæ vanæ. Nam in his, & similibus operis secerni potest bonitas à malitia, ergo sicut propter malitiam accidentalem operis homo est dignus aliqua pœna, ita propter substantialem bonitatem erit dignus aliquo præmio. Confirmatur primo, quia interdum legimus in Scriptura dedisse Deũ præmium propter malum opus bona intentione factum, vt de obstetricibus Exod. 1. & de Raab Iosue. 2. & 6. ad Hebr. 11. Idem de Rege Babylonis ex Ezechiel. 29. sumitur. Confirmatur secundo, quia alias vel nulla, vel rara iustorum opera esse possent meritoria apud Deum, quia vix est, qui bonum aliquod opus sine aliqua negligentia, aut leui culpa faciat, iuxta illud Isai. 64. *Quasi pannus menstruatæ vniuersæ iustitiæ nostræ*: consequens autem videtur difficile creditu, & alienum à benignitate, imo & iustitia Dei, ad quam pertinet exacte discernere inter bonum, & malum, & vnicuique parti tribuere, quod suum est. Atque ita videntur sensisse aliqui Theologi, vt refert, & sequitur Almain. tract. 1. Moral. cap. 12. qui tam de bonitate, & malitia, quam de merito disputat. 4. *Suadetur pars affir.* *Confirm. 1.* *Confir. 2.*

Vnde ad huius dubii resolutionem varias quæstiones hic distinguere oportet. Aliud enim est, quærere, an idem actus humanus simul esse possit bonus & malus ex diuersis capitibus, & est prima quæstio. Aliud vero est quærere (& est secunda quæstio) an ex hypothesi, quod talis sit, possit, quatenus bonus est, esse præmii meritorius apud Deum. Deinde tertio loco, aliud est quærere, an idem actus possit esse meritorius, etiam si aliqua ex parte sit peccaminosus, & aliud, an in eodem momento, in quo aliquis per actum bonum meretur, simul possit aliquem malum actum exercere, qui vel circa aliam materiam, vel etiam circa ipsummet bonum actum internum, vel externum versetur, & nihilominus meritum eius non impediat, quæ est quarta & vltima quæstio. 5. *Variæ quæstiones in proposito dubio inuoluuntur. Prima. Secunda. Tertia. Quarta.*

In prima ergo quæstione mihi semper longe probabilius visum est, non posse eundem actum esse formaliter bonum, & malum, sed eo ipso, quod male fit ex quocunque capite, simpliciter malum esse, nullamq; bonitatem moralem obtinere, quantumuis obiectum moraliter bonum, & honestum habere videatur. Hæc est sententia D. Thomæ. 1. 2. q. 18. arti. 4. ad 3. & q. 19. art. 7. vbi de hac re ex professo disputatur. Nunc autem breuiter declaratur, supponendo, totam formalem malitiam, vel bonitatem actus humani esse intrinsece in actu interiori voluntatis, in exteriori autem solum per denominationem ab interiori, à quo imperatur, sicut etiam de merito paulopost dicemus. Vnde fit, vt actus exterior imperatus ab vno actu interiori non possit esse simul bonus, & malus, si interior talis esse non possit. Quod autem interior non possit esse simul bonus, & habere malitiam, probatur, quia vt interior actus sit bonus, non satis est velle bonum, nisi intendatur, quia bonum, & honestum est. Quia internus actus non accipit speciem à materiali obiecto, sed à formali. Si autem finis, vel obiectum bonum intendatur quia bonum, & honestum est, non potest in actu esse aliqua malitia, quia neque obiectum est simpliciter bonum, nisi omnibus circunstantiis debitis sit affectum, 6. *Assertio 1. in ordine respondens primæ quæstioni. Vide authorem in tract. de Bonit. & malit. disp. 8. Declaratur assertio.*

ctum, quia bonum ex integra causa, sicut non est pulchrum, cui deficit aliquid ad pulchritudinem requisitum, iuxta August. 8. de Trinit. c. 3. Neque etiam intentio honesta, & in motiuo honesto vere fundata potest imperare aliquid turpe, neque voluntarie admittere circunstantiam prauam, nec denique iudicium prudentiæ, quo regulatur omnis actus honestus quatenus talis est, potest in eodem actu inordinationem admittere.

7. *Assertio. 3. in ordine.* Hoc ergo fundamento posito, clara est absoluta dubii in num. 4. positi hac in parte resolutio, nimirum, actum ex circunstantia malum non posse esse meritorium apud Deum. *Probatur primo ratione.* Probatur, quia talis actus est simpliciter malus, & non bonus, ergo non est capax meriti: nam ostensum est, de ratione meriti esse, vt sit opus bonum. *Deinde variis testimoniis.* Potestque vlterius hoc probari ex verbis Christi Matth 6. *Attendite, ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus, vt videamini ab eis, alioqui mercedem non habebitis apud Patrem vestrum, qui in cælis est.* Et infra de facientibus eleemosynam, vel orantibus publice, vt videantur, vel honorentur ab hominibus, & de ieiunantibus simili modo dicit. *Receperunt mercedem suam*: vtique obtinendo bona temporalia, quæ intendunt, vt tacite exponit Augustinus libr. 5. de Ciuit. cap. 15. omnia autem illa opera, de quibus loquitur Christus, sunt bona ex obiecto, seu materialiter sumpta, & nihilominus propter malitiam ex circunstantia nullius sunt meriti apud Deum, & ita notant ibi omnes Patres. Vnde optime dixit Prosper lib. 3. de Vita contemplat. capit. 14. in vltima examinatione, *Non quid, sed propter quid faciamus*, quærendum esse: non quod non sit etiam admittendum, quid faciamus, sed quod vnum sine altero non sufficiat. Vnde idem Prosper in epistol. ad Demetriad. circa finem, ait, quod inflatio, & ambitio possunt destruere eleemosynas, & euacuare martyria, & ideo veram humilitatem esse omnium virtutum inexpugnabilem fortitudinem, quia nimirum, disponit hominem ad seruandam in suis operibus rectam intentionem, sine qua nec vera virtus, nec meritum apud Deum esse potest. Vnde est illud Gregorii homil. 12. de Euangel. de parabola decem virginum. *Compellor dicere, vt bona, quæ agitis, cum magna cautela teneatis, nec per hoc, quod à vobis rectum geritur, fauor, aut gratia humana requiratur, ne appetitus laudis subrepat, & quod foris ostenditur: intus à mercede euacuetur.*

8. *Probationes adductæ concludunt de qualibet mala circunstantia actus.* Dices, hæc testimonia solum probare de circunstantia finis. Respondeo eandem esse rationem de quacunque alia, quæ interiorem actum malum reddat, quia finis malus, etiam si sit extrinsecus (qualis est ille, qui est propria circunstantia operis) ideo priuat opus omni merito, quia conferendo operi malitiam suam, priuat illud omni bonitate, sed hoc ipsum facit omnis circunstantia, quæ internum actum malum reddit, iuxta principium positum, ergo similiter priuat actum omni merito. *Quod confirmatur amplius.* Et confirmatur, ac declaratur, quia circunstantia non dat actui interiori malitiam, nisi quatenus aliquo modo transit in rationem obiecti, quia oportet esse volitam, obiectum autem vel habet rationem finis intrinseci, vel certe non minus est efficax ad inficiendum actum, quam sit finis extrinsecus, ergo si finis malus extrinsecus ita inficit actum, vt euacuet illum omni merito, idem facit quælibet circunstantia mala coniuncta proximo obiecto.

9. *Expeditum dubium in confuso positum n. 4.* Denique, supposito dicto vero fundamento de malitia morali, quod omnem bonitatem moralem in actu interiori destruat, cessat principale, seu totale dubium propositum, quia in ipso eius titulo falsum supponitur, cum actus moralis non possit esse simul bonus, & malus moraliter etiam ex diuersis capitibus, vt dictum est. Vnde quando dici solet, actum ex obiecto bonum fieri malum ex circunstantia, vt verus sit sermo, non est accipiendus in sensu composito (vt sic dicam) scilicet, quod idem actus internus retinens bonitatem, quam posset habere ex obiecto, fiat ex circunstantia malus, hoc enim improbauimus: sed debet accipi in sensu diuiso, scilicet, quod actus, qui ex obiecto posset esse bonus, vel esset bonus, si mala circunstantia careret, illa adiuncta fit malus, & desinit esse bonus, quia licet versetur circa obiectum materialiter bonum, non tendit in illud, qua honestum est: nam si hoc modo tenderet, non admitteret circunstantiam malam. Vnde fit etiam (quod notandum est) vt cum dicitur, actum bonum ex obiecto, ex circunstantia fieri malum, non esse intelligendum de vno, & eodem actu interiori in indiuiduo, qui male fit, sed confuse de actu, qui circa tale obiectum materiale fieri potest. Nam loquendo de actibus internis, actus bonus ex obiecto, non potest idem numero fieri malus, quia bonitas est illi substantialis, & ideo amissa bonitate, mutatur totus actus, vt latius in proprio loco dictum est, & ideo de hoc puncto hæc in præsenti sufficiunt.

Ad maiorem autem confirmationem veritatis intentæ, in 3. assertione respondendo ad secundam hypotheticam quæstionem addimus, quod licet idem 10. actus numero internus haberet ex obiecto bonita- *Assertio. 4. in ordine respondens quæstioni 2 positæ in num. 5.* tem moralem cum malitia ex circunstantia, aut è contrario, non esset meritorius de condigno apud Deum. Primo quia omnibus pensatis, talis actus non haberet dignitatem, qua posset Deo placere, & ab ipso acceptari, *Mundi enim sunt oculi Dei, & ad malum respicere non potest.* Habacuc. 1. & ideo neque ad *Probatur 1. Vide Caiet. opusc. tract. 31.* bonum illud, quod aliquo malo fœdatum est, respicere potest, ita vt illi placeat, vel ad præmium illud acceptet. Secundo quia nullum præmium promissum *Secundo.* est à Deo propter tale opus, vt ex testimoniis allegatis constat, ergo signum est, non esse acceptabile à Deo ad præmium. Quin potius scriptum legimus Ierem. 48. *Maledictus, qui facit opus Dei negligenter.* Vnde Basil. lib. seu. serm. 2. de Baptism. capit 8. vbi ex professo probat, non esse acceptum Deo opus præcepti non competenter, seu legitime factum. Declarat autem illud non ita fieri, *quod vel præter locum debitum, vel præter temporis opportunitatem, vel præter personæ decorum, vel præter causam, vel præter mensuram, aut præter ordinem, siue præter animi propositum agitur.* Similia videri possunt in Chrysostomo homil. 13. in Matth. in Imperfecto. Et potest tertio idem confirmari, quia tale opus non potest dici opus pietatis, & consequenter *Tertio.* neque est opus gratiæ, ergo nec meritorium, nam, vt ostendemus, non sunt meritoria opera, nisi quæ sunt ex gratia. Quarto denique si idem opus posset esse *Quarto.* bonum ex obiecto, & malum ex circunstantia, posset esse non solum veniale, sed etiam mortale peccatum, retenta eadem bonitate ex obiecto, & ita idem actus de se posset mereri damnationem æternam, & simul mereri præmium apud Deum, quod absurdissimum est. Sit ergo certum, solum opus syncere, & pure bonum (vt sic dicam) esse meritorium de condigno apud Deum, & opus simpliciter malum, quale est omne illud, quod habet aliquem moralem defectum, esse tantum demeritorium apud Deum, siue illi malitiæ possit esse admista aliqua bonitas in eodem actu, siue non possit, vt probabilius est.

Addo vero vltimo, accidere interdum posse, vt actui simpliciter bono, & meritorio simul coniunga- 11. tur aliquis actus leuiter malus, qui non destruet in a- *Assertio vltima resoluens q. 3. & 4. positas in num. 5.* ctu concomitante rationem meriti, licet ipse per se pœnam aliquam mereatur. Hæc assertio potest sumi ex D. Tho. 2. 2 q. 83. art. 13. præsertim ad 1. quatenus ait, meritum eius, qui ex instinctu Spiritus Sancti ad orandum accedit, durare quandiu orando ex eadem intentione perseuerat, licet attentionem amittat, & ex aliqua infirmitate mens eius euagetur. Si tamen D. Thomas attente legatur, non loquitur de mentis euagatione culpabili ex negligentia, sed inculpabili ex infirmitate, vt in solution. ad 3. declarat, vbi potius addit,

addit, quod *si quis ex proposito in oratione mente euagetur, peccat, & orationis fructum amittit.* Cum tamen peccatum illud solum sit veniale. Nihilominus assertio posita probari potest in hunc modum. Duobus enim modis intelligi potest. Primo, vt intelligatur operi meritorio posse admisceri demeritum, non secundum eandem partem, seu indiuisibilem durationem sed secundum diuersas, & veluti per quandam operis meritorii interruptionem, & sic est res clara. Nam si opus meritorium habeat successionem, vt est v. g recitatio vnius Horæ, fieri potest, vt oratio optimo merito inchoetur, & paulo post per negligentiam venialem aliqua vana cogitatio misceatur, iterumque statim reiiciatur, & oratio debito modo continuetur, tunc ergo orationis meritum, quod in principio habuit, non perditur propter subortam venialem culpam, neque etiam illa impedire potest, quominus illa reiecta ad orationis meritũ redeatur vt est per se clarum. Alio modo intelligi potest assertio pro eadem omnino duratione, & sic in ea supponitur, posse hominem simul habere duos actus, quorum vnus non sit circunstantia alterius, etiam si vnus habitudinem aliquam ad alterũ habeat. Quod quidem per se, & ex principiis Philosophiæ est satis probabile, & experimento videtur posse comprobari: nam qui facit bonum opus, v. g. communicat coram aliis, potest id non facere, vt videatur ab aliis, sed optima intentione, & debito tempore, loco, & modo, ac proinde actum religionis simpliciter bonum, ac meritorium efficere. Et nihilominus simul, & eodem tempore potest insurgere cogitatio, & delectatio, quod propter illum actum bonus ab aliis reputetur, & quod in illo actu morose, & voluntarie complaceat, non fine veniali culpa. Nam hi actus non repugnant esse simul, ex eo solum, quod plures sunt, suppono enim ex aliis locis Philosophiæ, & Theologiæ, posse animum simul pluribus intendere, quando & attentio ipsa minor est in singulis, & præcipue si illa inter se aliquam habitudinem obseruent, vtrunque autem in præsenti facile potest concurrere. Nam actus meritorius non semper est ita intensus, quin det locum alteri cogitationi, cuius materia, & obiectum sit ipsemet actus bonus, poterit ergo tunc voluntas de eodem actu, aut de laude, & opinione eius vane complacere. Neque etiam repugnant simul isti actus propter peculiarem oppositionem, quam inter se habeant. Nam licet vnus sit bonus, & alter malus, sunt omnino disparati, sicut assensus verus, & falsus diuersorum obiectorum, & actus malus non est circunstantia actus boni, quia non est finis eius, vt supponimus, neque alia circunstantia ibi locum habet: nam potius actus malus supponit bonum cum suis circunstantiis, & hic est quasi obiectum alterius, quod etiam non repugnat, quia ipsa virtus potest esse materia, circa quam malus actus versetur. Hoc ergo modo non repugnat cum actu bono simul esse aliquod demeritum ratione alterius concomitantis actus.

Probatur assertio.

12. *Ad suasionem positam inn. 4.* Atque hoc ad summum probat ratio dubitandi in principio posita: nam quando actus sunt distincti, optime discernitur bonum à malo, & opus gratiæ à defectu naturæ, vel tentatione dœmonis. Necessarium autem est, vt malum non transcendat malitiam venialis peccati, quia si peccatum mortale sit, destruet gratiam, & charitatem, & consequenter tollet radicem meriti de condigno, etiam si cum actu bono simul esse posit, vt voluntarius actus fidei internæ potest simul esse cum voluntate negandi illam exterius, quæ peccatum mortale est, & ideo tollet meritum talis fidei, si autem quis simul cum fide interna haberet voluntatem confitendi illam propter honorem humanum, licet in hoc peccaret venialiter, non amitteret meritum internæ fidei. Ad exempla vero adducta in prima confirmatione respondetur, in illis omnibus nullum fuisse meritum de condigno, an vero fuerit aliquod meritum de congruo? postea videbimus, & videri etiam potest D. Thomas infra q. 114. art. 10, ad 2. vbi exemplum de obstetricibus exponit, iuxta tertiam assertionem nostram, nam potuerunt habere duas voluntates, vnam, qua timuerunt Deum, ne occiderent paruulos Hebræorum, alteram, qua mentitæ sunt, quæ non fuit circunstantia prioris, & ideo potuit in priori esse meritum, non obstante posteriori. Idemque de Raab dici facile potest, vt ex historia constat. In Rege autem Babylonis re vera nullum fuit meritum, vt D. Thomas etiam significat, quia in ipsomet actu debellandi, Pyrum Nabuchodonosor prauam intentionem habuit, quia non vt Deo seruiret, sed vt per vim dominaretur, Tyrum impugnauit. Deus autem dicitur retributionem, seu mercedem ipsi, & exercitui eius tribuisse non per comparationem ad meritum Regis, sed per comparationem ad suam motionem, vt ait D. Thomas, id est, vt ostenderet, sibi placuisse supplicium Tyriorum, etiam si ad illum vsus fuerit peccato Regis Babylonis, non instigando, sed permittendo. Ad vltimam confirmationem respondetur in primis probare vltimam assertionem, deinde dicitur, forte ita esse, quod multa putantur merita apud homines, quæ apud Deum talia non sunt, & ideo necessarium esse iustis cum timore, & tremore, & magna circumspectione suam salutem operari. Tandem vero dicimus, in iustis frequenter esse posse opera pure bona sine vlla malitia, vt contra hæreticos huius temporis Concilium Tridentinum docuit, & supra lib. 1. & 10. diximus.

Ad 1. confirmat.

Ad secundam.

CAPVT V.

Vtrum ad meritum requiratur opus supererogationis, seu consilij, vel possit esse etiam in opere præcepto?

In hoc puncto fuit quædam singularis opinio dicens opera præceptorum non esse meritoria apud Deum de condigno, ac iustitia, sed tantum opera bona, quæ sponte sua homo facit sine obligatione præcepti. Ita tenuit Dionysius Cistertien. in 3. q. 2. art. 3. sub initium, & q. 3. art. 2. concl. 8. & nullus alius, quem viderim. Fundari potuit primo in verbis Luc. 17. *Cum feceritis omnia, quæ præcepta sunt vobis, dicite, serui inutiles sumus.* Secundo potest inde formari ratio, quia seruus nihil meretur apud Dominum, eo quod præcepta eius impleat, nec debitor aliquid apud creditorem meretur, reddendo illi, quod suum est, quia re vera nihil illi confert de suo, ergo neque homo implendo præceptum diuinum potest per illummet actum mereri aliquid apud Deum, quia id plusquam ex iustitia debitum Deo est. Simili enim ratione vtitur Durand. in 2. d. 27. q. 2. vt probet, apud Deum non posse esse meritum de condigno, cui merces ex iustitia debeatur, quia quidquid Deo offertur, magis est illius, quam hominis operantis, & multo magis vrget, quando accedit debitum ex præcepto. Tertia ratio addi potest, quia præceptum interdum tollit omnem libertatem, vt in his, qui præceptum transgredi non possunt, vt in Christo, Beata Virgine, & aliis in gratia confirmatis, in quibus illud locum non habet. *Potuit transgredi, & non est transgressus,* & consequenter neque illud. *Ideo stabilita sunt bona eius in Domino:* imo potius, ideo stabilita sunt, quia peccare non possunt. In aliis vero licet præceptum non auferat naturalem libertatem, aufert moralem, sed hæc videtur esse maxime necessaria ad meritum, quod (vt diximus) morale quid est, & plenum dominium operis requirit: ergo.

1. *Opinio Cistertiensis excludens à merito opus præceptum. Eius fundamentum primum. Secundum. Tertium.*

Hæc vero sententia non solum temeraria est, sed etiam, vt ego existimo, erronea. Nam in primis contrarius est communis consensus Theologorum, quos propterea referre non est necesse. Deinde tota Scri- 2. *Præcedens opinio, vt erronea im-*

Scriptura, vt quidam vir doctus, & pius dixit, docet, obseruationi mandatorum promissam esse vitæ æternæ mercedem. Nam Matth. 5. sufferentibus persecutionem propter Christum, quanuis ad id ex præcepto teneatur, dicitur. *Gaudete, & exultate quoniam merces vestra copiosa est in cœlis,* Item dilectio inimicorum in præcepto est Matth. 5. & tamen de illa dicitur. Luc. 6. *Diligite inimicos vestros, & erit merces vestra multa nimis.* Paulus etiam 2. ad Timoth. 4. dixit. *Fidem seruaui*, quod sine dubio præceptum est, & tamen subdit. *In reliquo reposita est mihi corona iustitiæ.* Et aliis locis indifferenter laborantibus, & bene operantibus præmium promittitur, vt prima ad Corinthios tertio, ad Galatas. 6. Apocalypsi. 11. & 14. quam promissionem ad opera non præcepta limitare magnus error est, præsertim cum Scriptura sæpe addit distributionem. *Vnusquisque quodcunque fecerit bonum, hoc recipiet à Domino*, ad Galat. 6. Denique Concilium Tridentinum sess. 6. capite. 16. docet, nihil iustificatis deesse, *quominus plene illis quidem operibus, quæ in Deo sunt facta, diuinæ legi pro huius vitæ statu satisfecisse, & vitam æternam vere promeruisse censeantur.* Vbi non distinguit duo genera operum, alia, quibus præcepta implemus, & alia, quibus vitam æternam meremur, sed eisdem operibus vtrunque à nobis fieri manifeste docet, iuxta illud Matth. 19. *Si vis ad vitam ingredi, serua mandata.* Vnde potest nouum confici argumentum, nam si adultus mandata seruet vsque ad mortem, & nullum aliud opus bonum non præceptum faciat, consequetur vitam æternam, vt ex dictis verbis Christi constat, & quia id faciens non peccabit mortaliter, ergo per opera præceptorum meretur vitam æternam. Probatur consequentia, quia adulti, qui bene, & male operari possunt non acquirunt beatitudinem sine propriis meritis, quia omnes recipiunt illam, tanquam coronam iustitiæ, teste Paulo. 2. ad Timoth. 4. *Et non coronabitur, nisi qui legitime certauerit*, vt idem Apostolus in eadem epist. capite. 5. adiungit. Ratio vero à priori est, quia homo non meretur apud Deum eo quod aliquid faciat, quod Deo sit vtile, aut in commoditatem eius cedat, sed *quia propria voluntate id facit, quod debet*, vt dixit D. Thomas. 1. 2. q. 14. art. 1. ad 1. & consonat illud Ecclesiast. 31. *Qui probatus est in illo, & perfectus est erit illi gloria æterna, qui potuit transgredi, & non est transgressus, facere mala, & non fecit, ideo stabilita sunt bona eius in Domino*: sed qui implet præceptum, propria voluntate facit, quod debet, & de illo maxime dicitur, *Potuit transgredi, & non est transgressus.* Et similiter qui voluntarie superat tentationem, volens non facere, quod prohibitum est, voluntarie facit, quod debet, & tunc proprie potuit facere mala, & non fecit, ergo per hos actus meretur gloriam æternam, & vt stabiliantur bona eius in Domino.

3. *Coroll. 1. Obligatio præcepti nõ minuit meritum.*

Vnde colligitur primo, tantum abesse, vt obligatio præcepti tollat meritum, vt neque extenuet illud, nec minuat, quia præceptum nec minuit libertatem in operando, nec minuit operis honestatem, cur ergo minuet meritum? Antecedens quoad vtranque partem certissimum est, quia præceptum non infert vim voluntati, neque immutat modum proprium operandi eius, sed quasi extrinsece, seu ex parte obiecti illam excitat, & de se bonum est, & bona operis conditio, seu circunstantia, ergo non est, vnde possit minuere meritum operis,

4. *Coroll. 2. Opus præceptum est magis meritorium, quam non præceptum cæteris paribus.*

Quin potius hinc videtur concludi, opus præceptum, cæteris paribus magis esse meritorium, quam non præceptum, ac proinde præceptum, per se loquendo conferre ad meriti augmentum. Probatur, quia opus præceptum, cæteris paribus, melius est, quia addit circunstantiam obedientiæ formalis, seu virtualis, quæ bonitatem auget, ergo ad meritum. Item opus factum ex voto, cæteris paribus, magis meritorium est, vt cum D. Thoma, Caietano, & aliis auctoribus diximus in tom. 2. de Relig. lib. 1. de Voto cap. 17. & tamen votum facit opus magis debitum, imo facit esse in præcepto, quod fortasse antea non erat, ergo simili ratione opus præceptum cæteris paribus, melius est non præcepto, vt recte sensit Anselmus in libr. de Similitud. cap. 82. & 84. Dico autem semper, *cæteris paribus*: nam si in aliis conditionibus sit inæqualitas, non est dubium, quin possit indecompensari, vel etiam superari obseruatio præceptorum, Potest autem id variis modis contingere. *Multipliciter vero cõtingit non esse cætera paria.* Primo si quis minus voluntarie, & quasi inuitus opus præceptum impleat, alius vero magna voluntate, & maiori fortasse intensione faciat opus non præceptum. Et quia in operibus non præceptis solet esse maior occasio ostendendi hanc liberalem voluntatem, ideo solent etiam ex hac parte præferri secundum quid opera non præcepta. Et ideo etiam interdum abstinetur à præcepto, vt illud facilius locum habeat. *Non ex tristitia, aut necessitate, hilarem enim datorem diligit Deus.* 2. ad Corinthios: 9. Idemque insinuauit idem Paulus scribens ad Philemonem. *Multam fiduciam habens in Christo IESV imperandi tibi, quod ad rem pertinet, propter charitatem magis obsecro, &c.* Secundo si opus consilii ex suo genere melius sit, vt amor non præceptus ieiunio præcepto. Tertio si operibus præceptorum opera consiliorum addantur, quomodo castitas simpliciter magis meritoria est, quam coniugalis. Quomodo dicere solent Patres, opera consiliorum magis meritoria esse, quam opera præceptorum, sicut loquitur August. lib. de S. Virgin. c. 14. & sequentibus, & lib. 1. de Adulterin. coniugiis c. 14. vbi ait, multa esse facienda libenter, non iubente lege, & ea sunt in nostris officiis gratiora, vtique cum illis adduntur, quæ iubente lege fiunt, & Ambr. lib. 10. epist. 82. ad Vercellens. & Chrysost. optime homil. 22. in 1. ad Corinth.

5. *3. Corollar. opus bonum potest esse meritoriũ, esto nec præcepti sit, neq; consilij.*

Vltimo addo, non tantum opus præceptum, & opus consilii, sed etiam in vniuersum opus bonum, licet neutram ex dictis conditionibus habeat, esse aptum ad meritum, seu meritorium, si aliæ conditiones concurrant. Hoc adnoto, quia non omnia opera bona non præcepta possunt dici opera consilii, vt v. g. opus matrimonii de se bonum est, non tamen est in consilio, licet non sit præceptum, & multa opera moralia possunt esse similia, quæ licet bona sint, non sunt tamen optima, nec meliora aliis, quibus simul repugnant, opus autem consilii dicitur, quod melius est alio opere bono sibi repugnante, licet præceptum non sit. *Opus consilij quid?* Dicimus ergo talia opera bona, etiamsi infimæ conditionis esse videantur, & ex præcepto necessaria non sint, quando bene moraliter fiunt, meritoria esse. *Probatur corollar. ex Script.* Quod videtur satis probari ex illa vniuersali locutione Scripturæ, *Vnusquisque quodcunque fecerit bonum, hoc recipiet à Domino.* Et optime idem confirmat id, quod ponderat Concilium Tridentinum. dicto cap. 16. *In sacris literis vsque adeo bonis operibus tribui, vt etiam qui vni ex minimis suis potum aquæ frigidæ dederit, promittat Christus, eum non esse sua mercede cariturum.* Nam hoc vniuersaliter verum est, etiam si tale opus fiat, quando nec præceptum est, nec est melius cæteris operibus, quæ tunc fieri possent, dummodo bene, & studiose fiat. Idem ergo est de quocunque simili. *Et ratione.* Ratio autem fundata in ipso opere, præter promissionem Dei, est, quia eo ipso, quod bonum est, & liberum, habet aliquam dignitatem moralem, ratione cuius & est dignum laude, & quatenus bene fit, cedit aliquo modo in gloriam Dei, quatenus consentanee fit ad voluntatem eius eo ipso, quod recte fit.

6. *Ad 1. fundam. in n. 1.*

Superest, vt fundamentis contrariæ sententiæ satisfaciamus, & ad verba Christi Luc. 17. quæ hæretici contra omnia hominum merita detorquent, facile responderi potest, Christum non dixisse *Cum feceritis omnia, quæ præcepta sunt vobis, dicite, nihil meruimus, vel nulla merces nobis debetur*, sed dixisse, *serui inutiles*

tiles sumus, quia seruando præcepta, nullam vtilitatem Deo afferimus, quod nihil obstat merito, quia, vt dixi, non fundatur in commoditate, vel vtilitate, quæ Deo accrescat, sed in voluntaria honestate, quæ ex se cedit in gloriam Dei. Et quod ad præsentem quæstionem attinet, illa verba Christi, etiam in operibus consiliorum vera sunt, eisq; vti debemus: nam etiam cum fecerimus omnia, quæ Deus nobis consulit, dicere debemus, serui inutiles sumus. Vnde non mihi displicet communis illorum verborum interpretatio, quam ex multis Patribus, quos allegat, Maldonatus ibi refert, illa verba esse dicta à Christo ad humilitatem nobis commendandam, quia quantumuis aliquis bene operari videatur, non debet de suis meritis præsumere, vel quia semper potest formidare, an talia sint, iuxta illud: *Nihil mihi conscius sum sed non in hoc iustificatus sum, qui autem iudicat me, Dominus est*, 1. ad Cor. 4. vel quia etiam si ei constaret, opera esse digna merito, non posset præsumere de se, ac si aliqd vtilitatis Deo attulisset, imo vt Concilium Tridentinum supra monuit, neque posset in se gloriari, & non in Domino, cuius tanta est in homines bonitas, vt eorum velit esse merita, quæ sunt ipsius dona, vt etiam dixit Cœlestinus Papa in epist. 1. ad Episc. Galliæ cap. 12. Illis ergo verbis exaggerat Christus misericordiam Dei, qui mercedem promittit pro operibus, quæ ipse donat, & ipsi vtilia non sunt, sed operantibus, Deoque multis alijs titulis debentur, siue ex præcepto, siue ex gratitudine, siue ex charitate, aut religione. Et consequenter humilitatem commẽdat, vt diximus. Ac deniq; insinuat, eum qui tantum præcepta implet, nihilque liberale, seu supererogationis accumulat, non mereri à Deo specialiora subsidia, non quidem, quod promissam mercedem non mereatur, sed quod vltra illam nullum alium peculiarem fauorem dignus sit à Domino obtinere. Et hoc vltimum maxime accommodatum videtur parabolæ, vt dictus auctor egregiè prosequitur.

7.
Ad 2 fundam. in eodem n. 1.

Ad rationem respondetur, illam in omnibus operibus, etiam non præceptis habere locum, vnde ad summum probat, nostrum meritum apud Deum non esse de rigore iustitiæ, quia meremur per dona ipsius Dei, & per opera, quæ illi sunt multis titulis debita: imo magis illius sunt, quam hominis. Non tamen probat illa ratio nostra opera non posse esse simpliciter meritoria, etiamsi præcepta sint, quia præceptum solum addit quandam obligationem, quæ non magis impedit meritum, quam quælibet alia ratio debiti. Neque est similis ratio de merito apud Deum, & apud homines, nam inter homines consideratur valor operis, iuxta quantitatem laboris in vtilitatem alterius impensi, apud Deum autem moralis bonitas præcipue spectatur ex parte operis, quia Deus, vt ait Diuus Thomas, ex bonis nostris non quærit vtilitatem, sed gloriam, quæ ex bonitate operum resultat, & à nobis dari Deo censetur, quatenus propria voluntate ea libere facimus, quod non minus locum habet in operibus præceptis, quam in non præceptis, vt ostendi. Ad alteram rationem respondetur, in priori eius parte falsum assumi, quia neque Christo præceptum abstulit libertatis vsum, vt in tomo 1. 3. partis ostensum est, & à fortiori neque Virgini, neque alijs confirmatis in gratia, qui licet supposita speciali prouidentia auxilij congrui illis specialiter promissi, seu collati infallibiliter non peccent, nihilominus simpliciter peccare possunt, vt ex dictis supra de auxilio efficaci facile intelligi potest, & iterum de dono etiam perseuerantiæ diximus. In altera vero parte falsum est, quod præceptum tollat libertatem moralem, nam libertas moralis non in hoc consistit, quod aliquid possit tam fieri, quam omitti impune, seu sine culpa, sed in hoc quod sit facultas agendi, & non agendi per intrinsecum rationis vsum, siue actio, vel omissio licita sit, vel non sit, & in hoc consistit dominium ad moralitatem actus sufficiens, quamobrem in eo sensu immerito distinguitur naturalis libertas à morali. Quod si quis per libertatem moralem intelligat libertatem, seu potius liberationem, aut exemptionem ab obligatione, seu necessitate præcepti, sic negamus talem libertatem esse necessariam ad moralem actionem, vel morales proprietates eius, vt est euidens in actibus peccaminosis, & demeritoriis, idemque est in meritoriis, vt ostensum est.

CAPVT VI.

Vtrum solus actus internus voluntatis sit meritorius, vel etiam externus?

1.
Tractandæ quæstionis ratio.
Videatur etiam Author in tract. de Bonit. & malitia actuum disp.
10.
Externus, & internus actus qui?

Similis quæstio tractari solet à Theologis de bonitate, & malitia humani actus. 1. 2. quæst. 20. art. 3. & 4. & in 2. d. 41. & cum illa videtur præsens quæstio de merito connexa, quia meritum ex parte actus in eius bonitate fundatur: nihilominus tamen mihi visa est hoc loco necessaria, quia & propriam difficultatem habet, & ad alias conditiones meriti explicandas viam parat, & vtilis est. Aduerto igitur actum internum hic appellari solum illum, qui à voluntate elicitus est, quia solus ille est formaliter liber. Actus ergo externi in primis sunt omnes illi, qui per externa membra corporis exercentur, deinde etiam illi, qui in interiori sensu, vel appetitu, vel etiam in intellectu ex motione, seu imperio voluntatis fieri possunt. Imo etiam in ipsa voluntate licet omnes actus eius, quatenus ab ea sunt eliciti sint proprie interni, nihilominus quatenus eadem voluntas per vnum actum sibi imperat alium, imperatus vocatur à multis actus externus, respectu imperantis, & hic dicitur proprie, & pure internus. Veruntamen iuxta communem vsum, actus externus est actus alterius potentiæ à voluntate, & in hoc sensu nunc loquimur. Nam, & ille est externus maxime proprie, & propriã etiam habet difficultatẽ. De actibus vero à voluntate elicitis quatenus vnus ab alio imperari, aut ordinari potest, inferius tractando de bonitate actus interni, quæ ad meritum confert, commodius dicemus.

Præterea vt certa ab incertis secernamus, & punctum difficultatis, remota quæstione de nomine, attingamus, supponendum in primis est, nullum actum alterius potentiæ à voluntate esse meritorium nisi à voluntate imperetur. Hoc manifestum est ex principio posito in c. 4. quia non est meritorius actus nisi sit liber, sed nullus actus alterius potentiæ à voluntate, non imperatus ab illa, est liber, quia non immediate, seu formaliter talis est, cum non eliciatur à potentia libera, nec mediate, seu denominatiue, cum non imperetur à potentia libera, vt supponitur, ergo nullo modo est meritorius. Potestq; confirmari, quia similimodo nullus actus externus, quantumuis malus, vel prohibitus sit, est demeritorius, nisi aliquo modo à libera voluntate fit, ergo idem est in merito. Vnde est illa vulgaris sententia Augustini, *voluntatem esse, qua peccatur, aut recte viuitur*. Neque in hoc diuersitatem opinionum inuenio. Solum posset allegari Durandus, quatenus opinatur, intellectum esse potentiam formaliter liberam, sicut est voluntas: nam si id verum est, cessat ratio facta, & optime defendi potest, imo consequenter dicendum erit, in actu intellectus etiam non imperato à voluntate posse esse meritum, vt in actu fidei. Illa vero opinio Durandi falsa est, & iam communi sensu reiecta. Simili modo posset in contrarium referri opinio tribuens appetitui sensitiuo formalem libertatem. Sed illa etiam opinio falsa est. Præterquam quod illa etiam non admittit in appetitu libertatem perfectam quæ postulat indifferentiam inter honestum, & turpe, sed inferiorem, quæ ad meritum non sufficit. Et fortasse quippiam simile dicere posset Durandus de libertate intelle-

2. (right margin, beside "Præterea vt certa ab incertis secernamus")
Confirm.
Excluditur instantia de intellectu, quæ afferri posset ex Durand.

intellectus. Solum ergo superest in hoc puncto aduertendum, nomine *imperij* voluntatis comprehendendam esse non solum motionem actiuam voluntatis, quam in rigore significare videtur illa vox voluntati attributa, sed etiam voluntatem libere *acceptantem*, externam motionem, vel passionem. Nam passio Christi non fuit ab illius voluntate priori modo imperata, quia non fuit actio eius, & nihilominus fuit meritoria, quia fuit libere acceptata, & idem est de passionibus Martyrum, & similibus afflictionibus, quas quidem homo in se non efficit, sed patienter, ac voluntarie sustinet. Idemq; in prauis motibus, vel delectationibus, quas homo interdum ab extrinseco patitur, & nihilominus peccaminosæ fiunt, ac meritoriæ supplicii, si consensu sufficienter libero acceptentur. Ratio autem huius denominationis ex dicendis patebit.

Quid imperium hoc loco importet.

3. Vnde suppono secundo, actum externum, bonum & libere factum simpliciter loquendo esse meritorium. In hoc conueniunt omnes Theologi statim citandi, & est certissimum, quia Scriptura non solis bonis voluntatibus, sed etiam bonis operibus & laboribus etiam corporalibus præmium promittit, iuxta illud Paul. 2. ad Cor. 5. *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, vt referat vnusquisque propria corporis prout gessit siue bonum siue malum*: & 1. ad Corin. 15. *Abundate in omni opere bono scientes, quod labor vester non est inanis in Domino.* Et Matt. 10. dare potum aquæ frigidæ dicitur, non cariturum mercede, & idem dicitur de externa confessione Christi ibidem, & de passionibus propter Christum toleratis ibidem, & 2. ad Corinth. 4. Momentaneum, & leue tribulationis nostræ æternum gloriæ pondus dicitur operari in nobis vtique si voluntarie toleretur. Ratio autem est, quia actus externus voluntarie factus est simpliciter actus humanus, & bonus, & cedit in obsequium, & gloriam Dei, & ab illo, vel præcipitur, vel consulitur, vel approbatur, ergo de se est capax meriti, etiam apud Deum. Sicut etiam actus malus etiam externus est vere peccatum, & supplicio dignus, vnde etiam est necessaria confessionis materia si peccatum mortale fit.

2. Supposit. Actum externum bonũ dicendum esse meritoriũ.

Et in ratione.

4. His ergo suppositis, quæstio de re superest, an actus externus habeat proprium meritum distinctum à merito voluntatis, ita vt maius præmium vtriq; actui simul respondeat, quam soli actui voluntatis, siue meritum actus interni, & externi dicantur simpliciter duo merita, siue vnum tantum quasi compositum ex illis duobus: hoc enim spectat ad quæstionem de nomine: nam res eadem est, si in actu externo ponitur intrinsecum meritum distinctum à merito, quod est in actu voluntatis, licet ex vtroque componatur vnum maius meritum. Est ergo prima opinio affirmans, actum externum à bona voluntate imperatum habere suum proprium meritum, ratione cuius simpliciter apud Deum magis meritorium est velle, & facere, quam solum velle, etiam si vtrunq; velle æquale fit, ita enim est comparatio facienda. Ita tenuit Scotus quodlib. 18. ar. 3. quia idem sensit de bonitate morali. Vnde simpliciter docet, in actu exteriori esse peculiare meritum, & in interiori, ac exteriori simul esse maius meritum, quam in solo interiori, vel potius esse duo merita, sicut sunt duæ bonitates, & duæ imputabilitates, vt ipse loquitur. Vnde cum simpliciter, & sine distinctione loquatur, videtur profecto loqui de merito, etiam in ordine ad præmium essentiale. Ad hanc sententiam ex parte accedit Durandus in 2. d. 42. q. 2. diuerso tamen modo: nam cum ipse non cognoscat meritum de condigno apud Deum, sed de congruo, addit, congruum esse, vt magis remuneret voluntatem cum opere, quam sine illo, quia plus transfert in Deũ, vt ipse loquitur, id est, plus illi seruit, qui vult, & operatur, quam qui tantum desiderat. Addit vero, hanc inæqualitatem esse in præmio accidentali, non essentiali, quod soli diuinæ ordinationi tribuit.

Proponitur quæst. præsentis capitis.

Opinio affirm.

5. Hæc sententia suaderi potest primo, quia actus exterior habet suam propriam bonitatem, ac difficultatem, atque etiam vtilitatem in ordine ad obsequium, & gloriam Dei, & est actus simpliciter liber, ergo etiam habet suum proprium meritum distinctum à merito voluntatis. Neq; obstabit, quod suam libertatem habeat ab imperio voluntatis, tum quia hoc non obstat, quominus illa libertas sit distincta: nam licet proueniat ab eadem radice, diuerso tamen modo, quod satis est vt sit distincta in vtroque actu, tum etiam quia, vt meritum augeatur, satis est, quod plures conditiones meriti augeantur, licet non augeantur omnes, vt per se est satis notum, & infra etiam videbimus, ergo vt meritum augeatur ratione actus exterioris, satis est, quod augeatur bonitas saltem extensiue, & difficultas operis, & obsequium Dei, etiam si non multiplicetur libertas. Et secundo confirmatur hæc ratio, quia maius auxilium gratiæ necessarium est ad volendum, & exequendum opus pietatis, quam ad volendum tantum, vt constat ex Augustin. de Grat. & lib. arbit. cap. 17. & in Enchirid. c. 32. ergo signum est, augeri bonitatem, & difficultatem operis per ipsum actum externum, alias non esset cur maius gratiæ auxilium ad illum postularetur. Tertio martyrium re ipsa toleratum maioris meriti, est, quam sub voluntate desideratum, ergo eadem est ratio de aliis actibus meritoriis. Antecedens sumitur ex communi sententia Theologorũ, qui solos illos reputant veros Martyres, & peculiari gloria dignos, qui re ipsa externam mortem passi sunt, quod certe non ita esset, nisi maioris esset meriti. Vnde etiam Bernardus epist. 77. ad Hugon. indubitanter putat ad meriti cumulum martyrium antecedere. Quarto solent ab incommodis sumi argumenta, quia sequitur, eum, qui toto conatu, quantũ potest, desiderat infinite amare Deum tantundem mereri, ac si re ipsa infinite amaret, & illum, qui similiter cuperet infinitos homines à miseria peccati liberare, vel, infinitas diuitias pauperibus erogare, perinde mereretur, ac si re ipsa, & exterius illa opera fecisset. Ac denique qui cuperet mereri apud Deum, vel seruire illi, quantum Apostoli, aut Beata Virgo meruit, vel seruiuit, per illum affectum posset æquare illorum merita, quæ per se satis absurda sunt. Quinto possumus à contrario argumentari: nam peccatum executioni mandatum quoad opus externum maioris pœnæ meritorium est, ergo, &c. Antecedens patet, tum ex vsu Ecclesiæ, quæ punit censuris, & irregularitatibus peccata externo opere completa, & non alia, & legum ciuilium, quæ aliter puniunt externa malefacta completa, quam attentata, tum ex Augustino, quem Scotus refert lib. 13. de Trin. cap. 5. dicente, *Mala voluntate, vel sola quisque miser efficitur, sed miserior potestate, qua desiderium malæ voluntatis impletur*, ergo executio malæ voluntatis, quæ non est nisi externus actus, hominem miseriorem facit teste Augustino, ac proinde maiori pœna dignum, ergo executio bona voluntatis facit hominem feliciorem, seu maiori beatitudine dignum.

Eius ratio 1.

Euasioni occurritur.

Ratio 2.

Ratio 3.

Ratio 4.

Ratio 5.

6. Nihilominus contraria sententia communis est Theologorum. Eam tenet D. Thom. 1. 2. q. 20. art. 4. nam licet de bonitate, & malitia loquatur, in fine corporis articuli de merito tam boni, quam mali operis dicit non minui propter defectum actus externi, quando ille non est in potestate volentis. Et ita sequuntur ibi Conrad. Caietanus, Medina, & alii Moderni interpretes, & Capreolus in 1. distinct. 42. q. 1. art. 1. conclus. 4. & ad 5. contra illam, & ibidem Gabr. q. vnica artic. 2. conclus. 2. & ibidem Gregor. q. vnic. concl. 7. Bonauent. art. 1. q. 2. vbi loquitur de opere malo, & idem docuerat dist. 40. artic. 1. q. 3. art. 3. q. 3. Idem Richard. in 2. d. 42. artic. 1. q. 1. ad 4. citatur & Hugo de Sanct. Victor. in tomo. 3. lib. 2. de. Sacram. 4. p. cap. 6. apud Vazq. 1. 2. disp. 16. cap. 2. Et est

2. Opinio seu assertio negans, & communiter recepta.

Varij tamẽ casus dantur in quibus maius meritum accedit actui interno ex occasione externi. est fine dubio vera sententia. Quæ in primis intelligenda est, suppofita æqualitate in actibus voluntatis. Nam si èx coniunctione ad actum exteriorem, actus ipse interior crescat, vel in feruore, & intensione, vel in maiori continuatione, aut similibus circunstantiis, tunc quidem maius meritum erit in exequente opus, quam in volente tantum, tunc autem augmentum meriti non est propter externum actũ, sed propter id, quod additur interno. Comparatio ergo facienda est, cæteris existentibus paribus in interno actu voluntatis, & sic dicimus, solum actum externum non addere aliquod meritum.

7. *Casus alter ad idem.* Atque hinc infertur regula, qootiescunque opus externum bonum est in hominis potestate, non posse esse æquale meritum in sola voluntate non exequente opus, & in exequente illud. Ratio est, quia tunc non est æqualis voluntas in vtroque, nam in vno est efficax, & non in alio. Quia de ratione voluntatis est, vt id exequatur, quod vult, si ipsa est efficax, & executio est in eius potestate: vnde è contrario, si actus est in potestate volentis, & nihilominus non facit, signum euidens est, non efficaciter velle, sed tantum per desiderium inefficax, quod simplex affectus dicitur, vel conditionata voluntas, vel potius velleitas. Et tunc habet locum, quod monet Ioannes epist. 1. cap. 3. *Non diligamus verbo, neque lingua, sed opere, & veritate.* Et quod dixit Gregor. in Psalm. 7. Pœnit. *Non sufficit bene velle, nisi sequitur, & facere.* & Ambros. libr. 2. de Offic. capit. 30. *Non satis est bene velle, sed opus est benefacere.* Vtique cum possumus. Sic ergo comparando duos habentes potestatem exterius benefaciendi, & voluntatem, quorum vnus exterius operetur, & non alter, sine dubio per se loquendo, & ex parte actus magis meretur exterius operans, quam interius tantum desiderans, excessus autem non est in solo externo actu, sed in meliori interno.

8. *Instantia contra præcedentem casum, siue regulam.* Dices, interdum aliquis potens, & desiderans audire Missam, verbi gratia, vel facere eleemosynam, potest omittere actum propter tam iustam causam, vt non minuat meritum voluntatis eius, ergo non est certa dicta regula, quia tunc ille non minus merebitur, quam alter, qui operetur. *Soluitur 1.* Respondetur in primis, tunc posse aliunde compensari meritum, scilicet ex alia iusta voluntate, quæ illum ab executione talis actus detinet, nos autem loquuti sumus per se, & rebus eodem modo se habentibus in illis duobus. Vnde secundo dicitur, in illo casu interuenire in eo, qui ex iusta causa externum actum omittit, quandam moralem impotentiam exequendi voluntatem, quia licet habeat physicam facultatem, habet tamen illam moraliter ligatam, vel præcepto, vel consilio prohibente tunc voluntatis suæ executionem, & inde fieri optime potest, vt voluntas non minus sit prompta in non operante, quam in operante. *Expositio regulæ.* Regula ergo posita intelligitur, quando actus est simpliciter, & æqualiter possibilis tam physice, quam moraliter, & sic est certissima, & communiter recepta ab auctoribus vtriusque sententiæ, quia ratione facta conuincitur.

9. *In prædictis casibus sem per fiat veritas assertionis negatiuæ.* Quanuis autem in dicto casu, & comparatione, is, qui operatur, cum vult, & potest, magis mereatur, quam alter, qui cum simili potestate non operatur, licet aliquam habeat voluntatem, nihilominus totus excessus meriti est in actu interno, ac proinde si in ipsomet, qui operatur, mente distinguamus interiorem voluntatem ab actu externo, & consideremus actum internum vt habentem prius natura suum meritum, sicut & prius natura habet, suum esse, quandoquidem est causa efficiens actus externi, sic actus externus posterius natura existens nihil meriti addit, seu nullum internum meritum secum affert, sed potius ab interiori actu externus meritorius denominatur, vel quod perinde est, sicut ex actu externo, & interno vnus actus moralis componitur, cuius veluti tota forma in esse moris est actus internus, ita etiam ex vtroque actu componitur vnus actus meritorius, cuius tota forma in esse meriti est internus. Hic ergo est legitimus sensus secundæ sententiæ D. Thomæ, & communis, quam verissimam iudicauimus.

Et probatur primo, quia est consentanea Scripturis. Dicit enim Christus Matt. 5. *Qui viderit mulierem ad concupiscendam eam, iam mæchatus est in corde suo.* Vnde Augustin. lib. 1. de liber. arb. cap. 3. hoc tacite explicans addit. *Si cui non contingat facultas concubandi cum coniuge aliena, planum tamen aliquo modo sit id eum cupere, & si potestas detur facturum esse, non minus reus est, quam si in ipso facto deprehenderetur.* Hinc etiam ait Bernardus epist. 77. manifeste probari, voluntatem pro facto reputari, vbi illud excludit necessitas, tam in bonis, quam in malis. *Nisi forte (inquit) putetur in malo, quam in bono efficacior inueniri voluntas apud Deum, quæ charitas est, & promptior esse ad vlciscendum, quam ad remunerandum reputetur misericors, & miserator Dominus*, ergo in bonis, sicut in malis voluntas reputatur pro facto apud Deum. Idem fere eodem modo colligit Cassianus lib. 8. de Institutio. renuntiant. cap. 19. ex illo, 1. Ioan. 3. *Qui fratrem suum odit, homicida est*, intelligens, licet non sequatur effectus, esse homicidam affectu apud Deum, & subdit. *Qui non solum pro operationis effectu, sed etiam pro voluntatis, ac voti desiderio, aut præmium reddet, aut pœnam.* Quod optime etiam confirmat exemplum Abrahæ Gen. 22. qui non minus meruit apud Dominum, impeditus ab Angelo, ne occideret filium, ac si exterius illũ sacrificasset, vtiq; propter definitam voluntatem, ratione cuius illi dictum est. *Quia fecisti rem hanc, & non pepercisti filio tuo propter me, &c.* Si igitur quoties factũ excludit necessitas, tãtum meretur sola voluntas, quantũ meretur volũtas operans si posset, ergo operatio non addit meritum voluntati, per se loquendo, & cæteris paribus. 10. *Eius fundament. 1. ex varijs locis Scrip.*

Secundo Marc. 12. & Luc. 21. de vidua paupere mittente in gazophilacium duo minuta, dixit Dominus. *Vidua hæc pauper plus, quam omnes misit*: quod duplici ratione Patres exponunt, primo secundum quantitatem non absolutam, sed respectiuam, quia licet diuites maiorem quantitatem pecuniarum offerrent, tamen per comparationem ad facultatem dantis, plus pauper vidua offerebat, quam Pharisæus diues. Secundo ex quantitate affectus, quia vidua maiori affectu offerebat. Et vnum sequitur ex alio: nam vt inquit D. Thomas. 2. 2. q. 32. artic. 4. ad 3. quia vidua plus dedit secundum suam proportionem, inde pensatur in ipsa maior charitatis affectus. Idemq; sensit Ambros. lib. 2. Officior. cap. 30. dicens. *Duo æra viduæ illius diuitum muneribus prætulit, quia totum illa, quod habuit contulit, illi autem ex abundanti partem exiguam contulerunt.* Vnde infert. *Affectus igitur diuitem collationem, aut pauperem facit, & pretium rebus imponit.* Idem sensit libro. de Viduis ante medium, dicens. *Vberior est numus è paruo quam thesaurus è maximo, quia non quantum detur, sed quantum resideat, expenditur.* Vnde inferius colligit. *Non ergo quid fastidio expuas, sed quantum deuotione conferas æstimandum est.* Ex quo non leue sumitur argumentum, quia in externo actu plus facit diues, quam pauper, & tamen non plus meretur imo minus, si voluntas pauperis maior sit, vel æqualiter, si considerata proportione voluntatis pauperis æqualis censeatur, ergo signum est totum meritum ex voluntate mensurari. 11. *Fundam. 2. ex varijs locis.*

Et inde vlterius optima proportione colligitur, si aliquis sit ita pauper, vt nihil offerre possit, & æqualem habeat voluntatem offerendi, apud Deum non minus offerre, nec minus mereri, quia eadem proportio in eo spectari potest, quia sicut illi æqualiter offerunt, quia offerunt, quod possunt, licet plus, vel minus offerant, ita hic offert, quantum potest scilicet, affectum, seu externum actum in desiderio. Quam doctrinam confirmat Gregor. homilia. 5. in Euang. 12. *Applicatur amplius exemplũ de vidua paupere pro assertione.*

Euang. dicens. *Ante Dei oculos nunquam est vacua manus à munere, si fuerit arca cordis repleta bona voluntate*: Et affert illud Psalm. 55. *In me sunt Deus vota tua, quæ reddam laudationes tibi*: Et exponit: *ac si aperte dicat. Etsi exterius munera offerenda non habeo, intra me metipsum tamen inuenio, quod in ara tuæ laudis impono, quia qui nostra datione non pasceris, oblatione cordis melius placaris.* Et eodem modo expendit illam Christi sententiam D. Bonauentur. Luc. 21. vbi alia in eius confirmationem adducit, & similiter Chrysostomus homilia. 3. in epistol. ad Timoth. dicens: *Vidua illa, quæ duo minuta miserat, pro alacritate voluntatis nihil minus diuitibus intulit*, & Cyprian. in tract. de Opere, & eleemosynis eundem locum tractans dicit. *Dominus non de patrimonio, sed de animo opus eius examinans, & considerans, non quantum, sed ex quanto dedisset, dixit. Vidua ista plus misit in dona Dei.*

13. *Fundam. 3. ex loco Pauli non satis perspecto afferunt.* Tertio solent ad hoc confirmandum adduci verba Pauli. 2. ad Corinth. 8. *Si voluntas prompta est, secundum id, quod habet, accepta est, non secundum id, quod non habet*: ac si sensus sit, non minus acceptatur à Deo eius promptitudo, etiam si pauca operetur, quam si magna, quæ vult operaretur, quia non potest maiora operari. Sed re vera non est hic sensus Pauli, imo vero colligere inde posset aliquis, voluntatem non acceptari, nisi quantum ad id, quod potest exequi, vt ibi obiicit Caietanus: hortatur ergo ibi Paulus Corinthios ad quasdam eleemosynas conferendas, & quia promptam voluntatem in eis senserat ad illam exequendam monet, dicens. *Hoc enim vobis vtile est, qui non solum facere, sed & velle cœpistis ab anno priori, nunc vero & facta perficite, & quemadmodum promptus est animus voluntatis, ita sit, & perficiendi*: & quoad hoc adhibet limitationem, dicens, *ex eo, quod habetis*, quia nimirum, licet voluntas sit prompta, non acceptatur, id est, non postulatur, seu non exigitur ab ea, vt plus faciat, quam possit. Et ita exponunt ibi Chrysostomus, & Græci, & indicant etiam Ambrosius, & alii.

14. *Ex vero illo sensu probabiliter arguitur 3. loco pro assertione.* Nihilominus ex hoc vero sensu probabile sumitur argumentũ: nam Deus approbat, & acceptat promptitudinem voluntatis, quæ extenditur vltra id, quod potest, dummodo impleat, quod potest. Vnde cum Paulus ait. *Si voluntas prompta est secundum id, quod habet, accepta est, &c.* non est sensus, Deum non habere gratam, & acceptam maiorem promptitudinem, hoc enim alienum est à bonitate Dei: est ergo sensus, Deo acceptam esse totam illam voluntatem, licet ab ea non exigat, vt exequatur, nisi quod potest, ergo etiam in eo, quod non potest, æque accepta est, si est æque prompta, etiam si illud non perficiat, & consequenti ratione si æque prompta est voluntas, etiam si nihil faciat, quia nihil potest, æque erit grata, & accepta. Atque hoc modo videtur exponere locum illum Cyprianus libro. 3. ad Quirin. vbi cum dixisset, in opere, & eleemosynis, etiamsi per mediocritatem minus fiat, ipsam voluntatem satis esse, id confirmat prædicto testimonio Pauli. Ex quibus obiter ostensum est: hanc sententiam non solum Scripturæ, sed etiam Patribus esse consentaneam: nam illi multum fauent Cyprian. Augustin. Chrysostom. Gregor. Ambros. Bernard. & Cassian. in locis allegatis.

15. *Externum opus ad voluntatem dupliciter comparatur.* Vt ratione probetur assertio, aduertere oportet, opus externum duobus modis comparari ad voluntatem internam, scilicet, & vt obiectum, & vt effectum, & priori ratione est actus exterior prior intentione, sub altera vero ratione est posterior in executione. Vnde actus externus priorem rationem retinet respectu voluntatis, siue in actum externum prodeat, siue non prodeat, posteriorem autem rationem non habet, nisi quando in re, seu in executione coniungitur voluntati. *Ratione probatur vlterius assertio.* Iam ergo argumentor in hunc modum, nam si actus exterior consideretur vt præbens bonitatem, vel dignitatem actui interno in suo genere causæ, tantam dignitatem ad meritum illi tribuit, quando in re non fit, quantam tribuit, quando fit: si vero consideretur actus, exterior pure vt effectus voluntatis, nihil per se addit conferens ad meritum, ergo totum meritum est in voluntate vt terminata ad actum externum per modum obiecti, effectus autem subsequutus nihil addit meriti. Prima pars antecedentis manifesta est, quia vterque actus vt obiicitur voluntati, æque bonus est, & vt supponimus, etiam voluntas æque tendit in vtrumq; ergo æqualem bonitatem, vel dignitatem moralem ab vtroq; accipit. Altera vero pars probatur, quia in primis actus exterior sub ratione effectus consideratus nihil confert actui interno, quia, vt sic, non est causa, sed effectus eius, neq; est prior, sed posterior illo. Deinde neque actus exterior per se, ac formaliter spectatus augere potest moralem dignitatem totius operis vt compositi ex actu interno, & externo, quia supposito actu interno, in emanatione actus externi ab interno nulla est moralitas, quia nulla est indifferentia, seu libertas, sed necessitate omnino naturali sequitur actus externus posito interno, ergo actus externus per se nullam conditionem moralem addit actui interiori, ratione cuius actus ex illo compositus magis meritorius esse possit. Confirmatur, & declaratur: nam si fingamus hominem sola voluntate posse immediate mouere baculum, sicut Angelus mouet cœlum, tunc certe motus baculi externus nihil meriti, vel moralitatis addere posset voluntati mouendi illum, sicut si Angelus meretur mouendo cælum, non plus mereretur mouendo, quam volendo, quia ipse non plus agit, erga similiter non plus meretur homo mouendo membra externa quam volendo, quia licet fortasse mouendo proprii corporis membra, plus aliquid efficiat, illud non est moraliter, sed ad summum physice, ac necessaria consecutione, quod ad meritum non sufficit. *Confirmatur primo.* Aliter etiam potest idem declarari, nam quando homo non agit exterius, sed patitur, meretur tamen voluntarie acceptando passionem, tunc nemo dicet, passionem addere speciale meritum voluntati, cum non sit ab illa, sed omnino ab alio, imo etiam pro illo met tempore supponatur prius facta, quam acceptata, &, vt sic, non potuerit esse meritoria, sed tantum, vt acceptata, quod habet solum per denominationem à voluntate, ac proinde non potest esse maioris meriti, quam sit ipsius voluntatis, ergo etiam in actibus externis imperatis à voluntate non est maius, seu nouum, & partiale meritum, quia licet ibi interueniat aliqua actiuitas inter vnum, & alium actum, illa prout est aliquid distinctum ab interna determinatione libera voluntatis. est tantum naturalis quædam physica emanatio, aut sympathia, quæ non magis potest ad nouum meritum conducere, quam mera passio. *Secundo.* Vnde tandem confirmatur contra Scotum, quia licet actus internus, & externus physice duo sint, tamen quatenus vnus est ab alio, & secundus necessario sequitur, posito primo, sic vnam habent imputabilitatem, ergo & vnam rationem meriti, ac proinde non erit maius meritum in vtroque simul, quam in primo. *Tertio.* Consequentia clara est, quia meritum non est in actu secundum se, sed vt imputari potest homini ratione libertatis, vt iam ostensum est. Antecedens vero probatur, quia in vtroq; actu vnicus est vsus libertatis, & vnica determinatio voluntatis ad volendum, ex qua iam non libere, sed necessitate naturali sequitur externus actus.

Sed instabit aliquis, nam ex discursu facto sequitur, etiam in duobus habentibus potestatem faciendi tantum esse meritum in volente, & non faciente, quantum in perficiente, quod est manifeste falsum, & contra dicta. 16. *Instantia contra superiorem discursum.* Sequela probatur, quia in vtroque actus externus est obiectum voluntatis, ergo in hac parte æquale habent meritum, & aliunde ex actu externo non crescit meritum operantis, ergo semper manent æqualis meriti. Respondetur, negando primam

Dissoluitur primam consequentiam, quia vt meritum actus interni sit æquale non satis est, quod obiectum sit æquale, sed oportet, vt modus attingendi æqualis sit, quod in prædicto casu non inuenitur, sicut ab effectu euidenter probatur, vt in principio explicuimus.

17. *Replica.* At enim statim replica occurrit, quia sequitur etiam in duobus, quorum alter sit potens, alter impotens ad exequendam voluntatem, fieri non posse, vt æquale sit meritum voluntatis in operante, & non operante, quod assertioni repugnat. Sequela vero patet, quia nunquam actus interior voluntatis esse potest in vtroque æqualis quoad modum attingendi actum externum per modum obiecti: nam ille qui potens est, vult actum externum per efficacem actum, quem per hoc verbum, *volo*, explicamus, alter vero impotens non potest habere tam perfectum actum, sed quem velleitatem appellant, quia per hoc verbum explicatur, *vellem*, inter quos actus prior est multo perfectior. Imo inter duos, qui habent potestatem agendi si vnus operatur, & non alius, licet vterque habeat aliquam voluntatem, inde colligimus esse inæquales, quia in vno est, *volo*, & in altero est, *vellem*, sed eadem differentia inuenitur, licet alter sit impotens ad operandum, ergo semper voluntas eius est minus perfecta, ac proinde minoris meriti. Quod aliter etiam explicatur: nam ille, qui est potens, habet internum actum voluntatis, qui dicitur vsus actiuus, quo efficaciter applicat externas facultates ad operandum, hunc autem actum habere non potest, qui est impotens, ergo non potest habere tam perfectam voluntatem, ac proinde nec æquale meritum.

18. *Quid in primis dicendum ad replicã.* Respondetur in primis, licet per impossibile hoc ita esset, nihilominus semper illud esse verum, quod in operante totum meritum est in voluntate, & quoties excedit non operantem (vt profecto frequentissime contingit) id non esse propter externum actum, sed propter aliquam maiorem perfectionem interioris actus voluntatis. *Deinde respondetur ipsi difficultati replicæ.* Deinde ad punctum difficultatis respondeo affectum operandi posse esse æqualem, vel maiorem, in eo, qui est impotens ad exequendam voluntatem, ac in exequente. Et ratio est, quia quando defectus efficaciæ voluntatis est ex sola impotentia actus, non obstat, quominus affectus voluntatis, & determinatio eius sit æqualis volitioni efficaci alterius. Quia re vera voluntas, quantum est ex se toto affectu, atque ita efficaciter, ex parte sua appetit externum actum, solumque illum non efficit, quia non potest, quod non minuit eius affectum, & ideo nec meritum. *Exemplo declaratur responsio.* Quod optime explicari potest exemplo actus pœnitentiæ, qui efficax est quoad auertendã voluntatem à peccato commisso, quamuis propter impossibilitatem faciendi, vt non fuerit factum, quod præteritum esse supponitur, semper actus ille ex parte obiecti aliquam conditionem includat, vt in 4. tom. 3. partis disp. 3. sect. 3. explicaui. Ita ergo in præsenti voluntas, v. g. dandi eleemosynam, cum non possum, ex parte voluntatis efficax, & omnino determinata esse potest, etiam si propter impotentiam conditionem in obiecto includat. Vnde ad argumentum respondetur, isto modo posse esse æqualem voluntatem non operantis, voluntati operantis, quia licet sint inæquales in efficiendo, non tamẽ in afficiendo, & hoc satis est ad æqualitatẽ meriti ex parte actus, nam actu efficere, vel non efficere actum ad extra non addit actui interiori perfectionem. Præsertim, quod in eo, qui non facit, carentia non prouenit ex voluntate, sed ex impotentia Et *Discrimen potentis, & non potentis operari bonum, cum ambo velint.* in hoc cernitur magnũ discrimen inter eum, qui non operatur, cum possit, & eũ, qui nõ operatur, quia nõ potest: nam in illo defectus actionis prouenit à volũtate, in hoc vero minime, sed ab impotentia. Vnde licet vtriusque actus explicetur per, *vellem*, nihilominus est longe diuersus in perfectione, & affectu, potestque diuersitas explicari ex conditione inclusa in obiecto: nã in illo, qui est potens, cõditio inclusa, nõ est, si possem, cũ illa in re subsistere supponatur, sed est, si nõ esset arduũ, vel insuaue, vel aliquid simile, cõditio vero alterius pura est, si possem, & ideo in priori talis est cõditio, vt suspendat effectũ etiam data potestate, & posito tali affectu: in altero vero potestate carẽte talis est affectus, vt si conditio illa, si possem, subsisteret, revera haberet effectũ. Quanuis enim homines fortasse lateat, quando affectus ille attingat hunc gradũ perfectionis, ac determinationis, nõ est tamen dubiũ quin esse possit, & Deo manifestus sit, ergo dignus est, vt ab eo acceptetur ad æquale meritum non minus, quam si externum actum perficeret. Tandem à posteriori, seu ab inconuenienti solet assertio confirmari, *A posteriori tandem probatur assertio.* quia alias sequitur, posse vnum hominem ab alio cogi, seu per vim impediri, ne æqualiter mereatur, hoc autem est valde absurdum, ergo, &c. Sequela patet, nam posset quis ligare. v. g. manus diuitis, ne posset eleemosynam exterius dare, ergo posset impedire aliquod meritũ eius, etiam si eandẽ, vel æqualẽ, haberet voluntatẽ. Hoc autem consequens absurdũ esse ostẽdit D. Thom. dicto. a. 4. quia sicut inuoluntaria operatio nec præmiũ, nec pœnam meretur, ita neque inuoluntaria carẽtia operationis potest hominis bonã voluntatẽ habentis meritũ minuere. Quod certe in peccatis nemo negare potest: nam si quis solum inuite detentus Missæ assistat, perseuerans interius in voluntate non audiendi nihil meretur, & præterea peccat, ergo pari ratione qui per vim cogitur non facere eleemosynam, si in voluntate ęquali perseuerat, nihil de merito suo amittit. Ideoque merito S. Lucia tyranno minanti. *Iubebo te ad lupanar duci*, sapienter respondit. *Si inuitam iusseris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam*, quia nimirum, nec meritum castitatis minuetur, nec amittetur aureola Virginitatis, & vtrique addetur meritum, & corona martyrii.

19. *Ad 1. rationem opinionis contrariæ inn. 5.* Ad rationem contrariæ sententiæ respondetur, exteriorem actum ex se tantum habere bonitatem obiectiuam, quæ naturalis est, non moralis. Et illam æqualiter amplectitur voluntas, quæ propter impotentiam non operatur. Non habet autem exterior actus, quandiu exercetur, aliam moralem bonitatem præter eam, quæ est in interno actu voluntatis, à quo imperatur. Idem dicendum, est de difficultate externi actus, illa enim in tantum confert ad meritum, in quantum voluntate vincitur, ita vt non impediat affectum voluntatis de se efficacem. *Difficultas exterior per se loquẽdo non auget meritũ interni actus.* At vero difficultas eadem in affectu superata per exteriorem actum, non auget meritum interioris voluntatis, per se loquendo, id est, nisi forte experimentum ipsius difficultatis sit occasio, vt interior voluntas augeatur: tunc enim iam non erunt cætera paria ex parte interioris actus, & ideo mirum non est, quod illius meritum augeatur. Denique idem dicendum est de libertate, quia non est duplex in actu interno, & externo, sed vna tantum, vt ostensum est. Nec refert, quod interior actus sit immediate liber, exterior autem mediate, quia non est intelligendum actum exteriorem fieri liberum per nouum vsum libertatis, sed per denominationem mediatam ab illo vnico vsu libertatis, quo fit actus interior, ad quam denominationem sufficit, quod actus exterior naturaliter, & necessario manet ab interiori. Imo ideo illa denominatio mediata est, quia proxima emanatio actus exterioris ab interiori non est libera: nam si illa esset libera, ab illa exterior actus proxime, & immediate liber denominaretur, nunc autem quia illa emanatio libera non est, ideo actus exterior solum denominatur liber ab eadem libertate, qua interior actus liber est, & ideo tantum est ibi vna libertas. Quod ita etiam potest declarari, quia libertas actus consistit in potestate continendi illum, voluntas autem immediate potest continere actum suum interiorem, at vero exteriorem in tantum suspendere potest, in quantum potest non velle exteriora membra mouere:

uere: est ergo eadem vtriusque actus libertas, quæ reuera non augetur ex perfectione actus exterioris, sed quasi extensiue augetur eius denominatio, vt sic dicam, quod nihil refert ad meritum, vt explicaui. Et ideo propter nullam illarum trium conditionum actus exterior per se auget interioris meritum.

20. *Ad 2. rationem.* Ad secundum respondetur, cum dicitur, maiorem gratiam esse necessariam ad volendum, & perficiendum opus, quam ad volendum tantum, id dici ratione perseuerantiæ in proposito voluntatis, quod moraliter semper antecedit executionem, & sæpissime contingit, vt prius homo voluntate proponat, & postea oblata occasione operādi deficiat. In hoc ergo sensu dicit August. maiorem gratiam, seu aliam esse necessariam ad perficiendum opus, quam ad volendum tantum. Tunc autem non tantum additur externum opus voluntati, sed additur noua voluntas, vel noua perseuerantia in priori voluntate. Et ita tunc optime poterit augeri meritum, quia iam non sunt cætera paria ex parte voluntatis. At vero si comparetur actus interior voluntatis ad solum exteriorē actum, qui ab eo immediate procedit pro eodem instanti, vel eadem temporis duratione, sic non est necessaria maior gratia ad actum externum, quam ad internum, sed vna & eadem ad vtrumq; simul datur, quia & vterq; componunt vnum actum moralem, & interiori posito, naturaliter ab eo manat exterior.

21. *Ad 3. rationem.* Ad tertium respondetur, ex parte hominis, vel (vt ita loquamur) ex opere operantis tantum meritum esse posse in Martyrio in voto, sicut in martyrio in re, vt omnia adducta probant. Dicunt vero aliqui hoc esse intelligendum, quoad præmium essentiale, nam quoad accidentale aliquid illi accrescet ratione actus exterioris, nempe aureolam, seu gaudium, q; Martyr de sua passione habebit, quod alius, qui re ipsa passus non est, habere non poterit, quantumcunq; voluntatem patiendi habuerit. Quod si hoc verum est, non tantum in martyribus, Doctoribus, & Virginibus locum habebit, sed etiam in facientibus eleemosynam, vel quęcunque alia opera externa. Atq; ita concedunt Richardus, Capreolus, & Caietanus, dicentes, semper opus bonum externum addere aliquod meritum quoad præmium accidentale, quod præmium solum in illo gaudio constituunt. At vero si rationes supra factæ efficaces sunt, de omni merito proprio cuiuscunque præmij procedunt, quia etiam meritum accidentalis præmij requirit suam libertatem. Neque illud gaudium est proprium præmium, sed est effectus necessario consequens ex tali obiecto, & statu, sicut etiam amicus gaudebit de bonis operibus amici. De martyribus autem aliquid amplius dicendum est, idemque suo modo de Virginibus, & Doctoribus, nimirum ex peculiari priuilegio, & ordinatione diuina aliqua dona, vel præmia esse promissa ex liberalitate diuina actui externo martyrij, quasi ex opere operato, quæ non dantur propter solam voluntatem martyrij, etiam si magnam, & magis meritoriam esse contingat. Et hoc est, quod Theologi docent, & in eodem sensu loquutus est Bernardus, cuius veram mentem ex eadem epist. satis ostendimus. Et ideo non fit recte argumentum ad alia opera, tum quia reuera, etiam in martyrio hoc non est meritum maius operantis, tum etiam quia ex speciali priuilegio non licet generalem legē inferre. Et simile de baptismo aquæ, vel de communione Eucharistiæ, nam si præcise spectetur meritum operantis tantum esse potest in baptismo in voto, sicut in baptismo in re, & in sumptione Eucharistiæ mere spirituali, ac sacramentali digne facta, & nihilominus cæteris paribus, plus gratię, & glorię confertur recipienti exterius sacramentum, quam non recipienti, quia vero illud est speciale priuilegium sacramenti, & opus operatum, nihil inde contra doctrinam datam inferri potest: idem ergo est de martyrio.

22. *Ad 4. rationem.* Quartum argumentum aliquibus visum est difficile, sed reuera non est, negandæ enim sunt omnes sequelæ, quæ in illo fiunt. Et ratio est, quia in illis omnibus exemplis voluntas interior non est commensurata obiecto, neque in re est tam efficax etiam de se, quanta fuisset, si conditio sub qua fertur, potuisset expleri, aut esset expleta, quod facile explicatur in singulis exemplis: nam in primo desiderium amandi infinite Deum, habet pro obiecto infinitum amorem Dei, & ideo quantocunq; conatu in præsenti fiat, nūquam potest esse adæquatus tali obiecto, neq; habere illam vim, quā ille amor haberet ad amandū Deum, si in re poneretur, sed infinitè distat ab illo, & ideo tale desiderium nec æquale, nec infinitum meritum habere potest. Idem est in secundo exemplo, in quo etiam sumitur obiectum infinitum, cui præsens desiderium non potest adæquari, nec etiam actui, vel actibus, quos aliquis exerceret, si de facto infinitas diuitias haberet, & illas effunderet. Deniq; in his duob. exemplis interior affectus est de re simpliciter impossibili, qui necessario est minus efficax, q̄ volūtas de actu externo simpliciter possibili, cui potest esse commēsurata, etiam si ex accidenti desit potestas illam exequendi. In tertio vero exemplo, licet merita Apostolorum, aut B. Virginis, quę sunt obiecta illius affectus, non sint quid infinitum simpliciter, includunt nihilominus plurimos, & perfectissimos actus internos voluntatis, quibus impossibile est illum affectum in efficacia bene operandi, aut volendi adæquari. Vnde nō comparatur ille affectus ad illa merita, sicut actus internus ad externum, cui de se adæquari possit, sed comparatur sicut actus ad obiectum ita eminens, & quasi immensum, vt illi adæquari non possit.

Ad quintum negatur antecedens, iam enim ostensum est, voluntatem prauam, quæ propter impotentiam non impletur, æquè demeritoriam esse apud Deum, ac si exterius expleretur. Hoc autem non obstante, merito dixit Augustin. ad infelicitatem quandam, & ad cumulum miseriæ pertinere posse prauam voluntatem implere, non quia actus externus præcise spectatus, ac cæteris paribus augeat offensionem Dei, aut pœnæ reatum, sed quia est occasio vel ardentius peccandi, vel maioris moræ in ipsa actuali commissione peccati, vel etiam augendi, & multiplicandi peccata, vt experientia satis docet. Quod quidem etiam cōtingere potest in bonis, sed in illis rarius est, quia sæpe ex abundantia externarum rerum, vel potestatis sumunt homines occasionem male potius, quam bene operandi, etiamsi eisdem facultatib. possint bonas, & pias exequi voluntates. Et ideo non ita dixit Aug. esse feliciorem, qui potest bonam voluntatem implere, sicut dixit esse miseriorem, qui malam voluntatem exequi potest. Addere item possumus, præter id, quod ad Deum spectat, in ordine ad homines, & ad præsentem vitam humanam, miseriam peculiarem esse, posse malam voluntatem implere, quia ex vsu illius oritur sæpe proximorum scandalum, & propria infamia, & per eandem fit peccator apud homines dignior pœna: nam homines vident ea, quæ patent, Deus autem intuetur cor, & ideo homines iudicant de ijs, quæ exterius fiunt, non per se de internis affectibus. Et propter hoc etiam ex legibus humanis, siue Ecclesiasticis: siue ciuilibus non recte sumitur argumentum, quia non dubitamus, quin opera externa augeant meritum apud homines, qui non tam bonitatem, vel commoditatem humanam remunerant, hanc autem accipiunt ex operibus externis, & laboribus, non ex puris affectibus internis. Quod si interdum in remunerando opere, illius virtutem vt fortitudinis, prudentiæ, aut alterius similis excellentiam respiciunt, solum ex externis actibus de illo iudiciū ferunt: quæ omnia in merito apud Deum longe diuersa sunt, & ideo non recte Durandus à merito humano ad diuinum argumentum sumpsit. 23. *Ad 5. rationem.*

CAPVT VII.

Vtrum actus meritorius debeat esse supernaturalis, & ex aliqua actuali gratia profectus.

1. *1. opinio negatiua. 1.* MVlti ex Theologis, qui putant, omnem actum moraliter bonum, & virtutis acquisitæ esse meritorium gratiæ, & gloriæ apud Deum, consequenter dixerunt, necessarium non esse, vt actus meritorius sit supernaturalis, neque vt procedat ex proprio auxilio gratiæ actualis. *Eius argumentum.* Fundamentum huius opinionis est, quia iustus non indiget auxilio gratiæ actualis ad vnum, vel alium actum bonum moralem exercendum, vt in primo libro ostensum est. Ex quo principio sequitur, huiusmodi actum etiam factum ab homine iusto esse mere naturalem. Quod autem ille meritorius sit in homine iusto, videtur probari primo ex Scripturis, in quibus his operibus præmia æterna promittuntur, vt danti potum aquæ frigidæ, vel eleemosynā, aut alia opera misericordiæ facienti: hæ autem promissiones nonnisi iustis fiunt, vt in- *Argum. 2.* fra videbimus. Imo finale iudicium, ex his operibus maxime nobis proponitur futurum Matth. 25. Vnde secundum argumentum sumi potest, quia mala opera moralia ex se merentur pœnam æternam etiam damni, & carentiæ visionis beatæ: ergo & moralia opera bona merentur æternam visionem, si alioqui persona digna, & iusta sit. Probatur consequentia tum quia Deus est pronior ad præmiādum, tum etiam, quia oppositorum est eadem, seu proportionalis ra- *Argum. 3.* tio. Tertio fieri solet argumentum, quia aliàs posset dari in homine iusto opus indifferens quoad meritum, & demeritum: consequens non videtur admittendum: ergo neque id ex quo sequitur. Sequela probatur, quia si homo iustus faciat opus bonum morale mere naturale sine auxilio gratiæ non demeretur: ergo vel per illud meretur apud Deum, quod intenditur, vel illud opus nec meritorium, nec demeritorium est, quod est esse indifferens in genere meriti. Hoc autem consequens admittendum non esse, probatur, quia iuxta veriorem doctrinam non datur opus in indiuiduo indifferens in ratione boni, vel mali: ergo nec in ratione meriti admittēdū est, videtur enim esse eadem ratio, præcipue illa, quod talis actus otiosus, & inutilis reputandus est, cum ad vitam æternam non conducat, vnde non videtur aliqua morali deformitate carere. Vnde pro hac sententia referri possunt omnes auctores, qui sentiunt, non posse *Soto lib. 3. de Natura & grat. c. 4 Medin. 1. 2. q. 18. art. 9. dub. penult. & q. 114. art. 4.* dari in homine iusto opus indifferens in genere meriti, ac proinde omne opus moraliter bonum factum ab homine iusto, etiam ductu rationis naturalis, & solis viribus liberi arbitrij esse meritorium de condigno vitæ æternæ, quæ dicitur fuisse opinio Victoriæ, & eam sequuntur Soto, & Medina, & nonnulli alij moderni Thomistæ.

2. Nihilominus contrariam sententiam omnino veram censeo, quam breuiter duabus assertionibus explicabo. *Assertio 1. Opus meritorium debet ab actuali gratia procedere.* Prima est. Vt opus sit meritorium simpliciter apud Deum, id est, de condigno, & de iustitia, & vitæ æternæ, vel alicuius doni, quod ad illam conferat, necessarium esse, vt ab actuali gratia procedat. Loquor de actuali gratia, quia licet habitualis necessaria etiam sit, vt infra videbimus, nunc dicimus illam non sufficere, sed necessariam esse actualem. Ita sentiunt quāplures ex modernis, qui de gratia cōtra hæreticos huius temporis scripserunt, quos paulo *Probatur 1. ex Concilio Trident sess. 6. cap. 16.* post referam. Videturque probari efficaciter ex Concilio Tridentino sess. 6. cap. 16. vbi postquam docuit iustos suis bonis operib. mereri vitā æternam, rationem reddit his verbis. *Cum enim ille ipse Christus Iesus tanquam caput in membra, & tanquam vitis in palmites in ipsos iustificatos iugiter virtutem influat, quæ virtus bona eorum opera semper antecedit, & comitatur, & subsequitur, & sine qua nullo pacto Deo grata, & meritoria esse possent, nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, quominus vitam æternam promeruisse censeantur.* In quibus verbis posset aliquis dicere, per virtutem, quam Christus iugiter in iustificatos influit, intelligere tantum gratiam sanctificantem, & virtutes infusas, quas Christus in iustificatos semper influit, saltem eas conseruando. Sed hoc alienum certe videtur à mente Concilij, & à proprietate verborum: nam cum dicit, illam virtutem semper antecedere, comitari, & subsequi bona opera iustorum, aperte alludit ad auxililia præuenientia, comitantia, & subsequentia, de quibus illo libro tertio dictum est. Item cum dicit Christum influere hāc virtutem, *Sicut vitis in palmites*, plane loqtur de influxu auxilij actualis, vt ex verbis Christi, à quibus illa metaphora sumpta est, infra ostendemus: ergo iuxta hanc interpretationem necessarium semper est ad opus meritorium auxilium actuale gratiæ.

Pondero præterea alia verba eiusdem capitis, vbi dicit, licet bonis operibus iustorum merces æternæ gloriæ promittatur. *Absit tamen, vt Christianus homo in se ipso vel confidat, vel glorietur, & non in Domino cuius tanta est erga omnes homines bonitas, vt eorum velit esse merita, quæ sunt ipsius dona.* Et in eis primum expendo, quod si homo iam gratus posset per solas virtutes naturales meritorium opus efficere, posset aliqua ex parte in se ipso confidere, quia iam suis viribus sine auxilio gratiæ posset mereri. Sicut si creatura posset post receptam virtutem à Deo sine concursu eius operari, merito posset de sua virtute confidere. Item haberet homo aliquid vnde posset in se, & non in Domino gloriari. Nam iuxta Pauli doctrinam 1. ad Corint. 4. tunc aliquis in se gloriatur, quando de aliquo bono gloriatur quasi non acceperit, & sancti, præsertim Augustinus exponunt, ita gloriari in se quicunq; præsumit posse suis viribus, & sine actuali auxilio gratiæ, quod ad vitam æternam conducat. Vnde etiam est ponderandum, quod omnia opera, quæ Deus vult esse nostra merita dicit, esse ipsius dona: non vocantur autem opera specialiter dona Dei, nisi quia fiunt per auxilium gratiæ. Sic enim ex eo, quod ad Philip. 1. dicit Paul. *Vobis donatum est pro Christo, vt credatis:* colligere solet Augustinus, ad credendum esse necessarium auxilium gratiæ. 3. *Eiusdem capitis verba alia ponderantur pro assert.*

Accedit, quod sententia illa sumpta est à Cœlestino Papa, qui in prædicto sensu illam exposuit. Nam in epist. 1. ad Episcopos Galliæ cap. 8. cum dixisset, omnia studia, & omnia opera, & merita Sanctorū ad Dei gloriam esse referenda, rationem subiungit, dicens. *Quia nemo aliunde ei placet, nisi ex eo, quod ipse donauit.* Quomodo autem donet, declarat in fine capitis dicens. *Ideo vtique, quia præparatur voluntas à Domino, & vt boni aliquid agant, paternis inspirationibus suorum tangat ipse corda fidelium, &c.* Ergo si omnia merita sunt dona Dei, omnia isto modo donantur ab ipso, ac subinde in illis verum est, quod ibi concludit. *Quotquot spiritu Dei aguntur, hi filij Dei sunt, vt nec nostrum deesse sentiamus arbitrium, & in bonis quibusque voluntatis humanæ singulis motibus magis illius valere sentiamus auxilium.* Et in eodem sensu repetit in capit. 12. *Vt omnium bonorum affectuum, atque operum, & omnium studiorum omniumq; virtutum, quibus ab initio fidei attenditur Deum profiteamur auctorem, & non dubitemus ab ipsius gratia omnia hominis merita præueniri, per quem fit, vt aliquid boni, & velle incipiamus, & facere, quo vtique auxilio, & munere Dei non aufertur liberum arbitrium sed liberatur.* Et tandem subiungit. *Tanta enim est erga homines bonitas Dei, vt nostra velit esse merita, quæ sunt ipsius dona, & pro his, quæ largitus est, æterna præmia sit donaturus.* Cum ergo Concilium Tridentinum sententiam, & verba Cœlestini vsurpet dubitari non potest, quin in eodem sensu dixerit, nostra merita esse dona Dei, quo Cœlestinus id explicauit, vtiq; ratione specialis gratiæ auxilij. 4. *Eodem modo locutus antea fuerat Cœlestin. Papa.*

Optimum præterea argumentum ad veritatem hanc 5.

Ponderatur & alia ex sess. 14. c. 8.

hanc confirmandam sumimus ex eodem Concilio sessione 14. capite octauo, vbi ad faciendum opera satisfactoria pro pœna temporali, quę remissa culpa, manet, requirit non tantum habitualem gratiam (imo de hac nihil expresse dicit) sed actuale auxilium, sic enim ait. *Neque vero ita nostra est satisfactio hæc, quam pro peccatis exoluimus, vt non sit per Christum Iesum, nam qui ex nobis tanquam ex nobis nihil possumus, eo cooperante, qui nos confortat, omia possumus, ita non habet homo, vnde glorietur.* A satisfactione autem ad meritum optimum sumitur argumentum, tum quia magis est mereri vitam æternam, quam satisfacere pro pœna temporali. Vnde potest quis pro altero condigne satisfacere, non tamen alteri gratiam, vel gloriam de condigno mereri. Tum etiam quia non magis potest homo gloriari in proprio merito, quam in satisfactione. Denique etiam illationem possumus ex Concilio confirmare: nam subdit statim. *Omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo viuimus, in quo meremur, in quo satisfacimus.* Tandem addere possumus Concilium Arausicanum canon. 8. dicens, *Debetur merces bonis operibus, si fiant, sed gratia, quæ non debetur, præcedit, vt fiant.* Loquitur autem de gratia auxiliante, vt ex discursu cæterorum canonum constat, & præsertim ex 20. dicente. *Multa in homine bona fiunt quæ non facit homo, nulla vero facit homo bona, quæ non præstet Deus, vt faciat homo.* præstat hoc Deus per auxilia specialia, & necesse est intelligi, saltem de operibus pietatis, inter quæ dubium non est, quin omne opus meritorium de condigno numeretur. Similiter induci potest canon 22. quia per omne opus meritorium seruit homo diuinæ voluntati, quoties autem sic seruit, voluntas eius à Domino præparatur, vtiq; per speciale aliquod auxilium: ergo nunquam meretur homo apud Deum sine tali auxilio. Maior nota est ex ipsa ratione meriti. Minor à Concilio in illo canone traditur: ergo virtute docet consequens, quod inde sequitur.

Est prologũ Aug. li. 2. contra duas epist. Pelag. c. 8. Sic August. tract. 19 in Ioan. scribit

6. Vnde vlterius probari potest assertio omnibus testimonijs Scripturæ, Conciliorum, & Patrum, quibus supra libro primo ostensum est, ad singula opera pietatis necessarium esse auxilium actuale gratiæ non solum iniustis, sed etiam iustis. Nam quodlibet opus meritorium de condigno est opus pietatis, quia ad iustitiam apud Deum, & vitam æternam conducit: ergo ad omne opus meritorium est necessarium actuale auxilium gratiæ. Atque hoc modo fundatur optime assertio in verbis Christi Ioannis decimo quinto. *Ego sum vitis, vos palmites qui manet in me & ego in eo, hic fert fructum multum*: qui quidem fructus in meritis maxime consistit. Addit autem Christus Dominus rationem, *Quia sine me nihil potestis facere*: nihil scilicet, quod inter illos fructus computari possit: ergo sine Christo nihil meriti facere possumus. Illud autem, *sine me* intelligunt Concilia, & Patres dicto loco citati, id est, sine auxilio meo, sine excitatione, & cooperatione mea: ergo quodlibet opus meritorium sub illa sententia Christi comprehenditur. Simile argumentum sumitur ex sententia Pauli ad Philippens. secundo. *Cum metu, & tremore vestram salutem operamini*: & subiungit mirabilem rationem. *Deus est enim qui in vobis operatur, & velle, & perficere pro bona voluntate.* Quoties ergo operamur salutem, Deus incipit, & perficit opus, quod ad auxilia actualis gratiæ pertinet: sed per quodlibet opus meritorium operamur salutem: ergo in omni opere meritorio Deus incipit, & perficit per auxilium actuale. Eodem modo expendi potest illud prima Corinth. tertio. *Ego plantaui, Apollo rigauit, Deus autem incrementum dedit*: nam quodlibet opus meritorium de condigno est aliquod gratiæ, & sanctitatis incrementum: ergo Deus est, qui omne huiusmodi incrementum dat. Et nihilominus addit Paulus. *Vnusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem. Dei enim sumus adiutores*, ac si diceret, laborem hominis dignum esse mercede, quia non solus ipse operatur, sed adiuuat Deum in se operantem: ergo in omni opere bono non est homo principalis operator, sed cooperator Dei principaliter operantis. Vnde optime Augustinus sermon. 16. de Verb. Apostol. *Illo modo possumus exigere Dominum nostrum, vt dicamus, redde, quod promisisti, quia fecimus, quod iussisti, & hoc tu fecisti, qui laborantes iuuisti.* Et idem confirmat Leo Papa sermon. 7. Quadrag. cuius verba postea tractabimus. Tandem induci potest illud 2. ad Corinth. 3. *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis*, nam vt argumentatur Augustinus in lib. de Prædestinat. Sanctor. in principio, opus meritorium non fit sine pia cogitatione: ergo si pia cogitatio non potest haberi sine auxilio gratiæ, multo minus poterit sine illo fieri opus meritorium, ideoq; recte dixit August. epistol. 106. non longe à principio, *Nos non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum, qui ex Deo est, vt sciamus, quæ à Deo donata sunt nobis, ac per hoc & ipsum hominis meritum donum est gratuitum.* Atque ad hunc modum multa alia testimonia in dicto loco citata induci possunt. Ratio vero assertionis ex sequenti sumenda est, & in multis, ex capitum sequentium doctrina est declaranda.

Probatur 2. assert. ex plerisque alijs authoritatibus sacris.

Ratio pro assert. vnde petenda.

Secunda ergo assertio est, omnem actum meritorium apud Deum esse aliquo modo supernaturalem. 7.
Dixi aliquo modo, quia non contendo esse debere supernaturalem, quoad substantiam, sed vel isto, vel alio modo, siue absoluto, siue respectiuo, siue physico, siue morali. Et ita possunt pro hac assertione referri omnes auctores, qui docent actum virtutis moralis non esse meritorium sine relatione charitatis, quæ sine dubio supernaturalis est. Quam opinionem graues Theologi tenent, quos infra referemus, & interim videri potest Bellarminus libr. 5. de Iustificat. capite 15. & sequentibus, nam in eis multa adducit, quę assertionem confirmant. Quidquid tamen sit de propria relatione charitatis, necessarium censeo, vt actus fiat aliquo modo supernaturali, de quo quis, vel qualis sit? postea inquiram, nunc solum probo ita esse. Primo quia quoties Scriptura promittit præmium nostris operibus, vel loquitur de actibus in se supernaturalibus, vt sunt actus fidei, spei, & charitatis, vel cum de moralibus loquitur, illis addidit aliquid, quo supernaturalem modum indicet, quale est illud Matth. 10. *Qui recipit Prophetam in nomine Prophetæ, mercedem Prophetæ accipiet, & qui recipit iustum in nomine iusti, mercedem iusti accipiet, & qui potum dederit vni ex minimis istis calicem aquæ frigidæ tantum in nomine discipuli non perdet mercedem suam*, Marcus autem capite nono dixit: *Quicunque dederit vobis calicem aquæ in nomine meo quia Christi estis.* Quæ omnia significãt aliquam relationem operis supernaturalem: imo in verbis Matthæi significatur, mercedem futuram esse proportionatam tali modo operandi. Qui modus solet etiam significari à Christo per particulam, *propter me*, Matth. 10 *vel propter nomen meum* Matth. 19. vel *in nomine meo*, vt Luc. 9. *Quicunque susceperit puerum istum in nomine meo, me recipit.* Et ideo Paulus ad Colossen. 3. monet. *Omne quodcunque facitis in verbo, aut in opere, omnia in nomine Domini nostri Iesu Christi facite*, nimirum, vt sint ad vitam æternam vtilia.

Assertio 2. Actus meritorius debet esse modo aliquo supernaturalis.

Probatur 1. ex Scriptura.

Secundo sequitur hæc assertio ex præcedenti, nam 8.
quando opus tale est, vt semper, & in singulis, & vt ita dicam, per se, necessarium sit auxilium gratiæ ad illud perficiendũ, signũ est, tale opus esse supernaturale: sed ostensum est, tale esse q̃libet opus meritorium, vt per se, ac semper, & in singulis auxiliũ gratiæ ad illud requiratur: ergo signũ est, tale opus semper esse debere supernaturale. Maior in lib. 1. & 2. late ꝓbata est, quia qñ opus est mere naturale per se fieri pôt per naturalia principia, & auxilia, q̃ si interdum fieri non pôt sine auxilio gratiæ, est quasi ex accidenti propter difficultates, vel impedimẽta ex peccato exorta. Vnde quia illæ difficultates possunt interdum in particulari cessare, non est illa necessitas tanta, vt non possit

Probatur 2. quod assertio hæc consequatur ex præcedenti.

sit aliquis talis actus sine auxilio gratiæ interdum fieri. Cum ergo hoc in opere meritorio non contingat, signum est, necessitatem auxilij prouenire ex aliqua supernaturalitate operis ad meritũ requisita. Vnde cõfirmatur optime, quia etiam in Angelis, & in homine in statu innocẽtiæ fuit necessarium auxilium gratiæ ad meritum, vt superius adducta probant: at vero in illis non erat necessarium auxilium gratiæ ad opera naturalia, vel naturales proprietates eorum: ergo signum est ad meritum esse necessariam aliquam conditionem supernaturalem actus, ratione cuius erat illis necessarium actuale auxilium gratiæ ad meritum.

Optima confirmatio.

9\. *Probatur 3. ratione à priori.* Vltimo addere possumus rationem à priori, quæ licet ex ordinatione diuina in Scripturis declarata, præcipue sumenda sit, tamen in ipsa rei natura habet congruitatem, & fundamentum: nam media debent esse fini proportionata: meritum autem est vnum ex potissimis medijs ad consequendam beatitudinem supernaturalem, quia proprium meritum de condigno non est, nisi vitæ æternæ, vel gratiæ, sub gratia comprehendendo omnia auxilia, quæ ad vitam æternam conducunt, vt postea videbimus, & è conuerso vita æterna non datur, per se loquendo, his, qui mereri possunt, nisi mediante merito: ergo meritum semper esse debet aliquod opus eiusdem ordinis cum illo fine, ac proinde supernaturale. Quæ illatio confirmari potest: nam simili discursu probatum est, esse aliquos actus supernaturales, & dispositiones ad gratiam debere esse supernaturales, & ad primum auxilium gratiæ non posse dispositionem præcedere, quia deberet esse naturalis: ergo non minus certa debet in proposito censeri. Et quidem in hoc sensu videtur loquutus D. Thomas q. 109. art. 5. ad merendum necessariam esse gratiam, & loquitur non solum de actuali, sed etiam de habituali: vtiturque ista ratione, quod actus perducentes ad finem, debent esse fini proportionati, & simili modo loquitur qu. 114. art. 2. & consentire videtur Caietanus 1. p q. 63. art. 6. in solut. ad 3. dub. 1. Consentit Vvaldẽs. tom. 3. de Sacramentalib. cap. 9. Osius in Confessio. cap. 66. Lindan. lib. 3 Panopliæ capit. 20. & alios in sequentibus capitibus referemus. Et in eis particularibus difficultatibus occurrentibus satisfaciemus.

Confirmatur illatio.

10\. *Ad 1. arg. in nũm. 1.* Argumenta vero in principio posita nunc breuiter expediemus. Ad primum concedimus iustos mereri de condigno per opera moraliter bona, sicut in Scripturis citatis significatur, dicimus tamen oportere, vt aliquo modo supernaturali fiant, quod in illis locis non negatur, & in alijs declaratur, vt vidimus, quis autem sit iste modus ex discursu sequentiũ capitum constabit. Ad secundum, in quo ex demerito fit illatio ad meritum respondetur, ineptissimam esse illationem: nam homo suis viribus potest gratiam, & gloriam perdere: non tamen acquirere, quia longe facilius est deficere à bono, quam illud perficere, sicut etiam supra de omissione pura diximus, & si fortasse posset ad demeritum vitæ æternæ sufficere, non tamen ad meritum.

Ad secundũ.

11\. *Tractatur quæstio in 3. argumento inclusa.* Tertium argumentum petit quæstionem, quæ ab alijs late tractari solet, an in homine iusto possit dari actus indifferens in ratione meriti, id est, nec meritorius, nec demeritorius, esto non possit in indiuiduo dari actus indifferens in ratione boni, vel mali. Aliqui enim partem negantem D. Thomæ attribuunt in 1. 2. q. 18. art. 9. & q. 21. ar. 4. Sed immerito, nam in priori loco non agit de merito, sed de bonitate, & malitia, nos autem iam supponimus hoc posteriori modo non dari actum indifferentem. In altero vero loco inprimis D. Thomas non tractat de merito de condigno, sed de merito secundum quandam generalem rationem, quæ potest in omni actu bono saluari, vt postea videbimus. Vnde quod notandum est, D. Thomas non tractat specialiter de operibus iustorum, & discursus eius æque procedit in operibus bonis peccatorum. Dico ergo, nullum esse inconueniens, dari in iusto opus bonum, ac proinde non demeritorium quod nec meritoriũ de condigno sit, quia illa duo, sc. meritum, & demeritum nec de se sunt immediate opposita, quia non includunt immediatã contradictionem, sed quasi moralem oppositionem contrariam, in qua potest inueniri medium per carentiã vtriusque contrarij, nec potest assignari diuinum præceptum, vel ordinatio, vel aliud principium extrinsecum, ex quo talis necessitas, vel immediata oppositio oriatur. Et huic sententiæ fauet D. Thomas q. 114. art. 3. quatenus dicit opus bonum, quatenus est à libero arbitrio, esse meritoriũ tantum de congruo, nam inde recte colligimus, si in homine iusto sit opus bonum à solo libero arbitrio procedens, ad summum esse posse meritorium de congruo. Neque contra hoc obstat, quod obijciebatur, quia talis actus quatenus inutilis ad vitam æternam non videtur aliqua deformitate carere. Respondemus enim primo, deformitatem illam, si qua est, solum esse imperfectionem negatiuam non priuatiuam, & ideo non reddere actum malum, sed non perfectum. Secundo dicimus, licet talis actus non sit per se vtilis ad vitam æternam, iuuat saltem tanquam remouens prohibens, quia impedit peccatum, & hoc satis est, vt possit esse bonus, si obiectum, & circumstantias debitas habeat. Et hæc resolutio ex his, quæ postea de merito moralium actionum dicemus, magis confirmabitur.

Pars negans immerito tribuitur D. Thomæ.

Pars assir. mans posse in iusto dari opus quod nec meritorium, nec demeritorium sit.

Iam soluitur 1 quod 3. argumẽto opponebatur.

Soluitur secundo.

CAPVT VIII.

Vtrum solus actus elicitus à charitate sit meritorius de condigno apud Deum?

Diximus, opus meritorium non tantum bonum, sed etiam aliquo modo supernaturale esse debere, sequitur explicandum qualis esse debeat hæc bonitas, & quanta hæc supernaturalitas, quod præstabimus discurrendo per tres ordines virtutum. In primo ponimus solam charitatem, tanquam summè perfectam, & aliquo modo principium, & radicem totius meriti. In secundo ponimus virtutes, & dona per se infusa. In tertio reliquas virtutes morales infimi ordinis, seu acquisitas. Et in primis circa act⁹ charitatis supponimus tanquam per se notum, actus elicitos à charitate maxime esse per se, & intrinsece meritorios de condigno apud Deum, quia nulli sunt excellentiores actus, nec Deo gratiores, & ideo in Scriptura maxime promittuntur præmia diligentibus Deum, & Paulus dixit, Dominum redditurum coronam iustitię non solum ipsi, qui fidem seruauerat, sed etiam omnibus, qui diligunt aduentum eius 2. ad Timoth. 4. & ad Galat. 5. apud Deum tantum valere fidem, quæ per charitatem operatur, & 1. ad Corinth. 13. omnia charitati tribuit. 1.

Tres virtutum ordines.

Charitatis actus sunt apprime meritorij.

Solum posset in hoc puncto quæri, an hoc sit verum de omni actu charitatis indifferenter? non enim defuerunt qui aliquam limitationem in hoc posuerint vel ex parte durationis, vel ex parte intensionis, postulantes aliquem certum gradum, vel minimum terminum, infra quem actus, etiam si charitatis sit, non sit meritorius. Ad eum vtique modum quo alioqui Scholastici dixerunt, non omnem actum amoris, vel contritionis sufficere ad obtinendam iustitiam, & remissionem peccati, nisi certam intentionem habeat, vel tanto tempore duret. Sed sicut illa sententia omnino falsa est, & hoc tempore improbabilis, vt in tomo 4. 3. partis disp. 4. sect. 4. & 5. ostendimus: ita in præsenti illud asserere esset ineptissimum, quia rationes ibi factæ hic etiam vim habent, & quia est limitatio quædam præter absolutum, & indefinitum modum loquendi Scripturæ sine vllo probabili fundamento rationis, vel auctoritatis. 2.

Perperam limitatur ad certam intensionem vel durationem vis charitatis ad merendum.

Et quidem de duratione neminem dixisse inuenio, esse 3.

Probatur de duratione indiuisibili. Actus meritorius à duratione non pendet. esse necessarium, vt actus duret aliquo determinato tempore, etiam minimo. Aliqui tamen requirunt, vt duret per tempus saltem indefinitum: sed improbabiliter, cum actus charitatis in vno instanti habeat totam suam perfectionem substantialem & intrinsecam, vt patet in Angelis & CHRISTO, qui in primo instanti suæ Conceptionis perfectissime meruit. Sed de hoc infra cap. 21.

4. *Probatur de intensione. Omnis actus à charitate elicitus est meritorius de condigno.* Quod attinet ad intensionem actus, aliqui volunt actum charitatis debere esse intensiorem habitum, ad promerendum præmium essentiale: sed hoc refutatum est supra libro nono. Quare suppono vt certum, omnem actum elicitum à charitate, quantum est ex parte actus esse meritorium de condigno. Dixi *quantum est ex parte actus* (quod semper in sequentibus subintelligendum est) quia ea parte personæ est necessarius status gratiæ, & alia de quibus infra.

5. *Quæstionis propositæ sensus.* Hoc posito quæstio est de altera parte exclusiua: An, scilicet solus actus elicitus à Charitate sit de condigno meritorius præmij substantialis, id est, gratiæ sanctificantis & visionis Dei.

1. Opinio affirm. Prima opinio affirmat, solos actus elicitos à Charitate esse meritorios de condigno præmij substantialis: actus autem aliarum virtutum, licet imperentur à Charitate, non addere illis meritum præmij essentialis, sed accidentalis tantum. Hæc opinio videtur habere magnum fundamentum in Diuo Thoma prima part. quæstion. nonagesima quinta, articulo quarto, vbi sic ait. *Quantitas meriti ex duobus potest pensari, vno modo ex radice Charitatis, & gratiæ, & talis quantitas meriti respondet præmio essentiali, quod consistit in DEI fruitione: alio modo considerari potest quantitas meriti ex quantitate operis, quæ quidem est duplex, scilicet absoluta, & proportionalis, & tamen vtraque respondet præmio accidentali, quod est gaudium de bono create.* Eandem opinionem videtur docere Bonauentur. in 2. distinctione quadragesima, articulo secundo, quæstione tertia. Expresse hanc docet & defendit Bannez 2.2. quæstione vigesima quarta, articul. sexto, dub. 5.

6. *Suadetur ex Script.* Fundatur præcipue in aliquibus locis Scripturæ, in quibus soli Charitati, seu dilectioni Dei videtur promitti præmium essentiale: Ioannis decimo quarto, vigesimo primo, & Rom. decimo tertio, decimo, & primæ Corinthior. decimo tertio, tribuit Charitati officia omnium virtutum: quia ab illa habent, quod sint meritoria, & sine illa nihil valent, ideo ad Galat. quinto, inquit: *In CHRISTO IESV neque circumcisio aliquid valet, nec præputium, sed fides, quæ per charitatem operatur.* Quod confirmatur ex illo, primæ Corinthior. secundo. *Oculus non vidit, neque auris audiuit, & in cor hominis non ascenderunt, quæ præparauit Deus diligentibus se*: ergo præmium essentiale soli amori præparatur, imo & illi soli promittitur Iacob. primo, duodecimo. *Accipiet coronam vitæ, quam repromisit Deus diligentibus se.* Hinc etiam Paulus dixisse videtur Roman. quinto. *Spes* (quæ principaliter est de essentiali præmio) *non confundit, quia Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris.*

7. *Ex Patrib.* Secundo hæc opinio probatur ex Patribus, qui vbique tribuunt Charitati rationem meriti, & iustitiæ nostræ apud DEVM: Augustinus libr. de Natur. & grat. capite quadragesimo secundo. *Charitas est verissima, plenissima, perfectissimaque iustitia*, & capite septuagesimo. *Charitas inchoata, inchoata iustitia est, charitas prouecta, prouecta iustitia est, charitas magna, magna iustitia est, charitas perfecta, perfecta iustitia est. sed charitas de corde puro conscientia bona, & fide non ficta.* Ex quo loco potest formari tale argumentum: Essentiale præmium respondet nostræ iustitiæ apud DEVM: sed hæc iustitia est sola charitas, ergo solum opus proprium charitatis est opus iustitiæ apud DEVM ad essentiale præmium promerendum. Et ideo idem Augustinus libro decimo quinto de Trinitat. capite decimo octauo dixit, solam Charitatem diuidere inter filios Dei & perditionis, & Prosper libro tertio de vita contemplat. capite decimo quarto, & decimo quinto, charitati videtur tribuere omnem rationem & valorem meritorum, & Gregorius homilia septima in Euangel. Charitatem omnium meritorum radicem esse dicit.

Tertio hæc opinio potest suaderi ex intrinseca natura meriti de condigno: Nam vt opus sit meritorium de condigno, necesse est, vt sit ita proportionatum præmio, vt aliquam æqualitatem ad illud habere videatur: sed solus amor Dei ex Charitate habet talem proportionem cum visione Beatifica, quæ est essentiale præmium nostrorum meritorum, ergo. Mai. patet. Minor declaratur, primo, quia sicut Visio Beatifica perfecte vnit animam DEO in termino, ita Charitas in via. Secundo sicut præmium visionis Beatificæ est consecutio Dei, prout est in se: ita sola dilectio est tendentia in eundem DEVM, prout est in se, ergo illa sola habet dictam proportionem. Tertio, sicut in Beatitudine sola visio seu fruitio est quasi substantia, in qua etiam amor includitur: reliquæ virtutes sunt quasi accidentia: ita amor in via est quasi substantialis vita animæ cui actus reliquarum accidunt. 8. *Ex ratione. Probatur minor primo. Secundo. Tertio.*

Quarto. Quarto in omnibus operibus huius vitæ inuenitur magna imperfectio & inæqualitas ad præmium Beatitudinis, ergo optima proportio est, vt perfectissimo actui viæ respondeat optimum præmium patriæ, cætera inferioribus actibus. Denique augmentum præmij essentialis correspondet augmento gratiæ, & consequenter augmento charitatis, sed charitas non augetur, nisi suis proprijs actibus, ergo etiam præmium essentiale non correspondet, nisi actibus charitatis, non autem actibus aliarum virtutum.

Hæc tamen opinio nullo modo probanda, aut toleranda mihi videtur, quia videtur parum consentanea Scripturis, & communi sensui Ecclesiæ, & Patrum, nimiumque coarctat merita Sanctorum. 9. *Censura primæ opinionis.*

Dico ergo, iustos mereri præmium substantiale non solum per actus elicitos à charitate, sed etiam per actus aliarum virtutum. Hæc assertio, quam attigi in Relectione de reuiuisc. merito. disputatione secunda, sectione vltima, numero quinquagesimo quarto; est communis Theologorum infra citandorum. Probatur. Primo ex Matthæi vigesimo quinto. *Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum à constitutione mundi, esuriui enim, & dedistis mihi manducare, &c.* Vbi per *Regnum* non intelligitur præmium accidentale, vt patet ex similibus locis Ioannis 3. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*, & illud, *Regnum cœlorum vim patitur, & violenti rapiunt illud*, Matthæi 11. 12. sed essentiale, quod Christus dabit propter opera misericordiæ. Idem probatur ex ijs locis, in quibus Deus dicitur vnicuique daturus mercedem secundum opera sua, Matthæi decimo sexto, Rom. secundo, primæ Corin. 3. & 2. Corin. 9. Psal. sexagesimo primo, Eccles. decimo sexto. Confirmatur ex Matth. decimo nono, vbi interroganti, *Quid boni faciam, vt habeam vitam æternam*, respondit Christus. *Si vis ad vitam ingredi, serua mandata*, & mox enumerat mandata moralia. Et 1. Timoth. 6. vers. 17. 18. 19. & Rom. decimo tertio. *Beneficentiæ* (inquit) *& communionis nolite obliuisci, talibus enim hostijs promeretur Deus*, at Deus non est præmium acccidentale, sed essentiale, ergo. *2. Opinio negatiua, & vera. Probatur 1. plusquam probabiliter ex Scriptura.*

Probatur secundo ex Concilio Tridentino sessione sexta, capite decimo sexto, vbi absolute dicit: *vitam æternam esse mercedem ex Dei promissione bonis operibus promissam & meritis fideliter reddendam*, vbi per *vitam æternam* intelligitur præmium essentiale, hoc enim est propria hæreditas filiorum Dei, quam dicit Conc. esse mercedem 10. *Probatur 2 vehementer ex Trid.*

cedem non solius charitatis, sed bonorum operum, quæ ad alias etiam virtutes pertinent. Vnde id confirmat ex illo 1. ad Corinth. 15. *Abundate in omni opere bono, scientes, quod labor vester non est inanis in Domino.* Et infra expresse dicit, illis operibus bonis in Deo factis, quibus diuinæ legi pro huius vitæ statu satisfacimus, promereri iustos vitam æternam. At vero præceptis diuinis non satisfacimus per solum actum charitatis, sed necessarii sunt etiam aliarum virtutum actus: ergo illis etiam actibus vere, & proprie meremur vitam æternam. Ac denique in can. 32. absolute definit, iustificatum bonis operibus ex gratia factis vere mereri gratiæ augmentum, vitam æternam, & augmentum gloriæ, vbi nec generalius de bonis operibus, nec clarius de essentiali præmio loqui potuit.

11. *Probatur 3. rationibus. Prima.* Tertio argumentor ratione, quia in primis cum charitas ipsa duos habeat principales actus, scilicet dilectionem Dei, & proximi, interrogo, an sola dilectio Dei sit meritoria de condigno substantialis præmii, vel etiam dilectio proximi? Primum profecto credibile non est: nam cum Paulus dicat ad Rom. 13. *Qui diligit proximum, legem implebit*, & alibi dicat, *Factores legis iustificari apud Deum*, quomodo credibile est, hanc dilectionem non esse meritoriam gratiæ, & gloriæ essentialis? Et hoc confirmat, quod ibidem Paulus subdit, quod plenitudo legis est dilectio, & quod ait Ioannes. 1. canonic. capit. 1. *Qui diligit fratrem suum in lumine manet*, & cap. 3. *Nos scimus, quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres.* Denique ille actus est elicitus à charitate, & virtute continet dilectionem Dei, cur ergo non erit meritorius illius præmii? Si autem primum admittatur, scilicet, actum dilectionis proximi habere proprium, & (vt sic dicam) substantiale meritum distinctum à merito amoris Dei: hinc in primis eneruantur fere omnia fundamenta prioris sententiæ, quia amor proximi non est tam perfectus actus, sicut amor Dei, neque attingit directe, & tanquam obiectum, quod, ipsum finem vltimum, & ideo non est super omnia, sicut dilectio Dei, ergo non est de ratione meriti præmii essentialis, quod sit perfectissimus actus, nec quod directe tendat in ipsum Deum, qui est obiectum beatificum. Ac denique licet illa dilectio proximi eliciatur à charitate, quæ est virtus Theologica, nihilominus in se non est actus proprie, & formaliter theologicus, sed moralis, quatenus proxime, ac directe versatur circa materiam creatam, ergo eadem ratione poterunt alii actus morales esse meritorii, cum etiam fieri possint propter Deum, & multi in indiuiduo, & fortasse etiam in specie possint esse meliores, vt actus, religionis, vel pœnitentiæ.

12. *Confirmatur.* Et confirmatur, quia si amor proximi meritorius est, etiam actus misericordiæ, & beneficentiæ proximorum erunt meritorii essentialis præmii, quia virtualiter continent ipsum amorem, quanuis ordinarie sine proprio actu interno amoris proximi elicito à charitate exerceantur, sed immediate per actum elicitum misericordiæ, quæ vel non minus, vel satis, superque placet Deo, & est quædam dilectio in opere, & veritate. Et absolute id probari potest, quia his operibus, vt opera misericordiæ sunt, promittitur

Confirm. 2. in Scriptura merces æternæ vitæ, vt vidimus. Ac denique confirmatur, quia alias in omnibus operibus vitæ actiuæ nullum esset substantiale meritum, nec per ea, vt talia sunt augeretur vera iustitia, & sanctitas apud Deum. Consequens autem absurdum est, & incredibile, & contra communem Ecclesiæ sensum, parumque homines iustos ad huius vitæ exercitia allicit, contrarium autem legimus fecisse Christum, cum dicebat. *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur, beati pacifici, quoniam filij Dei vocabuntur.* & Paulus cum aiebat. *Fidem seruaui, ideo reposita est mihi corona iustitiæ*, non intellexit esse sibi reddendam solum quia dilexit Deum contemplando, & orando, sed etiam quia munus suum impleuit euangelizando, & pro salute proximorum laborando. De qua re videri potest Bernardus lib. de Grat. & lib. arbit circa finem, & Augustinus tract. 51. in Ioan. vbi explicat quid sit, & quanti meriti sit ministrare Christo in obsequiis proximorum. Et alij Patres contra Iouinianum docentes, pro meritorum multitudine maius præmium essentiale retribui. Vt videre licet in Hieronym libr. 2. contra Iouinian. & Augustino libr. de Sancta Virginit. per multa capita. & Gregor. lib. 4. Moral. c. vlt. & alijs, quos retuli dicto lib. 2. de visione Dei cap. 20. quibus addi possunt verba Prosperi lib. 2. de Vocat. gent. vbi licet aliud agens, inquit. *Implendæ voluntatis Dei ita est prælordinatus effectus, vt per laborem operum per instantiam supplicationum, per exercitia virtutum fiant incrementa meritorum, & qui bona gesserint non solum secundum propositum Dei, sed etiam secundum sua merita coronentur.* Addo denique sententiam libri de Ecclesiast. dogmatib. *Abstinentibus à vino, vel carnibus pro amore castigandi corporis nihil credere meriti accrescere, non hoc Christiani, sed Iouiniani est.*

Nec satisfaciet, qui dixerit, opera vitæ actiuæ fieri debere ex amore Dei, & inde habere præmium essentiale, hoc inquam, non satisfacit, nam ex hoc ipso sequitur præmium essentiale non augeri propter talia opera, quod certe nimium auerteret voluntates ab vsu, & exercitio illorum, tum etiam quia potius talia opera impedirent augmentum illius præmij, quia moraliter efficiũt, vt actus interiores, & eliciti amoris Dei nec tam frequentes sint, nec tam intensi: tum etiam quia sequeretur, non esse maioris meriti, per se loquendo, dare magnam quantitatem in eleemosynam, quam paruam, neque esset magis meritorium orare, quam legere, v. g. ex honesto motiuo, & sic de alijs actibus moralibus perfectioris, vel minus perfectæ virtutis. Sequela probatur, quia ista omnia possunt fieri ex æquali amore Dei actuali, quod enim cõtingat meli⁹ opus morale ex maiori amore Dei procedere, neque est necessarium, aut per se requisitum, vt per se constat, neque etiam est ordinarium, aut nimium frequens, vt quidam fingunt. Nam sæpe contingit, hos actus fieri sine actuali amore Dei. Vnde eodem modo continget fieri cum æquali amore actuali, vel etiam in virtute vnius, & eiusdem actus præcedentis. Consequens autem multum repugnat Scripturis allegatis, immo quidam modernus Thomista dixit, esse contra loca expressa Scripturæ, & allegat, quæ adduximus, & nonnulla alia, quæ postea nos põderabimus, quia pertinent ad particulares virtutes, in quibus hæc veritas magis probabitur. 13. *Ruit euasio.* *Aluar. libr. 7. de Auxilijs disp 60. num. 22.*

Ratio autem à priori assertionis est, quia neque ex natura rei, neque ex aliqua Dei lege ostendi potest, hanc conditionem, scilicet, quod actus sit elicitus à charitate, esse necessariam ad meritum de condigno ipsius beatitudinis essentialis, & alioqui in actibus aliarum virtutum inueniri possunt omnes aliæ conditiones necessariæ ad meritum, vt per se notum est: ergo. Maior quoad posteriorem partem de lege Dei satis probatur, quia nullibi ostendi potest: & efficacius, quia contraria lex in Scripturis allegatis inuenitur. Quoad alteram vero partem probatur, quia actus aliarum virtutum, licet immediate nõ attingant Deum ipsum, cedunt in gloriam eius, & sunt media vltimo fini consequendo proportionata, vt in capitibus sequentibus magis declarabitur. Et vtraq; pars respondendo ad fundamenta contrariæ sententiæ fiet euidentior. 14. *Secunda ratio principalis, & à priori.*

Testimonia ergo Scripturæ primo loco allegata, probant quidem, dilectioni charitatis promitti essentiale præmium, non tamen probant, illi soli promitti Item aliqua ex illis probant, sine charitate nullum esse meritum de condigno, & esse aliquo modo radicem totius meriti, & ad summum aliquam relationem charitatis ad huiusmodi meritum postulari, inde tamen non sequitur, totum essentiale meritum in solo 15. *Ad loca Scripturæ inn. 6*

in solo actu charitatis formaliter inueniri. Vnde Diuus Thomas 1. 2. qu. 114. artic. 4. inde solum intulit, quod *meritorium vitæ æternæ primo pertinet ad charitatem, ad alias autem virtutes secundario, secundum quod earum actus à charitate imperantur.* Neque plus probant testimonia Patrum secundo loco adducta. Charitas enim dicitur esse ipsa iustitia, quasi formalis, & essentialis, cum illa gratiam comprehendendo, & in suo gradu, fidem, & spem, vt in libr. 8. explicuimus, non est autem necesse, vt omnia opera iustitiæ, & meritoria de condigno immediate procedant ab essentiali, seu principali iustitia, sed satis est, vt ab alijs facultatibus eius eliciantur, vt in sequenti cap. magis explicabimus. Nec Prosper, aut Bernard. aliud dixerunt, nisi charitatem esse necessariam ad meritum, & esse radicem eius, quæ vera sunt, etiam si non sit charitas proximum principium omnium actuum, quibus de condigno meremur.

Ad Patres in num. 7.

16. Ad rationem tertio loco positam respondetur, concedendo esse necessariam proportionem ad meritum de condigno, & negando, hanc non inueniri in actibus aliarum virtutum, sed in solo actu charitatis. Quia hæc proportio non consistit in æqualitate perfectionis: nam hæc etiam inter actum charitatis, & visionis beatæ fortasse non inuenitur, neque etiam ad sufficientem proportionem necessarium est, vt actus meriti directe, & immediate attingat Deum ipsum, qui est substantiale præmium meritorum per visionem sui, seu comprehensionem obtinendum, quia hoc spectat ad quandam æqualitatem rei ad rem, quæ necessaria non est. Vnde neque in amore proximi, neque in voluntate colendi Deum, neque in similibus actibus, qui ad meritum sufficientissimi sunt, inuenitur. Sufficit ergo, quod opus bonum sit, & in Deum, vt supernaturalem finem tendat: nam hæc proportio est quasi viæ ad terminum, vel medij ad finem, actus autem bonus eo ipso, quod ad illum terminum tendit, tanquam ad finem vltimum, est proportionatum medium, & quasi via recta ad illum. Et ita responsum est ad primam, & secundam probationem. Ad tertiam respondetur nihil referre proportionem illam. Præsertim quia omnes virtutes operatiuæ, etiam charitas in via, comparantur ad gratiam, tanquam accidentia intrinseca, seu proprietates ad essentiam, & ita omnia habent cum gratia proportionem, vt illi ad consequendam visionem beatam, per quam consummatur, deseruiant. Præsertim quia etiam in beatitudine amor est quasi proprietas consequens visionem, & nihilominus illam in via meretur. Addo, accidentia, licet per se tantum sufficiant ad similia accidentia producenda, tñ vt coniuncta formę substantiali esse posse apta instrumenta ad producendá substantiá: ergo seruatá aliquali proportione, licet actus aliarum virtutũ per se spectati solum valerent ad præmia accidentalia (quod fortasse voluit Diuus Thomas in priori loco citato) nihilominus vt coniuncti gratiæ, & charitati erunt satis apti ad substantiale meritum. In quarta probatione si sermo sit de imperfectione priuatiua, falsum est assumptũ, quia in actibus aliarum virtutum nulla talis imperfectio inuenitur. Si vero sit sermo de imperfectione negatiua: nulla est illatio, quia iam dictum est, non esse necessariam æqualitatem perfectionis, inter actus præmij, & meriti de condigno. Denique in vltima probatione falsum assumitur: nam gratia per omnes suos actus augetur, & consequenter omnes eius virtutes, vt in lib. 9. tractatum reliquimus

Ad rationem in num. 8.

Ad triplicem probationem minoris ipsius rationis principalis.

CAPVT IX.

Vtrum actus eliciti à virtutibus infusis sint meritorij de condigno sine peculiari relatione charitatis?

EX dictis habemus, hos actus, cum studiose fiant, & liberi sint, de se aptos esse ad meritum de condigno ex parte suorum obiectorum, & bonitatis, quam ab illis sumunt: superest nunc explicandum an ex parte vltimi finis aliquam aliam bonitatem, vel moralem conditionem ad hoc meritum requirant, & qa talis relatio propria est charitatis, quæ in ipsum vltimum finem propter se tendit, ideo an sit necessaria talis relatio, vel qualis sufficiat? inquirim⁹. Vt autem punctum difficultatis attingamus, præmittenda est communis distinctio Theologorum de triplici relatione actus à charitate, scilicet habituali, actuali, & virtuali. Prima consistit in sola existentia habitus in supposito, quando aliud bonum opus operatur: actualis consistit in actuali motione, quæ fit per actum charitatis actu existentem, & mouentem ad actum alterius virtutis, quem in finem suum ordinat: tertia, seu virtualis diuersis modis explicatur. Quidam putant sufficere, quod actus charitatis præcesserit, quo homo se, & omnia opera sua refert in finem charitatis, etiam si multo antea elicitus fuerit, ita vt nec eius memoria tunc occurrat, neque alia virtus mouens ad operandum ex illo sit relicta, dummodo actus ille præcedens retractatus non sit, quia hoc satis esse putant, vt virtus eius moraliter semper maneat. Alij vero existimant, hoc non satis esse ad relationem virtualem, sed necessarium esse, vt præcedens actus, mediante aliquo alio actu, qui nunc sit, influat aliquo modo in præsentem actum. Et sine dubio ad propriam relationem, seu intentionem virtualem hoc necessarium est, vt in tertio tomo 3 partis, disputa. decima tertia, sect. 3. latiu dixi, tractando de intentione virtuali in ministro Sacramenti requisita: nam ad actionem humanam, saltem talis intentio necessaria est, & ideo in hac significatione semper illa voce vtemur. Tamen quia altera relatio per actum vniuersalem omnino præt
eritum aliqualis relatio est maior, quam mere habitualis, & minor, quam actualis, vel virtualis possumus addere quartum membrum, & vt habeamus terminos, quibus sine æquiuocatione vtamur, vocemus illam relationem obiectiuá, quia de illa est specialis controuersia. Ac deniq; addimus quintũ membrum relationis, quam vocare etiam solent virtualem, nos autem supra li. 1. vt haberemus distincta nomina innatam, vel quasi connaturalem actui vocauimus. Et in præsenti est illa, quæ non nascitur ex præcedenti actu, sed ex necessaria cõnexione inter aliquá virtutem cum virtute charitatis, & consistit in naturali inclinatione, seu pondere alicuius actus alterius virtutis à charitate in finem ipsius charitatis. Ad eum modum res naturales dicuntur in suis actionibus intendere assimilationem Dei.

1. Enodatio tituli huius capitis.

Relatio triplex actus charitatis communiter tradita.

Simile quippiam habetur to. 4. de Pœnit disp. 22 sectio. 5. num. 10.

Additur & quarta.

Et quinta.

Hac distinctione supposita, de prima relatione nulla mouetur quæstio, nunc enim supponimus, nullum actum bonum esse meritorium de condigno, nisi persona sit gratia, quod infra probandum est. Vnde sit, etiam esse necessarium habitum charitatis in persona operante, vt actus sit meritorius de condigno, etiam si sit fidei, vel qualiscunque alterius virtutis infusæ. Ergo hæc relatio habitualis, vt necessaria supponenda est, si tamen relatio ipsius actus in talem finem appellanda est. Aliqui enim negant illam esse vocandam relationem actus, quia per habitum sola refertur persona, seu potentia, non vero actus, in quem habitus non influit, sed tantum cum illo concomitanter se habet. Alij aliqualem relationem illam 2.

Vt actus sit meritorius de condigno requiritur persona grata, siue ea relatio habitualis dicenda sit, siue non.

esse putant propter peculiarem relationem, quam charitas habet ad Deum, tanquam ad vltimum finem super omnia diligendum, vnde consequenter habitualiter, & de se refert in eundem finem omnia referibilia in ipsum, quæ in habente charitatē inueniuntur. Nam ipse charitatis habitus dicitur informare fidem, & alias virtutes, & vitam quasi habitualem illis tribuere, etiam si actus non præcesserint. Sed hæc controuersia est de modo loquendi, & parum refert vocare illam relationem habitualem, dummodo intelligatur, nullam moralem bonitatem accrescere actui ex tali relatione: imo neque aliquam moralem dignitatem, seu existimationem pertinentem ad valorem meriti præter eam, quæ ex habituali gratia personæ nascitur, vt infra videbimus.

Opinio requirens actualem relationem in actibus infusis.

3. De secunda relatione actuali aliqui dixerunt esse necessariam ad meritum cuiuscunque actus, etiam virtutis infusæ, quod videtur sentire Durand. in 3. distinctione 23. quæstione 8. loquens de actu fidei, & extendens sermonem ad cæteras virtutes, quarum actus dicit esse meritorios, quia imperantur à charitate, sine qua non essent meritorij: quamuis enim expresse non declaret, se loqui de imperio per actum formalem, & coexistentem, indicat tamen, & cum eo sentit Paludanus ibi quæst. 4. art. 3. & ad eum modum loquuntur nonnulli alij Theologi. *Reijcitur.* Sed nobis hæc opinio non probatur, præsertim quoad virtutes per se infusas, quod à fortiori constabit ex his, quæ de acquisitis in capite sequenti dicemus. Nunc sufficiens probatio sit, quod talis relatio nullo sufficienti fundamento probatur, vt videbimus, & alioqui est difficillima in singulis virtutum operibus, & ita sine causa iustorum merita multum diminuit. *Propria quoque virtualis relatio non requiritur ad meritum.* Et propter idem fundamentum idem censeo de propria relatione virtuali, quam alij sine causa requirunt. Sed quia generaliter loquuntur de virtutibus comprehendendo etiam acquisitas ex his, quæ de illis dicemus, hoc à fortiori probabitur. *Nec relatio obiectiua.* Quin potius nec relationem obiectiuam per actum præcedentem existimo esse necessariam in his virtutibus, quia ante quemlibet actum elicitum à charitate possunt actus eliciti ab his virtutibus esse meritorij de condigno, vt iam ostendam.

Assertio.

4. Dico ergo, actus virtutum infusarum factos ab homine grato esse meritorios de condigno supernaturalis beatitudinis, ex vi suæ bonitatis, & connaturalis ponderis, seu relationis in illum finem absque alia relatione, quasi extrinseca, quæ per actum charitatis præteritum, vel præsentem illis adueniat. *Probatur 1. à fortiori.* Hæc assertio à fortiori probabitur ex his, quæ sequenti cap. de actibus acquisitis virtutum moralium dicemus, & ibi authores referemus. *Probatur 2. ex proprijs.* Nunc breuiter probatur ex proprijs: nam isti actus sunt intrinsece boni bonitate supernaturali, sunt enim quoad substātiam supernaturales: ergo ex intrinseca natura sua habēt, vt procedant à Deo, tanquam à primo agente supernaturali, & mouente hominem per actuale auxilium gratiæ præuenientis, quod auxiliū de facto per Christum datur, quæ omnia in superioribus ostensa sunt: ergo illi actus per se, & intrinseca natura sua tendunt in Deum finem supernaturalem; ergo nullam aliam relationem requirunt, vt sint meritorij de condigno in persona grata.

Quæ à Deo vt efficiente procedunt, ad ipsum, vt finem redeunt.

5. Prima consequentia probatur, quia omnia, quæ procedunt à Deo ad eundem redeunt, tanquam ad vltimum finem naturali pondere, & inclinatione naturæ: ergo quæ procedunt à Deo, vt auctore supernaturali ordinantur ad ipsum, vt supernaturalem finem intrinseca, & naturali ordinatione, nam vltimus finis semper proportionatur primo principio. Vnde in superioribus dicebamus, quod sicut natura intellectualis per se tendit in Deum, vt naturalem finem, quia ab illo vt prima causa naturali procedit, ita gratia sanctificans natura sua tendit in Deum finem supernaturalem. Vnde etiam diximus actum acquisitum virtutis moralis, natura sua referri ad Deum, vt naturalem finem vltimum, ideoque esse posse simpliciter bonum sine alia relatione, quam illi operans adijciat: ergo simili modo, & seruata proportione actus supernaturalis per se, & natura sua tendit in Deum finem supernaturalem, etiam si ab operante per alium peculiarem actum non referatur. Idemque dicendum est de ipsis virtutibus infusis: nam licet nō omnes immediate Deum attingant, tanquam obiectum: nihilominus omnes in eum tendunt, vt superaturalem finem: nam proportionantur gratiæ, á qua suo modo dimanant, & ideo in eundem finem tendunt, sicut etiam potentiæ animæ eundem habent naturalem finem vltimum cum ipsa anima. Imo anima per substantiam suam quasi remote, proxime vero per potentias suas in illum finem tendit. Simili ergo proportione virtutes infusæ ad gratiam comparantur respectu supernaturalis finis vltimi, ergo & actus talium virtutum per se & ex intrinseca ratione sua in eundem finem referuntur.

Excluditur alia omnis relatio, præter quam quod sit persona grata.

Altera consequentia principalis rationis probatur 6.
primo ratione supra tacta, quia altera relatio sine fūdamento postulatur, quia neque ex diuina ordinatione speciali postulatur, neque ex natura rei ostendi potest necessaria. *Primo quia non constat ex Dei ordinatione.* Prior pars probatur primo, quia ex nullo loco Scripturæ ostenditur, vt solutionibus argumentorum, & ex dicendis in cap. sequenti manifestum fiet. Secundo probatur ex Conc. Trid. dicto cap. 16. dicente. *Cum ille ipse Christus Iesus, tanquam caput in membra, & tanquam vitis in palmites in ipsos iustificatos iugiter virtutem influat, quæ virtus bona ipsorum opera semper antecedit, & comitatur, & subsequitur, & sine qua nullo pacto Deo grata, & meritoria esse possent, nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis quidem operibus, quæ in Deo sunt facta, diuinæ legi pro huius vitæ statu satisfecisse, & vitam æternam vere promeruisse censeantur.* Vbi Concil. nullam præcedentem, vel comitantē relationem operantis requirit, & sine illa habent isti actus omnia, quę Conc. ex parte illorum requirit: nam sunt actus virtutis, quam influit Christus in iustificatos, &c. Ergo nihil illis deest necessariū ad meritum, etiam si illa relatio desit. *Euasio præcluditur.* Dices, Concil. indicare illam relationem in verbis illis, *quæ in Deo sunt facta* Sed hoc gratis dicitur, quia illa verba generaliora sunt. Satis enim *in Deo fit*, quod in gratia & ex gratia fit, & ad quod Deus specialiter promouet, & adiuuat, & quod natura sua in Deum tendit, & in gloriam eius cedit.

Probatur amplius illud non constare.

Vnde etiam potest illa prior pars ex posteriori 7.
probari, nam si hæc relatio non est ex natura sua necessaria ad meritum, non est, cur gratis dicamus, ex lege Dei positiua factam esse necessariam. Quia Deus non postulat ad meritum quidquid melius, vel perfectius est, sed sufficienti dignitate operis contentus est, hoc enim ad liberalitatem, & suo modo ad iustitiam optimi Imperatoris spectat. *Secundo quia nec constat ex ipsa rei natura.* Probanda vero superest altera pars, nimirum, illam relationem non esse ex natura rei necessariam, quæ probatur, quia nulla ratio afferri potest, ob quam duplex relatio eiusdem actus in eundem finem sit necessaria: ostendimus autem, in his actibus esse intrinsecam relationem ad supernaturalem finem: ergo ex natura rei non est alia necessaria. *Obiectio soluitur.* Dices, illam relationem intrinsecam actui esse naturalem, & ideo non sine causa postulari aliam, quæ sit moralis per actum moralem operantis. Respondeo, licet illa relatio sit connaturalis actui, tamen quia ipse actus moralis est, respectu operantis, ideo etiam illa relatio est moralis, & libere facta ab operante, nō quidem libertate distincta ab illa, qua fit actus, sed eadem, nam eo ipso, quod libere vult operari actū, qui natura sua tēdit in Deum supernaturalem finem, vult etiam operari propter illum finem. *Confirm. 1.* Vnde etiam confirmatur, quia isti actus ex se sunt media proportionata ad tendendum in illum finem: ergo etiam ex se habent sufficientem propor-

proportionem ad illud meritum, iuxta dicta in capite præcedenti: ergo ex natura sua aliam relationem, tanquam simpliciter necessariam non requirunt. Potest etiam confirmari, quia si homo conderetur in statu puræ naturæ, actus naturales virtutum moralium essent media satis proportionata ad naturalem beatitudinem consequendam, & in suo ordine essent illa digni: ergo idem cum proportione dicendum est de actibus bonis supernaturalibus cuiuscunque virtutis, seu speciei sint.

Confirm. 2.

8. *Probatur ulterius assertio inductione omnium virtutum infusarum, ac primum theologicorum. De fide.*

Addere tamen possumus inductionem quandam. Nam inprimis actus fidei de se meritorius est de condigno, si alioqui persona sit grata sine alia relatione ad Deum præter illam, quam ex vi sui obiecti, & voluntariæ perfectionis includit. Hoc videtur mihi docere D. Thomas 2. 2. quæstion. 2. art 9. vbi quærens, an actus fidei sit meritorius, respondet affirmando, quia *est actus intellectus assentientis veritati diuinæ ex imperio voluntatis à Deo motæ per gratiam, & sic subiacet libero arbitrio in ordine ad Deum.* In quibus verbis solum pondero, in ipsa voluntate credendi diuinæ veritati esse sufficiẽs fundamentum meriti ex parte actus, & sufficientem relationem ad Deum. Et in solut. ad 1 dicit, quod licet actus fidei nõ sit meritorius sine charitate, tamen charitate superueniente eo ipso fit meritorius. Vnde colligo, primum actum fidei elicitum ab homine iam iustificato esse meritorium augmenti gratiæ, etiam si actus charitatis non præcesserit, neque simul cum actu fidei eliciatur, quia procedit à fide formata, & per se est magnum Dei obsequium, cui captiuat intellectum. Item quia est dispositio valde proportionata essentiali præmio, propter quod dici solet à Theologis, quod fidei viæ respondet visio in patria, vt videre licet in D Thoma 1. 2. quæst. 3. art. 3. Et potest confirmari ex illo Genes. 15. *Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad iustitiam.* Quibus significatur illum actum fidei fuisse meritorium de condigno augmenti iustitiæ, vt sensit Iacobus capite secundo, & explicuit Concilium Tridentinum sessione 6. cap 10. Et quamuis verum sit, Scripturam non dicere, illum actum fidei Abrahæ non fuisse ex imperio charitatis formali, vel virtuali per actum ab ipsa elicitum, tamen neque illud imperium requirit, & potius significat, ipsum actum fidei fuisse sufficientem ad meritum propter egregiam bonitatem suam, quam ponderauit Paulus ad Rom. 4. dicens. *Qui contra spem, in spem credidit.* & ad Hebr. 11. in obedientia Abrahæ maxime ponderat fidem, quia vnigenitum, in quo acceperat promissionem obtulit, arbitrans, *quia & à mortuis suscitare potens est Deus.* Illa ergo fides, & obedientia fuit sufficiens ad secundam iustificationem Abrahæ, etiam si actus impetrans charitatis non præcessisset, vt fuit possibile sine vlla controuersia. Atque hac ratione moueri potuit P. Vazquez 1. 2. disput. 210. cap. 5. ad dicendum, licet actus fidei solus ad primam iustificationem nunquam sufficiat, posse sufficere ad secundam, quod mihi verissimum videtur. Nam si homo baptizatus in infantia perueniens ad vsum rationis incipiat bene operari credendo, & in illis actibus per aliquam moram se exerceat, priusquam amet, satis pie operatur, & se, ac mentem suam Deo subijcit, quapropter persuaderi non possum, quin statim de condigno mereri incipiat.

9. *De spe.*

Idem sentio de actu spei, si fiat ab homine iustificato ante actũ charitatis fere propter easdem rationes, quia est actus valde affinis fidei, & participans firmitatem eius, & subiectionem ad Deum, quem etiam immediate attingit, & est adeo proportionatus præmio essentiali, vt in beatitudine dicatur ei correspondere comprehensio ex Diuo Thoma supra. Et hoc etiam optime confirmat illud 1. Ioann. 3. *Qui habet hanc spem, sanctificat se*, quod non solum de prima iustificatione, sed etiam de secunda optime intelligitur, vt ibi interpretes notant. Addo præterea, spem suo modo tendere in Deum, vt in vltimum finem: nam licet id non faciat sub perfectissima ratione, facit tamen sub honestissima, quæ non solum ad meritum talis actus, sed etiam ad meritum moralium actuum, si ex tali relatione fiant, satis esse potest, vt infra ostendam.

10. *Pergit inductio ad virtut. mor. quae gun. De obedientia*

Iuxta hæc discurri potest de illis virtutibus moralibus, quæ Deum aliquo modo immediate attingũt, saltem vt obiectum, *Cui.* Huiusmodi est obedientia, de qua iam aliquid attigimus, ponderando meritum Abrahæ. Et præterea considerari potest, quod licet sit virtus minus perfecta theologalibus, est tamen propinquissima charitati, & illi maxime conformis, continet etiam quasi formale Dei obsequium, & illi maxime gratum, quomodo ergo non est per se proportionata ad meritum gloriæ, si per se respiciat Deum etiam vt supernaturalem legislatorem. Altera virtus ex his est religio, quæ cultum Dei proxime respicit, & ideo satis est proportionata, vt ab ipsomet Deo, & ipsummet Deum præmium mereatur. Quod de actu orationis, qui est vnus ex præcipuis huius virtutis, docuit Diuus Thomas 2. 2. quæst. 83. artic. 15. vbi dicit oportere, vt illud meritum radicetur in charitate, quia necesse est, vt persona orans, & eius religio sit charitate formata, non tamen dicit, oportere, vt immediate imperetur à charitate, sicut non requirit imperium humilitatis, vel aliarum virtutum, quas ibi enumerat, vt orationem perfectam comitantes. Idemque considerari potest in actibus sacrificandi, & vouendi, & similibus ad hanc virtutem pertinentibus. Denique pœnitentia etiam ad hunc ordinem virtutum pertinet, eiusque actus esse potest in homine iusto ante actum charitatis, vt si contingat detestari perfecte peccatum, priusquam de diligendo Deo cogitet, sicut esse possibile supra diximus, vel si pœnitentia sit imperfecta, & homo per sacramentum iustificetur, & postea si in eo actu perduret, vel alium similem efficiat. Inter hos vero duos casus notanda differentia intercedit: nam in priori casu actus ille pœnitentiæ est à charitate elicitus, & ideo de illo fortasse concedetur esse meritorium de condigno: nam reuera non potest probabiliter negari, saltem quando procedit à supposito iam grato, tum quia est actus elicitus à charitate, vt dixi, tum etiam quia quando est prior natura, quam gratia, est sufficiens dispositio ad illam: ergo si ab illa postea eliciatur, non solum disponet ad augmentum eius, sed etiam de condigno illud merebitur. Nihilominus tamen ex hoc argumentum sumimus simile illi, quod de amore proximi facimus, quia hic actus non est tam perfectus sicut propria dilectio Dei, neque habet illam proportionem cum essentiali beatitudine, quam habet proprius dilectionis actus, & immediate versatur circa materiam creatam, quamuis propter Deum, & nihilominus est meritorius de cõdigno: ergo etiam in alijs actibus supernaturalium virtutum potest simile meritum inueniri. At vero in alio casu pœnitentia imperfecta est alicuius inferioris virtutis. Et de illo, accedente sacramento, credimus, quod licet non sit meritorius de condigno, vt antecedit infusionem gratiæ, statim ac per illam formatur, esse perfecte meritorium vel gloriæ in eodem instanti, in quo fit iustificatio secundum opinionem D. Thomæ, & multorum Thomistarum, qui addunt, non posse hominem iustificatum in ætate adulta cõsequi gloriam, nisi per meritum de condigno, vel saltem in tempore proxime sequenti, vel per continuationem eiusdem actus, vel per repetitionem similis, & ita sentire videtur Richard. in 4. dist. 14. art. 6. q. 1. ad 1. Et ratio est, quia licet non præcedat actus charitatis, actus ille sufficienter formatur per gratiam: ergo si ille idem actus informis habuit proportionem sufficientem vt subiectum disponeret ad infusionem gratiæ, saltem cum sacramento, idem iam formatus habebit sufficientem proportionem ad meritum de condigno.

De religione.

De pœnitentia.

Quid quando actus pœnitentiæ est contritio elicita à persona nondum grata in illo priori?

Quid quādo est solum atttritio cum Sacramento?

Extenditur inductio ad alias morales virtutes infusas minus perfect.

11. Tandem ex his potest fieri inductio ad alias virtutes morales per se infusas. Nam licet non sint tam perfectæ sicut præcedentes, neque ita immediate attingant Deum etiam vt obiectum, *cui*, nihilominus cum ex dictis constet, non esse necessarium ad meritum de condigno, vt sit actus perfectissimus, neque vt attingat Deum vt obiectum, *quod*, nec vt habeat summam proportionem cum præmio beatitudinis, ex quadam paritate generali recte colligimus, etiam actus aliarum virtutum moralium per se infusarum esse aptos ad idem meritum, quia sunt eiusdem ordinis, & quia sunt media proportionata, & quasi viæ tendentes ad illum finem, ac terminum: nam licet non sint viæ ita directæ, vt sic dicam, inde inferri non potest esse incapaces talis meriti, etiam si per se, ac præcise fiant, sed ad summum non esse tanti meriti secundum species suas. Quod ideo addo, quia in indiuiduo interdum, omnibus pensatis, possunt esse maioris meriti, vt patet, si actus heroicus fortitudinis, castitatis, iustitiæ, aut misericordiæ, ad remissum actum charitatis comparetur: nam certe secundum æstimationem moralem plus apud Deum valebit, cum ab amico, & ex motiuo supernaturali fiant, ratio autem meriti attendenda est secundum moralem actus æstimationem, non est ergo cur isti actus per se, & seclusa alia ratione quasi extrinseca non sint meritorij de condigno. Obiectiones autem, quæ contra hanc partem fieri possunt, in sequenti capite dissoluemus.

Prædictæ virtutes in indiuiduo possunt esse magis meritoriæ charitate remissa.

CAPVT X.

Vtrum actus virtutum moralium acquisitarum de se sufficiant ad meritum de condigno, vel relationem supernaturalem requirant, & quæ illa sit?

1. SVpponimus sermonem esse de his actibus, quantum est ex parte ipsorum, & concurrentibus alijs conditionibus requisitis, & præsertim gratia ex parte personæ operantis. Quo supposito, est prima sententia affirmans, omnes actus virtutum moralium acquisitarum esse meritorios de condigno in homine iusto, etiam si fiant sine supernaturali relatione, vel motione non solum charitatis, sed etiam cuiuscunque alterius virtutis infusæ. Ita tenet Soto lib. 3. de Natur. & grat. capit. 4. & sequitur Medin. 1. 2. q. 18. art. 9. dub. penult. & q. 114. art. 4 & tribui etiam solet Victoriæ, imo & D. Thomæ, & antiquis Thomistis, de quibus postea dicemus, & pro illa acriter pugnat Vasq. 1. 2. dispu. 207. eam tamen modo longe diuerso defendit. Nam priores auctores supponere videntur, ad meritum de condigno non esse per se, ac simpliciter necessarium auxilium gratiæ actualis, sed sufficere habitualem gratiam, quæ dignificando personam, dignificat etiam omnes bonos actus eius, & reddit illos gratos, & acceptabiles Deo, ideoque licet inferioris ordinis sint, eleuat illos, vt sint apti ad meritum de condigno etiam essentialis præmij. Vnde quod Concilia, & Patres dicunt, omne opus meritorium esse ex influxu gratiæ, putant sufficienter saluari per hunc quasi moralem influxum habitus gratiæ in huiusmodi actus. At vero P. Vazquez negat, hoc sufficere: putat vero huiusmodi actus fieri non posse vnquam sine actuali auxilio gratiæ, quod ex hac parte ad meritum de condigno sufficiat, in reliquo vero dicti auctores conueniunt.

Vazq aliter, quam cæteri opinionē hanc tuetur.

Fundamentum vtrisque commune.

2. Fundamentum illis commune est illud fere, quod nos supra adduximus ad probandum, hæc moralia opera esse meritoria de condigno, quia illis promittitur beatitudo, & ex illis proponitur nobis forma futuri iudicij. Cui fundamento additur, quod Scriptura non restringit has promissiones ad actus morales virtutum per se infusarum, vt ex absoluto modo loquēdi Scripturæ constat: non est ergo nobis licitum illam restrictionem addere, cum neque à Concilijs, neque à sanctis Patribus addatur. Præsertim cum de his virtutibus moralibus infusis vix aliquid apud sanctos Patres reperiatur, & inter Scholasticos incertum sit vtrum dētur: ergo cum certum sit hos actus morales esse meritorios, non est ad fundamentum incertum de illis virtutibus reuocandum. Et simili argumento excludunt necessitatem alterius relationis, quia neque ex Scriptura, vel ex alijs principijs fidei, neque ex natura rei, seu ratione naturali necessitas illius relationis ad meritum ostendi potest.

Opinio 2. parum discrepans à priori.

Secunda opinio parum differens à præcedenti docet, hos actus posse quidem esse meritorios de cōdigno, negat tamen ad hoc sufficere habitualem gratiam, vel charitatem personæ, sed necessarium esse, vt aliquo modo per charitatem referantur, propter fundamenta, quæ statim in alijs opinionibus referemus. Addit vero hæc opinio sufficere relationem per aliquem actum vniuersalem etiam omnino præteritum, quam nos obiectiuam vocauimus. Ita sentit Capreolus in 2. d. 41. qu. 1. art. 1. concl. 2. & Caietan. 1. 2. q. 21. articulo 3. quatenus sentit in homine iusto omnem actum esse meritorium, vel demeritorium. Addit vero hoc pendere ex alia quæstione de præcepto charitatis, quam remittit in quæstionem 100. vbi in art. 10. iterum illam remittit in 2. 2. q. 44. art. 4. vbi nihil de ea dixit. In prioribus autem locis simul sumptis indicat sufficere ad meritum operum aliarum virtutum, quod homo impleuerit charitatis præceptum, quia *quilibet* (inquit) *habens charitatem, ex hoc ipso quod est in charitate, diligit Deum ex toto corde, habens ipsum pro vltimo fine, ac per hoc sui ipsius, & consequenter suorum omnium finem, alioqui in charitate non esset. Et id circo* (addit) *non oportet pias mentes scrupulo agitari, quomodo præceptum impleant, vt omnia in gloriam Dei faciant.* In quibus verbis videtur, vel cum prima opinione sentire, vel ad summum postulare tantum vnum actum, qui ad implendum charitatis præceptum sit sufficiens. Vnde etiam 1. 2. quæstione 109. articulo 9. sentit posse hominem iustum facere aliquod opus bonum, & meritorium sine auxilio gratiæ. Et huic sententiæ fauet etiam Diuus Thomas in 2. d. 40. quæstio. 1. artiul. 5. ad 3. quamuis ad 6. aliquantulum recedere videtur, & q. 2. de Virtutibus, seu vnica de Charitate, ar. 3. præsertim ad 3. & 9. vbi ad rationem meriti requirit in actibus virtutum moralium informationem charitatis, sentit autem sufficere informationem per ipsummet habitum, vel ad summum per aliquem generalem actum ipsius. Et hanc opinionem in re sequitur Valentia 2. tom. disp. 8. q. 6. punct. 3. §. *Porro*, cum sequentibus vbi sub disiunctione ait, vel quod antea ille actus vniuersalis præcesserit, vel quod operans sit ita affectus erga Deum, vt quicquid boni facit, sine difficultate in Deum referret, si in memoriam veniret.

Videatur idem Capreol. d. 40. art. 1.

Fundamentum eius est aliquam relationem requiri ad meritum, sufficere vero obiectiuam seu generalem.

Fundamentum huius sententiæ inprimis supponit aliquam relationem charitatis ab operante factam esse necessariam ad meritum, in quo conuenit cum sequenti sententia, vbi illius probationes afferemus. Deinde addit, hanc relationem generalem, seu obiectiuam esse sufficientem, quod suaderi potest primo, quia ille actus præcedens sufficit, vt boni actus postea facti in supernaturalem finem referātur: nam iuxta doctrinam D. Thomæ 1. 2. q. 1. artic. 6. ad 3. *Virtus primæ intentionis, quæ est respectu vltimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuscunque rei, etiam si de vltimo fine actu non cogitetur*: ergo etiam prima intentio hominis iustificati, qua se conuertit in Deum, se, & omnia sua in illum referendo, sufficiet, vt omnia bona opera subsequentia ex vi illius intentionis in finem eius referantur. Secundo potest hoc confirmari, quia illa voluntas de se est efficax, & non est retractata, vt supponitur: ergo sufficiet ad moralem relationem subsequētium actuum, etiam si nulla eius memoria, vel alius physicus effectus perseueret: nam hæc relatio 4.

Id suadetur primo.

Suadetur secundo.

tio moraliter potius, quam phyſice pēſanda eſt. Tertio fauet huic ſententiæ, quod mitigat rigorem eorum, qui maiorem relationem requirunt, & ſatisfacit Scripturis, vel Patribus, qui aliquam relationem poſtulare videntur, ac denique, quia hoc ſatis eſt, vt talia opera aliquo modo ſupernaturali fiant.

Opinio 3. aſſerens non ſufficere relationem obiectiuam ſed virtualem.

Bellarm. li. 5 de iuſtific. cap. 15. Lorca diſp. 48. de Grat.

5. Tertia ſententia ſupponit etiam, neceſſariam eſſe ad meritum operum moralium, relationem charitatis, & nihilominus docet illam obiectam relationem non ſufficere, vnde concludit eſſe neceſſariam relationem virtualem. Hanc opinionem ſequuntur aliqui moderni, & in hunc modum interpretantur ſententiam D Thomæ, & antiquorum Theologorum, qui relationem actualem charitatis poſtulare videntur. Ex quibus Bonauentur. in 2. diſtinct. 41. art. 1. qu. 3. ad vltim. ſatis expreſſe ita ſuam ſententiam explicat, & indicant alij ſtatim citandi. Et quidem ſi relatio charitatis ſupponatur neceſſaria per actum aliquem operantis, ſatis poteſt hæc ſententia perſuaderi contra præcedentem. Quia ſi actus fuit vniuerſalis, & ita præceſſit, vt nec memoria, nec virtus aliqua eius relicta ſit, nihil omnino influit in actum particularem, qui nunc fit, & ideo talis intentio extrinſeci finis, non ſufficit ad dandam actui nouam ſpeciem bonitatis, vel malitię ex tali fine, quia re vera non fit propter illum finem. Ergo ſimiliter in præſenti talis intentio non ſufficit ad meritum, ſi alioqui intentio operantis neceſſaria eſt. Et confirmatur, quia ille homo perinde ſe habet in præſenti tempore in ordine ad præſentem operationem, ac ſi præcedens actus non præceſſiſſet, ſed tantum haberet charitatem in habitu, quia ille præterit⁹ actus ſolum in habitu manet, quem fortaſſe auxit: ergo ſi ſolus habitus charitatis etiam intenſus ad meritum actus non ſufficit, profecto neq; actus ille præcedens ſufficiet, vel ſi vltra habitum non eſt neceſſaria virtualis relatio, neq; ille primus actus neceſſarius eſt. Multoq; minus ſufficere poteſt illa diſpoſitio operantis, quæ per illam conditionalem explicatur, quia ita eſt affectus ad Deum, vt ſi memoriæ occurreret, ſtatim ad illum referret opus, quod facit. Hoc, inquam, non ſufficit, ſi vltra habitum requiritur alia relatio ex parte operantis. Quia Deus non iudicat hominem ex his, quæ facturus eſſet: ſi hæc, vel illa occaſio occurreret, vt ſupra libr. 1. & 3. contra Semipelagianos oſtenſum eſt, ergo neque illa diſpoſitio hypothetica, vt ſic dicam, poteſt facere actum meritorium apud Deum, nec ſupplere defectum relationis, quæ neceſſaria ſupponitur. Scut licet gentilis ita ſit affectus ad idola, quod ſi memorię occurreret, quando dat eleemoſynam, eſſet demeritoria apud Deum, tanquam relata ad idola: ergo multo minus poteſt ſufficere ſimilis diſpoſitio ad meritum præmij apud Deum, quia maior perfectio ad meritum, quam ad demeritum requiritur. Vnde perinde eſt dicere, illam diſpoſitionem ſufficere ad meritum, ac dicere ſolum habitum gratiæ, & charitatis ſatis eſſe. Nec refert, quod cum illa diſpoſitione coniungatur actus generalis omnino præteritus, quia, vt dixi, etiam ille reſpectu præſentis operis nihil addit habituali diſpoſitioni. Sicut in exemplo adducto de gentili, etiam ſi in illo præceſſiſſet ſimilis relatio vniuerſalis ad idola, ſi eo tempore, quo fit operatio, nullo modo mouet ad illam nec per ſe, nec per virtutem relictam, non reddit actum demeritorium, vt ſupra libr. 1. eſt probatum. Igitur data hypotheſi, quod relatio operantis ex charitate eſt neceſſaria ad meritum boni operis moralis, veriſsimum profecto eſt, illam relationem obiectiuam non ſufficere.

Confirmatur.

Quod de facto non ſit, nihil refert fuiſſe faciendum ſi occurreret.

Probatur iam pro 3. imo, & 2. opinione ſtatuendam eſſe prædi-

6. Supereſt ergo probandum, id, in quo hæ duæ ſententiæ conueniunt, ſcilicet ad hoc meritum neceſſariam eſſe relationem charitatis ex parte operantis. Quod probatur primo ex communi ſententia Theologorum: nam D. Thomas dicta qu. 114. artic. 4. dicit: *Meritum vitæ æternæ primo pertinere ad charitatem, ad alias autem virtutes ſecundario ſecundum quod earum actus à charitate imperantur*: & in 3. d. 30. art. 5. ad 1. dicit gratiam eſſe principium merendi remotum, charitatem vero eſſe principium merendi proximum, & quæſt. 26. de Veritat. art. 6. ad 8. dicit, radicem meriti eſſe charitatem: imo addit illi reſpondere præmium eſſentiale, operi autem ex ſuo genere reſpondere præmium accidentale, & q. 2. de Verit. ſeu vnica. de Charit. art. 2. ad 9. dicit. Omnes virtutes habere quandam formam communem à charitate, ſecundum quam ſunt meritoriæ vitæ æternæ. Et quæſt. 6. de Potent. art. 9. dicit; *Omnes virtutes habere efficaciam merendi à charitate, quæ nos vnit Deo à quo meremur, & perficit voluntatem, per quam meremur.* Et plura ſimilia loca apud D. Thomam inueniuntur. Idem ſentit Alenſ. 2. par. quæſt. 96. memb. 3. art. 2. & 3. part. quæſt. 24. memb. 4. art. 5. aliàs quæſt. 61. memb. 6. art. 3. ad. vltim. & 4. part q. 101. memb. 3. artic. 3. & idem ſentit Bonauent. loco ſupra citato: & Scotus, & Gabriel, in eadem diſtinct. & Durand. diſt. 40. q. 2. & in 3. d. 23. q. 8. & ibi Palud. qu. 4. art. 3. & Almain. diſt. 18. q. 1.

Etiam relationem ex parte operantis.

Secundo probatur, quia in Scriptura promiſsio beatitudinis præcipuè fit charitati, vt in cap. 8. allegatum eſt: ergo cum non tribuatur charitati, vt elicienti tantum, oportet, vt ſaltem ad illam pertineant aliquo modo, ſcilicet vel elicientem, vel ſaltem impetrantem. Ad hoc enim videtur alludere Apoſtolus dicens 1. ad Corinth. 13. *Charitas patiens eſt, benigna eſt, &c.* & adiungens, *Si charitatem non habeam nihil ſum, nihil mihi prodeſt*: quod de charitate non ſolum inhærente, & quaſi otioſa, ſed de operante, vel eliciendo, vel ſaltem imperando. Et hoc recte confirmat illud ad Galat. 5. *In Chriſto Ieſu neque circumciſio aliquid valet, neque preputium, ſed fides, quæ per charitatem operatur.* Oportet ergo, vt fides excitet charitatem, & per illam alias virtutes moueat. Denique Iacobus cap. 1. *Beatus* (inquit) *vir, qui ſuffert tentationem, quoniam cum probatus fuerit, accipiet coronam vitæ quam repromiſit Deus diligentibus ſe.* Vbi propter patientiæ opus dicit dandam eſſe coronam diligentibus promiſſam, quia tunc patientia eſt illo præmio digna, quando ex charitate exhibetur. 7.

Secundo ex Scriptur.

Tertio idem ſentire videntur Patres, quoties de noſtris meritis, vel pijs operibus ad vitam æternam conducentibus loquuntur, nam hoc tribuunt tantum operibus, quæ procedunt aliquo modo à charitate, quam Spiritus ſanctus in cordibus noſtris infundit. Quod quidem probari in primis poteſt illis teſtimonijs, quibus ſupra probauimus, actualem influxum gratiæ Chriſti ad ſingula meritoria opera neceſſarium eſſe, hoc enim maxime ſolet à Patribus probari, quia ad diligendum Deum, huiuſmodi auxilium neceſſarium eſt, vt videre licet in Concil. Mileuitano c. 4. & in Auguſt. lib. de Gratia Chriſti c. 18. vbi contra Pelagium ait non eſſe eandem radicem bonorum, & malorum operum, nam illorum eſt cupiditas teſte Paulo 1. ad Tim. 4. *Vbi admonet* (inquit) *debere intelligi, radicem bonorum omnium eſſe charitatem*: diximus autem ſupra, hoc eſſe intelligendum de operibus pietatis inter quæ maximè opera meritoria computantur. Vnde in lib. de Corrept. & grat. capit. 2. explicando, quomodo hæc gratia ſit neceſſaria ad omne bonum, ait, *non ſolum vt monſtrante ipſa, quid faciendum ſit, ſciant, verum etiam vt præſtante ipſa, faciant cum dilectione, quod ſciunt.* Et ideo in libr. de Grat. & liber. arbit. cap. 17. charitatem ponit vt radicem omnium bonorum operum, & in illa maxime neceſsitatem gratiæ ad bene operandum conſtituit, & libr. de Spirit. & liter. cap. 14. in fine cum dixiſſet: *mandatum non ſeruari,* (vtique fructuoſe) *niſi fiat ex amore iuſtitiæ*: rationem ſubiungit, dicens. *Non enim fructus eſt bonus, qui de charitatis radice non ſurgit*: & adducit verba Pauli ad Galat. 5. ſupra citata, & libr. 1. de Morib. Eccleſiæ, cap. 15 *Spiritus* (inquit) *ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino virtutem eſſe affirmauerim, niſi ſummum amorem Dei.* Et inde conſequenter virtutes omnes, vtique ad promerendam 8.

Tertio ex Patribus.

beatitudinem fructuosas, per amorem Dei definit, quod cum de amore eliciente intelligi non possit, necessario videtur intelligendum, saltem de amore imperante.

9. *Quarto rationibus. Prima.* Quarto addi possunt rationes. Prima quia ista opera moralia natura sua non intendunt in proprium finem charitatis: ergo vt in illum tendunt, necesse est, vt ab operante per charitatem in illum referantur: ergo eadem relatio est ad meritum talium operum necessaria. Probatur hæc vltima consequentia, quia vt opus sit proportionatum tali merito, oportet, vt tendat in illud bonum, quod est maxima merces, tanquam medium in suum finem. *Secunda.* Secūda, quia hoc meritum de condigno maxime fundatur in amicitia supernaturali inter Deum, & hominem, vt infra videbimus: sed hæc moralia opera non sunt actus illius amicitię, nisi ab ipso amore supernaturali aliquo modo procedant: ergo indigent huiusmodi relatione. *Tertia.* Tertia ratio est supra tacta, quia per hoc meritum augentur gratia, & charitas: sed illa non augentur, nisi per opera, quæ sint aliquo modo sua: non possunt autem esse à charitate, nisi ab illa aliquo modo procedant, saltem per imperium, seu relationem, & consequenter neque à gratia sanctificante esse possunt sine tali imperio charitatis, quia nec procedunt ab alijs virtutibus connaturalibus ipsi gratiæ, neque gratia ipsa immediate in illa influit.

10. *Opinio 4. requirens prædictam relationem quando opus faciendum est.* Atque ex his testimonijs, & rationibus orta est quarta opinio affirmans non sufficere relationem per actum præteritum charitatis, etiam si proxime præcesserit, & in particulari fuerit de tali opere desiderando, vel proponendo illud facere ex amore Dei, sed oportere, vt actus amoris simul cum morali opere concurrat, & ad illud moueat, ipsumque in vltimum finem referat. *Immerito tribuitur Durand.* Quæ sententia solet tribui Durando in 2.d.40.q.2. quia dicit, ad meritum non sufficere, quod actus possit ordinari in finem charitatis, sed quod de facto ordinetur. Sed hoc sufficienter potest intelligi de ordinatione virtuali, nam multi ex alijs auctoribus eodem modo loquuntur, & idem Durandus in 3.dist.23.q.8. similiter dixit actus esse meritorios, quia imperantur à charitate, quod non oportet intelligi de imperio immediato per actum formalem charitatis: qui tunc existat: nam sufficienter intelligitur de actu præterito, si tunc virtute imperet. *Et Gabriel.* Tribuitur etiam hæc opinio Gabrieli in 2.d.41.artic.3.dub.2. Sed oppositum expresse docet, distinguens relationē virtualem ab actuali, & dicens, licet sit certius, actualem conferre ad hoc meritum, tamen esse valde probabile, virtualem sufficere.

11. *Est sine authore, & improbabilis.* Vnde nullum inuenio Theologum, qui hanc quartam sententiam docuerit, & ideo non solum minus probabilem, vt indicat Gabriel, sed etiam improbabilem illam iudico, quia nec probabili auctoritate nititur, vt dixi, nec etiam video probabile illius fundamentum. *Reijcitur primum eius fundamentum quod afferri posset.* Solum enim excogitari potest alterum ex duobus. Vnum est, quod hæc relatio virtualis impossibilis sit, aut insufficiens ad moralem modum operandi. Et hoc est omnino improbabile. Omnes enim Theologi, & Philosophi morales hanc virtualem relationem admittunt: item experientia satis illam ostendit. Vnde dixit Gabriel supra, facile posse vnumquemque de se cognoscere, an ex formali, vel virtuali intentione alicuius finis operetur: item quia aliàs oporteret in conficiendis sacramentis, in contractibus, & alijs similibus actionibus habere semper intentionem formalem, & actualem, quod dicere absurdissimum est, quia cum illud sit moraliter impossibile, plures effectus sacramentales, vel morales, qui ex intentione hominis pendent, in dubium reuocarentur. Denique quia in alijs causis non repugnat aliquid fieri in virtute alicuius causæ quæ præcessit: cur ergo id repugnabit in humano imperio, seu intentione? *Reijcitur alterum.* Aliud fundamentum illius sententiæ esse posset, quod virtualis relatio charitatis licet sit possibilis, nō sufficiat ad meritū. Et hoc etiam improbabile est, quia conditiones necessariæ ad meritum ex doctrina Ecclesiæ iuxta Scripturas sacras accipiendæ sunt: sed omnia, quæ Scripturæ, ac Patres docent de necessitate charitatis ad meritum, satis, superque verificantur, si relatio virtualis intercedat: imo minor etiam potest sufficere, vt videbimus: ergo alienum est ab omni ratione maiorem exigere.

12. *Opinio 5. statuens nullam omnino relationem sufficere virtutibus naturalibus ad meritum.* Præter has opiniones esse potest quinta docens, nullam relationem charitatis etiam actualem cadentem in opera moralia virtutum acquisitarum sufficere, vt illa habeant proprium aliquod meritum de condigno. Quam opinionem tenent auctores allegati in c.8. in prima opinione, & illi soli. Et quamuis eorum opinio non possit de alijs actibus extra charitatem in vniuersum defendi, vt ibi ostendimus, nihilominus in his actibus acquisitis videtur posse habere aliquam probabilitatis speciem, quia ista opera sunt ex sua specie, & substantia inferioris ordinis, & ideo quantumuis ab operante referantur, nunquam possunt esse proportionata supernaturali fini, maxime quoad meritum de condigno consecutionis, seu retributionis eius. Et declaratur in hunc modum, quia quando quis facit eleemosynam, referendo illam in finem charitatis, verum quidem est, mereri de condigno per illam relationem charitatis, quia illa est actus charitatis extrinsece denominans actum eleemosynæ, tamen inde non potest effici meritorius ipse actus eleemosynæ intrinsece (vt sic dicam) & per proprium ac distinctum meritum, quia neque illud ex se habet, vt supponitur, neque actus imperans potest illud dare, tum quia nihil intrinsecum illi communicat, sed solam extrinsecam denominationem, tum etiam, quia non potest vnum, & idem imperium charitatis, & per se meriti suum præmium, & simul conferre alteri actui, vt nouum præmium mereatur.

13. *Quid in proxima opinione in præsenti statuatur.* Circa hanc autem opinionem aduertere oportet, aliud esse quærere, an morales actus acquisiti imperati à charitate sint meritorij vitæ æternæ simpliciter loquendo: aliud vero esse interrogare, quale sit illud meritum, vel quid addat interno actui charitatis? Nam hæc posterior quæstio difficilior est, & resolutionem habet minus certam, & ideo de illa speciale caput instituemus. Nunc solum prius punctum tractamus, in quo hæc vltima opinio nullo modo admittenda est, quid vero de omnibus sentiamus per sequentes assertiones exponemus.

14. *Assertio 1. & communis. Actus virtutis naturalis, si modo aliquo supernaturalizentur, sunt meritorij.* Dico ergo primo. Actus moralium virtutum acquisitarum exerciti aliquo modo supernaturali à iustis, sunt meritorij de condigno vitæ æternæ. De hac assertione, vt dixi, & censeo, dubitari non potest, nam in illa conueniunt omnes Scholastici, qui absolute id affirmant de actu eleemosynæ, vel alio simili, si aliquo sufficienti modo ex gratia, & charitate fiat, sicut fieri posse supponitur. Et nihil distinguunt de actibus elicitis à virtutibus per se infusis, vel acquisitis: imo plures illorum virtutes morales per se infusas non admittunt: & qui illas agnoscunt, indifferenter loquuntur, quod est signum de omnibus loqui. Et idem argumentum fieri potest de Scriptura, & Patribus, ac de Concilio Tridentino. *Vnde possit probari primo.* Ratio vero propria pendet ex declaratione huius meriti, & ideo nunc solum vtimur generali ratione, quia isti actus sic facti sunt boni, & ex vera gratia libere facti: ergo supposito statu gratiæ in persona operante, nihil illis deest ad meritum de condigno iuxta sententiam Concilij Tridentini supra in simili inductam. *Probatur 2 generali ratione.* Et confirmatur, *Confirma.* nam actus externi si à sufficienti interno imperantur, sunt simpliciter meritorij: ergo multo magis actus interni harum virtutum dicendi sunt simpliciter meritorij, si ex imperio supernaturali fiant.

15. *Assertio 2. Non supernaturalizantur ex solo subiecto* Dico secundo. Vt huiusmodi actus morales sint meritorij, non satis est, quod fiant ab homine grato, si non fiant ex aliquo motiuo, & imperio supernaturali. Probatur, quia si aliter fiat tale opus, scilicet

ex pur

ex pura ratione, & honestate naturali, sine actuali influxu gratiæ fieri potest, ergo id non satis est, vt sit meritorius de condigno. Probatur consequentia, quia ostensum iam est, nullum actum meritorium fieri posse sine speciali auxilio gratiæ. Vnde non video, qua probabilitate Soto, & alii auctores, qui concedunt, posse iustum aliqua moralia opera ordinis naturalis facere sine auxilio gratiæ, concedant talia opera esse meritoria de condigno, hoc enim ex principio posito in ca. 7. vehementer improbatur, & ex mox dicendis amplius impugnabitur. Alii vero auctores, qui negant talem actum bonum posse fieri ab homine iusto sine auxilio gratiæ, putant se effugere vim rationis, negando illius antecedens, quia talis actus fieri non potest sine cogitatione congrua, quam verum gratiæ auxilium esse putant. Veruntamen in lib. 1. ostensum est, illam non esse gratiam, nisi nomine tenus, sicut bonum ingenium, & temperamentum corporis aptum ad virtutem dici potest gratia, non est autem illa gratia, quę per inspirationem peculiarem Spiritus Sancti datur, de qua Concilia, & Sancti loquuntur. Vnde addo, quod licet illa cogitatio congrua detur aliquando ex speciali prouidentia Dei vltra id, quod debetur generali ordini causarum naturalium, & tunc maiorem habeat rationem gratiæ, nihilominus illam solam non satis esse, vt actus ab illa procedens sit meritorius de condigno alicuius meriti supernaturalis. Probatur primo, quia talis actus in homine impio, vel peccatore non est meritorius de congruo alicuius auxilii, vel doni supernaturalis, vt in eodem lib. 1. & tertio contra eosdem auctores ostendimus, ergo nec in homine iusto sufficit ad meritum de condigno supernaturalis præmii: nam eadem proportio, vt ex dicendis infra de merito de congruo constabit. Secundo, quia ille actus licet procedat ex cogitatione congrua liberaliori modo data ex parte Dei non est moraliter melior, nec in maiorem laudem hominis operantis cedit, quam esset factus ex simili cogitatione congrua orta ac debita ex solo generali cursu causarum naturalium, vt contingere potest, vel in alio homine iusto, vel in eodem in alia occasione, sed quando cogitatio congrua habetur hoc posteriori modo, actus non est meritorius, vt ex iam probatis supponimus, ergo neque posteriori modo factus. Maior satis nota est ex dictis libro primo: quia illa maior liberalitas ex parte Dei non est circunstantia operis, vt ab homine procedit, sed est modus operandi Dei, qui non immutat modum operandi hominis, neque illi aliquid addit. Consequentia vero probatur, quia meritum fundari debet ex parte actus in bonitate operis, & in morali modo operandi hominis.

Sotus redarguitur.

Responsio aliorum vt Vasq. &c. ad probationem factā impugnatur.

Id ostenditur 1.

Ostenditur 2.

16. Tertio moueor maxime tam ad hanc partem, quam ad totam assertionem confirmandam, quia de ratione operis meritorii est, vt sit ex fide, illa autem cogitatio congrua alioqui mere naturalis, siue proueniat, tanquam debita aliquo modo ex communi cursu causarum naturalium, siue ex aliqua Dei liberalitate, non est fides, vt per se patet, ergo actus ex vi illius tantum factus non est ex fide, ac subinde non est meritorius de condigno. Solum superest probanda maior propositio, quæ videtur sufficienter probari ex illo ad Galat. 5, *In CHRISTO IESV, neque circuncisio aliquid valet, neque præputium, sed fides, quæ per charitatem operatur.* Sicut enim ex eo quod Apostolus dixit. 1. ad Corinthios 13. loquens de quocumque opere virtutis: *Si charitatem non habeam, nihil mihi prodest*: recte colligimus nullum opus, quantumuis aliunde bonum sine charitate factum esse meritorium de condigno, ita quia Paulus dicit, in Christo nihil valere, nisi quod fides operatur, recte colligimus, omne opus virtutis non factum ex fide, non esse meritorium de condigno apud Deum. Imo inde etiam colligimus, non satis esse habere fidem, etiam viuam, nisi fides ipsa operetur: nam Paulus de fide operante aperte loquitur.

Ostenditur 3. ac tota ipsa assertio confirmatur primo.

Secundo hoc ipsum non minus confirmat alter locus Pauli ad Roman. 4. vbi de Abraham duo simul dicit, quæ apparent repugnantia, nisi recte distinguantur. Negat enim, fuisse iustificatum ex operibus, & affirmat fuisse iustificatum ex fide iuxta illud, quod de illo scriptum est. *Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad iustitiam*, quod de quadam secunda iustificatione Abrahæ dictum est Gen. 15. vt supra l. 8. tractatum est, ergo intelligit Paulus etiam secundā sanctificationem non fieri ex operib⁹, vtiq; à fide non procedentibus de his enim in illa propositione negatiua loquitur, vt cum August. in eodem l. 8. probauimus. E contrario vero affirmat, talem sanctificationem fieri ex fide, sub qua etiam opera, quæ à fide procedunt comprehendit: nam & ipsa fides opus quoddā est quod Christus postulabat, cum dicebat Ioan. 6 *Operamini non cibum, qui perit*, vt ibi Augustinus ponderat, ergo nulla opera bona, etiam si in homine iusto existant, sunt meritoria de condigno, alioqui mererentur augmentum iustitiæ, & ita illa esset quædam iustificatio ex operibus. Neque enim possunt vere dici talia opera esse ex fide solum quia in persona supponitur habitus fidei, tum quia vt in dicto loco lib. 8 ponderaui, particula, *ex*, nec temporis ordinem, nec solam concomitantiam dicit, tum etiam quia respectu talium operum fides illa otiosa est, & perinde se habet, ac si non esset. 17.

Confirmatur 2.

Tertio confirmat hoc ipsum testimonium Iacobi cap. 2. nam veluti exponens Paulum. vt Augustinus notauit. dicit. *Abraham ex operibus iustificatum esse, quoniam fides cooperabatur operibus illius.* Vbi euidentius loquitur de iustificatione quoad augmentum iustitiæ, & de merito proprio, vt exposuit Concilium Tridentinum sess. 6. cap. 10. Dicit autem Iacobus, illa opera Abrahæ habuisse tale meritum, quia fides viua illis cooperabatur. Et aperte sentit hoc fuisse necessarium ad talem iustificationem ex operibus, nam illam causalem addidit Iacobus, vt tacite explicaret, quæ opera non iustificent, etiam si in homine fideli, & iusto inueniantur iuxta sententiam Pauli Atque hoc ipsum notauit Cardinalis Bellarminus libro. 2. de Iustificat. capit. 19. § *Respondeo*, dicens, Abraham iustum iam fuisse eo tempore, cum dictum fuit, reputatam esse eius fidem ad iustitiam, & nihilominus dicere Paulum, illum non fuisse iustificatum ex operibus, sed ex fide, quia opera eius ex fide procedebant, *Excludit autem* (inquit) *Apostolus opera, quæ Abraham facere potuisset, non ex fide. Nam etiam hi, qui fidem habent, aliquando operantur non ex fide. vt cum peccant, aut cum faciunt ope a pure moralia*, & addit, de talibus etiam operibus verificari, quod Paulus ait. *Si Abraham iustificatus est ex operibus* (vtique non procedentibus ex gratia fidei) *habet gloriam. sed non apud Deum.* Possemus tandem ad hanc doctrinam confirmandam afferre testimonia Scripturæ, Conciliorum, & Patrum, præsertim Augustini, dicentium, fidem esse initium omnis iustitiæ, & meriti apud Deum, quæ adduximus in lib. 1. cap. 16. & 19. & ideo illa nunc omitto. Videri tamen potest Augustinus epistol. 105. & præfat. in Psalm. 31. Ex his ergo concludo, cogitationem congruam mere naturalem, siue appelletur gratia, siue non, sed naturæ debita, supposito talium causarum ordine, non posse esse sufficiens fundamentum meriti apud Deum ex parte intellectus, hoc enim testimonia adducta conuincunt. Et ratio sufficiens est, quia sine fide impossibile est placere Deo: quod non solum de persona, sed etiam de singulis actibus eius proportione seruata Sancti intelligunt, & inde etiam inferimus, etiam ex parte voluntatis requiri ad opus meritorium maius auxilium gratiæ, quam soli cogitationi naturali correspondere possit, vt iam probauimus. 18.

Confirmatur 3.

Vnde possit confirmari. 4.

Concluditur cogitationem cōgruam non posse fundare meritū.

Dico ergo tertio actū virtutis acquisitę debere fieri 19.

Assertio. 3. actus prædicti requirunt ad meritum fieri ex motiuo supernaturali, & id satis est si operans sit in gratia. Vnde probetur. 1. assertionis pars prior.

propter aliquem supernaturalem finem, seu ex motiuo aliquo supernaturali, vt possit esse meritorius de condigno, quod si homo iustus ita operetur, id satis erit, vt per talem actum de condigno mereatur. Prior pars huius assertionis sufficienter sequi videtur ex præcedenti, tum quia si actus virtutis acquisitæ, & consequenter bonus ex solo motiuo naturali non sufficit ad meritum, profecto necessarium erit, vt bonitas superioris ordinis illi addatur, hæc autem addi non potest sine aliquo superiori motiuo, tum etiam quia si ex parte intellectus est necessaria fides ad meritum, vt probatum est, etiam ex parte voluntatis necessaria erit aliqua supernaturalis intentio: nam istæ potentiæ cum proportione eleuantur ad operandam, vel merendam iustitiam, neque alia ratione requiritur fides ad operationem meritoriam voluntatis, nisi vt proponat ei obiectum aliquo modo supernaturali, & modo consentaneo ad supernaturaliter operandum.

Vnde 2. probetur eadem pars prior.

Deinde probant hanc partem huius assertionis testimonia, quæ dicto cap. 7. induximus ad probandam necessitatem auxilii gratiæ, & supernaturalis actus ad meritum, ponderando illas particulas à Christo additas, cum talibus operibus præmium promisit, scilicet, *in nomine meo, propter nomen meum, in nomine iusti, Prophetæ,* aut *discipuli* Nam hæc, & similia motiuum aliquod supernaturale significant. Et hoc confirmat illud Matth. 5. *Si diligitis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* nam his verbis significauit Christus dilectionem naturalem ex sola humana amicitia, vel gratitudine, etiam si bona sit, non habere mercedem apud Deum, sed necessariam esse dilectionem aliquo modo supernaturalem. Vnde est illud Gregorii homilia 27. in Euangel. *Sunt nonnulli, qui diligunt proximos, sed per affectum cognationis, & carnis, quibus tamen in hac dilectione sacra eloquia non contradicunt, sed aliud est, quod sponte impenditur naturæ, aliud, quod præceptis Dominicis ex charitate debetur obedientiæ.* Et addit, quod, ad rem nostram spectat. *Hi nimirum, & proximum diligunt, & tamen illa sublimia dilectionis præmia non assequuntur.* Quod certe eadem, vel minori ratione de cæteris actibus ex solo motiuo naturali factis dici potest. Et sumitur etiam ex Leone Papa sermon. septimo. Quadrag. capite secundo: vbi de operibus misericordiæ, ait. *Non sunt fraudanda sua laude, si propter naturæ communicationem fiant: sed quia non ex fidei fonte procedit, ad præmia æterna non peruenit, ideo alia est conditio operum cœlestium, alia terrestrium.* Vbi sola bona opera ex fide procedentia vocat cœlestia, id est digna cœlesti merito, de aliis vero, quæ terrestria vocat, solum dicit habere suam laudem, vtique apud homines, non apud Deum, quoad spiritualia, scilicet præmia. Idem sentit Augustinus, vel auctor libr. de Ecclesiastic. dogmat. c. 64. dicens. *Melior est continentia* (scilicet quam nuptiæ) *sed non sibi sufficit ad beatitudinem, si pro solo amore pudicitiæ retinetur, sed si, & cum affectu causæ vacandi Domino eligatur.* Est autem ratio generalis supra tacta, quia in actu mere naturali non est proportio ad supernaturalem finem, & ideo necesse est, vt ad illum ordinem eleuetur, quod sine aliquo fine, aut motiuo supernaturali fieri non potest. Vnde Diuus Thomas in secundo dist. 27. quæstione 1. art. tertio, recte dixit, meritum, & præmium hanc proportionem seruare debere, vt saltem sint eiusdem ordinis, ita vt si præmium excedit facultatem naturæ, ita etiam, & meritum. Et in prima parte quæstio. 62. artic quarto, ad primum & 2. dixit Angelum non meruisse, nisi per bonum opus superans naturales vires eius.

20. *Posterior pars assertionis. Probatur. 1*

Hinc autem facile probatur altera pars assertionis Primo eisdem Scripturæ testimoniis, quia dum promittunt mercedem sic operantibus, non requirunt ad meritum verum, & proprium altiorem modum operandi. Vnde si iustus sic operetur per virtutes morales sine alio imperio superioris virtutis præterquam illius, ad quam pertinet finis, seu motiuum supernaturale, propter quod operatur, implet conditionem sub qua promissa est merces: ergo meretur illam, & suo tempore illam consequetur, cum Christi promissio non possit deficere. Secundo probari potest assertio testimoniis, & rationibus, quibus capite præcedenti probauimus, actus morales per se infusos non indigere alia relatione extrinseca ad meritum, nam eædem applicari possunt ad actus virtutum moralium acquisitarum factos ex aliquo supernaturali fine, quia eo ipso virtualiter ordinantur ad finem vltimum supernaturalem, non quidem relatione virtuali proueniente ex alio priori actu voluntatis elicito, sed relatione inclusa illomet actu respiciente motiuum supernaturale, ergo est in tali actu sufficiens proportio ad meritum similis illi, quæ in actu infuso inuenitur. Tertio probatur assertio quia in tali actu inueniuntur omnes conditiones necessariæ ad meritum supposito statu gratiæ in persona operante. Et ad hoc possunt iterum ponderari verba Concilii Tridentini in capite. 16. vbi positis fere his conditionibus ex parte actus, quod sit bonus, & ex influxu Christi in membrum sibi coniunctum sicut vitis in palmitem, addit, *Nihil amplius illis deesse credendum est, &c.* ergo ille modus operandi ad proprium meritum talium operum sufficit.

Probatur. 2. *Tertio.*

Quarto specialiter hoc probatur excludendo necessitatem alterius relationis, quæ per proprium actum charitatis, & dilectionis Dei fiat. Quia dupliciter cogitari potest, quod actus charitatis præcedens tempore, vel natura sit necessarius ad hoc meritum. Primo, quia est simpliciter necessarius, vt homo possit operari ex motiuo supernaturali, vel quia licet non sit necessarius, vt alius actus fiat ex alio inferiori motiuo supernaturali, vltra hoc necessarium est ad meritum, vt fiat ex motiuo ipsius finis vltimi super omnia dilecti, neutrum autem horum dici potest, ergo. Prima pars Minoris probatur primo, quia licet iustus non habuerit actum charitatis, potest per fidem cogitare de aliis motiuis supernaturalibus, verbi gratia, de redemptione suorum peccatorum, de excellentia præmii, spe illius, & similibus, quæ per se sufficiunt mouere voluntatem, etiam si ab altiori motiuo bonitatis Dei nunc non excitetur, neque per actum præsentem, neque per virtutem ab eo relictam, ergo potest voluntas ex illis motiuis supernaturalibus impetrare sibi actus naturales, quia cogitari possunt media ad illos fines vtilia, ergo non est necessaria alia superior relatio, vt illi actus tali modo supernaturali, quamuis minus perfecto fiant. Et confirmatur: nam isto modo potest interdum operari fidelis in peccato existens, dando eleemosynam propter aliquem extrinsecum finem supernaturalem, licet nondum Deum super omnia diligat. Et intra ordinem naturæ potest homo honeste operari, & propter intrinsecam honestatem obiecti, & ordinando illam ad alium finem honestum, eiusdem ordinis, quamuis Deum etiam vt auctorem naturę nunquam super omnia dilexerit, neque in ipsum retulerit, vel omnes actus suos in generali, vel illos in particulari, ergo etiam in ordine gratiæ non repugnat ille modus operandi sine alia superiori relatione, quæ in priori actu ipsius operantis fundetur. 21.

Probatur 4. impugnando omnem aliam relationem. *Confirmatur.*

Sed dicunt aliqui, quod licet sit verum præcedentem actum charitatis non postulari propter ipsum actum inferiorem, vt ex proprio Imperio formali, vel naturali charitatis fiat, nihilominus esse necessarium, quod ille charitatis, vniuersalem relationem cæterorum operum continens, præcedat, vt homo possit esse iustus, & consequenter vt alius actus possit esse hominis iusti. At hoc non recte dicitur. Primo, quia illo modo confunditur conditio necessaria ex parte personæ merentis cum conditione requisita ex parte actus, quo ad supernaturalitatem eius, vel relationem in finem supernaturalem. Nam illa necessitas dilectionis Dei si qua est, solum est, 22.

Effugium. *Refutatur, primo.*

est, vt disponat hominem ad iustificationem. Vnde si hoc semel faciat, ad meritum alterius actus, in quem nullo modo moraliter influit, nihil conferre potest, vt supra satis ostensum est. Deinde in rigore falsum est, quod sumitur: nam infans baptizatus perueniens ad vsum rationis non indiget tali actu charitatis, vt iustificetur, nam ad illum statum iustus peruenit, & potest incipere operari per fidem, & alias virtutes prius quam per charitatem operetur. Similiter adultus iustificatus per Sacramentum cum sola attritione potest ex pietate fidei dare eleemosynam alteri fideli, vel Religioso, prius quam actum elicitum dilectionis Dei, vel relationem vniuersalem suorum operum in ipsum faciat, imo etiam extra Sacramentum potest interdum homo iustificari per contritionem sine illa formali relatione, & ante illam postea dicto modo operari, ergo ille actus dilectionis, vel illa relatio non est simpliciter necessaria, vt possit homo iustus hæc opera facere ex alio fine supernaturali minus perfecto.

Refutatur. 2.

23. Superest probanda altera pars, scilicet non esse necessariam præcise propter meritum. Et in primis satis constat non esse necessariam propter solam relationem obiectiuam, cum illa nihil morale addat actui, qui postea fit sine aliquo influxu illius, vt satis probatum est. Deinde certum iudico non esse necessariam formalem relationem, vt ex sententia fere ab omnibus Theologis recepta ostendimus, atque etiam probauimus, nulla auctoritate, vel probabili ratione id suaderi. Imo incredibile videbitur, si quis consideret illum modum operandi non esse communem iustorum, sed magnam perfectionem postulare, ideoque dici posse singulare perfectorum. Cum autem Christus non solum perfectis, & perfecte operantibus, sed etiam omnibus mandata seruantibus vitam æternam promiserit, non est verisimile, postulasse ad meritum gloriæ singularem modum operandi perfectorum. Denique quod nec virtualis etiam relatio necessaria sit, non parum persuadet ratio proxime facta, quia etiam ille modus exercendi alias virtutes est valde perfectus, & satis rarus, saltem in frequenti operatione virtutis, vnde neque est præceptus, neque vlla sufficienti ratione, aut auctoritate probatur, necessarius ad meritum, vt ex solutionibus argumentorum patebit. Imo si attente ponderentur loca Scripturæ supra allegata, in quibus vita æterna promittitur bene moraliter operantibus ex motiuo aliquo supernaturali valde probabiliter ex illis colligitur, illum modum operandi, & quodcumque ex illis motiuis sufficere ad meritum, siue motiuum pertineat ad obedientiam fidei, siue ad fiduciam spei, siue ad cultum Christianæ religionis, siue ad placandum Deum, siue ad specialem affectum Christi, imo & Virginis, vel alicuius Sancti, vel alio simili, etiam si ex altiori motiuo, vel actu charitatis neque actu, neque virtute procedat. Cum ergo Scriptura non amplius requirat, & hoc sufficiat, vt opus sit proportionatum ad meritum, non est cur Dei liberalitatem, & promissiones restringamus, cum magis sit consentaneum diuinæ prouidentiæ, vt modo accommodato humanæ fragilitati, & conditioni hæc omnia ordinauerit.

Impugnatur deinde prædicta actualis relatio, tanquam necessaria, vt ex illa euadat opus merito dignum, Pars altera argumenti probatur.

Excluditur quoq; virtualis relatio.

24. Solum superest, vt ad motiua in contrarium adducta respondeamus. Et in primis de antiquis Scholasticis dicimus, solum intendere, necessarium esse ad meritum, vt opus aliquo modo pertineat ad supernaturalem charitatem, & in illa fundetur, & radicetur, hoc autem habet eo ipso quod fit ex motiuo quocumque supernaturali, dummodo fiat ab amico Dei, quia est proportionatum amicitiæ diuinæ, & de se tendens in finem charitatis, quæ in operante supponitur. Neque plus probant testimonia Scripturæ vt ex aliis testimoniis eiusdem Scripturæ probatum est: nam optimus modus exponendi Scripturam, est, vt quædam loca per alia explicentur. Vnde quoties ille, qui habet fidem charitate formatam operatur ex supernaturali motiuo consentaneo ipsi charitati, dici potest fidem per charitatem operari, quia operatur secundum præcepta, & regulas charitatis, & quia omnes virtutes, quæ proxime operantur in tali merito, ab ipsa charitate originem ducunt, & in ipsa radicantur. Simili modo satis fit testimoniis Patrum, in quibus est præterea aduertendum, cum dicunt, ad diligendum Deum esse necessarium auxilium gratiæ, non solum loqui de affectu interno dilectionis, sed includere etiam dilectionem exercitam (vt sic dicam) ipso opere, & obseruatione mandatorum, propter hanc enim dixit Ioannes primæ cano. capite. tertio. *Diligamus opere, & veritate.* Vnde qui facit aliquid etiam humanum, quale est, verbi gratia, obedire Principi, vel Domino temporali, quia sic est voluntas Dei, vt dixit Petrus, primæ cano. capit. secundo merito dici potest diligere Deum ipso opere, & ad illum modum diligendi est etiam gratia maxime necessaria. Et in hoc sensu maxime loqui solet Augustinus. Adeo vt aliqui putauerint, nomine charitatis ipsum intelligere non solum affectum Dei, aut proximi, sed etiam quemlibet amorem iustitiæ præsertim supernaturalis, vt in superioribus vidimus, quod generaliter loquendo, non probauimus, in vno autem, vel alio loco potest tolerari, præsertim vbi generalius loquitur de amore iustitiæ, vt indicat libro de Spirit. & liter. capitulo 32. & libro 21. de Ciuitat. Dei capite. 26. vbi de victoria vitiorum dicit: *Non fieri veraciter, atque synceriter nisi vere delectatione iustitiæ, quæ est in fide Christi,* & tamen subiungit. *Tunc victa vitia deputanda sunt, cum DEI amore vincuntur,* quod potest intelligi de amore Dei, quod in ipso opere, & affectu implendi voluntatem Dei, vel colendi ipsum, vel alio simili includitur, quanuis etiam possit intelligi de proprio amore Dei super omnia, sine quo integra vitiorum victoria esse non potest.

Ad Scholasticos antiquos in n. 6.

Ad testimonia Script. in n. 7.

Ad Patrum in n. 8. adductos.

Ad primam rationem respondetur solum probare, opus morale non esse proportionatum merito, nisi sub aliqua relatione supernaturali ex parte operantis fiat, non probat autem, quod præter hanc relationem sit necessaria propria relatio charitatis procedens aliquo modo ab actu elicito eius, quia prior sufficit, vt actus sic factus sit proportionatus vltimo fini supernaturali, & tanquam medium per se, & ab intrinseco tendens in illum. Ad secundam concedimus meritum hoc fundari in amicitia hominis cum Deo, quam facit charitas simul cum gratia, propter quod optime dicitur, omne meritum radicari in charitate. Dico tamen, moralia opera facta ex supernaturali motiuo ex se, & ex vi illius modi, quo fiunt, esse opera istius amicitiæ in actu excercito, vt sic dicam, etiam si à proprio, & elicito actu amoris non imperentur. Sicut inter homines, qui beneficia confert filio amici solum, quia filius eius est, verum opus amicitiæ exercet, etiam si tunc non eliciat internum actum amoris circa amicum, neque talis actus præcesserit, aut ad beneficium conferendum mouerit. Ad tertiam similiter respondeo sicut opera sic facta sunt apta ad meritum, ita esse apta ad augendam gratiam, quia non augent illam physice, sed meritorie, & ad hoc satis est, vt ab illa procedant media aliqua virtute per se infusa, saltem vt referente, & ordinante tales actus ad aliquem finem supernaturalem. 25.

Solutio primæ rationis in n. 9.

Ad secundã

Ad tertiam

Sed obiici potest, quia hinc videtur sequi solum tribui hoc meritum actibus virtutum infusarum, & non moralibus actib⁹ virtutum acquisitarũ. Probatur sequela, quia act⁹ moralis si fiat ex motiuo supernaturali eo ipso est actus virtutis infusæ, nam in hoc solum distinguitur ab acquisita, ergo si hoc 26.

Obiectio.

Diluitur. hoc requiritur ad meritum solus actus infusus, & non acquisitus erit meritorius. Respondetur ex dictis supra de virtutibus infusis, & ex probabiliori doctrina de specificatione bonorum actuum humanorum, duobus modis posse voluntatem operari circa materias moralium virtutum ex motiuo supernaturali: Primo, vt illud motiuum sit proximum, & constituens proprium formale obiectum talis actus, qui etiam dici solet finis intrinsecus eius. Secundo, vt illud motiuum sit tantum remotum, & nō excludens proximum, sed illud ad se referat, tanquam ad finem extrinsecum. Dico ergo ad virtutes infusas morales pertinere elicere actus suos circa materias morales priori modo, & de his actibus loquuti sumus in capite præcedenti. Nunc vero addimus, posse virtutem infusam, intendendo suum proprium finem, seu motiuum, mouere virtutem acquisitam ad operandum proxime, & immediate propter suam honestatem naturalem, ordinando simul illum actum ad suum finem, sibi quidem proprium, extrinsecum autem actui virtutis acquisitæ, sicut pœnitentia infusa, verbi gratia, potest imperare actum eleemosynæ etiam factum ex misericordia acquisita. Et hoc modo seruata distinctione inter actus morales acquisitos, & infusos, dicimus, ad meritum actuum acquisitorum necessarium esse, vt ex motiuo supernaturali non intrinseco, sed vt ex fine extrinseco fiant. Et in hoc, generatim loquendo, cum secunda sententia conuenimus, differimus tamen, nam quod ipsa restringit ad relationem charitatis, nos ampliamus ad omnem relationem supernaturalem, ac subinde ad relationem cuiuscumque virtutis infusæ: nulla est enim relatio supernaturalis, quæ ad aliquam virtutem infusam non pertineat, quæ fortasse non est contradictio, sed illius sententiæ commoda explicatio, quatenus omnis supernaturalis effectus bonus virtute includit affectum, & relationem charitatis.

27. *Corollariū omnem actum pietatis in homine iusto esse meritoriū de condigno* Atque hinc inferimus, non dari in homine iusto actum ex vera gratia factum indifferentem ad meritum, vel carentiam eius, sed omnem actum pietatis in homine iusto esse etiam meritorium de condigno. Hoc aperte sequitur ex doctrina data, nam si darentur aliqui actus sic indifferentes, maxime illi qui fiunt à iusto, vel antequam eliciat actum amoris Dei super omnia, vel quando tanto antea præcessit, vt nec formaliter, nec virtute in aliud opus influat, sed ostensum est, hoc non impedire meritum talium actuū, sed in eis manere sufficientem proportionem ad meritum, ergo nunquam dari possunt huiusmodi actus indifferentes, seu carentes merito in homine iusto. Sicut etiam homo iustificatus per sacramentum pœnitentiæ cum sola attritione si statim faciat opera pœnalia, vel misericordiæ ex affectu pœnitentiæ, vere satisfacit de condigno pro reatu pœnæ temporalis, & illa censetur satisfactio amicabilis (vt sic dicam) licet ex actu amoris non processerit, neque ille antecesserit. Sic ergo omnes similes actus erunt in tali homine meritorij de condigno. Et in peccatore, qui subito rapitur ad confessionem martyrij contingere potest, vt iustificetur per detestationem suorum peccatorum, priusquam actum dilectionis Dei super omnia eliciat, & tunc non videtur posse negari, quin statim mereri incipiat fortiter sustinendo tormenta ex affectu fidei, imo si ita moriatur sine formali actu amoris, quia memoriæ non occurrit, erit vere martyr, non ex solo priuilegio, sed ex proprio merito obtinendo præmium martyrio debitum, tam vt est confessio fidei, quam vt est insignis actus fortitudinis siue infusæ, siue acquisitæ imperatæ ab effectu religionis, aut fidei, nihil enim inter hæc Ecclesia distinguit. Similisque inductio in aliis operibus fieri potest.

28. Vltimo ex dictis expediri potest dubium incidens de comparatione inter fidem, & charitatem, quæ illarum magis necessaria sit, magisve cooperetur ad meritum de condigno. Nam Altisiodorens. libro. 3. Summæ tract. 16 c. vnic. q. 1. dixit meritum prius, & principalius à fide, quam à charitate pendere, illius vero sententiam grauiter reprehendit Bellarminus lib. 5. de Iustificat. cap. 15. in principio, quia non parum fauere videtur erroribus hæreticorum huius temporis, & quia sunt apertissima Scripturæ testimonia, quæ potius charitati meritum tribuunt. Valentia tamen dicta disp. 8. q. 6. punct. 3. solum dixit, Altisiodorensem sine fundamento censuisse, fidem esse principale principium meriti. Sed in verbis Altisiodorensis solum illud verbum, *principalius*, siue *potius*, offendere potest, si absolute, & simpliciter accipiatur, si vero tantum secundum quid, pie potest exponi. Si ergo in necessitate comparetur quædam æqualitas inter eas inuenitur, quia sicut non potest esse meritum condigni sine charitate, ita nec sine fide, & è conuerso. Si vero comparentur in actuali influxu per suos actus, in opus meritorium, sic in rigore magis necessarius est influxus fidei, quia, vt ostendimus, sine actuali influxu fidei nullum est meritum, & valde probabile est, non sufficere virtualem influxum per actum præteritum, sed requiri quasi formalem, per actum intellectus ad fidem pertinentem, qui duret, quandiu durat actuale meritum quod inferius tractando de continuatione meriti accurratius expendemus, influxus autem charitatis per proprium actum à se elicitum, non est ita necessarius ad omne meritum, vt vidimus, vel saltem non est necessarius per actum coexistentem merito. Et in ipsomet actu fidei, & voluntate credendi hominis iusti inueniri potest meritum de condigno sine interuentu actus charitatis, saltem tunc existentis, è contrario vero in ipso actu charitatis non potest esse meritum sine actuali influxu fidei. Et ratio est, quia in suo esse magis pendet charitas à fide, quā fides à charitate. Nihilominus tamen si comparatio fiat formaliter in dignitate, & valore meriti, sic absolute loquendo, principalius pendet meritum à charitate, quam à fide quia à fide solum pendet, vt ab excitante, & moraliter adiuuante ad ipsum actum, à charitate vero pendet, vt à forma dante vitam ipsi fidei, & omnibus virtutibus, quæ veluti ministrant charitati, & ideo ipsa est, quæ omnibus actibus dat præcipuum valorem meriti, vt infra etiam de gratia dicemus, nam in hoc fere æquiparantur.

Fidesne an charitas magis requiratur ad meritū? Altisiodo. responsio. Bellarmin. censura. Valentia censura.

Iudicium authoris, quoad necessitatem ad meritum aquari vtramque virtutem. Quoad actualem influxum proprium præstare fidem.

Quoad valorem actui conferendū, excellere charitatē.

CAPVT XI.

Vtrum in actibus internis voluntatis imperante, & imperato, sit plus meriti, quam in imperante solo, & consequenter an actus imperatus habeat suum proprium meritum distinctum à merito actus imperantis?

HÆc quæstio similis est illi, quam supra de actibus externis tractauimus: nam, vt ibi aduertimus, actus interior intellectus quodammodo eam proportionem seruat ad imperantem, quam seruat externus ad internum, à quo precedit. Est tamen notanda differentia inter quencunque actum elicitum à voluntate, & actus elicitos aliarum potentiarum, quæ motioni voluntatis subduntur: nam isti actus exteriores nunquam fieri possunt voluntarie, & libere, nisi per motionem, & denominationem ab actu realiter distincto, & interius à voluntate elicito. At vero actus elicitus à voluntate, vt voluntarie, ac libere fiat, per se non pendet ex alio actu eiusdem voluntatis realiter distincto, quia actus elicitus à voluntate, per se ipsum est intrinsece voluntarius, & virtualem reflexionem includit, ratione cuius, qui vult obiectum aliquod eo ipso vult velle, & qui amat ipso amore vult amare. Nam si semper esset alius actus 1.

Per se loquendo actus voluntatis imperans, & imperatus possunt in vnū concidere, non sic vero quando alijs potentijs imperat.

ctus necessarius ad hoc voluntarium, vel procederemus in infinitum, vel sisteremus in aliquo primo actu non voluntario, à quo cæteri subsequentes haberent esse voluntarium, quod manifeste repugnat, vt latius traditur. 1. 2. q. 6. Et simili ratione, quia actus internus elicitur à potentia libera, per immediatam habitudinem ad illam esse potest liber sine denominatione ab actu distincto. Quando ergo voluntas operatur, & quodammodo sibi imperat, voluntarie, ac libere se applicando ad actum, non habet locum quæstio proposita, quia ibi vnus tantum simplex actus intercedit, & ideo siue consideretur vt directe tendens in obiectum, siue vt virtualiter reflectens in seipsum vnicam bonitatem, libertatem, ac moralitatem habet, & ideo vnicum tantum meritum illi respondet.

V. de authorem in tract. de voluntario disp. 1. q. 1.

2\. Præter hunc autem modum operandi habet voluntas alium, quo vnum actum à se elicitum vult per alium actum reflexum, & realiter distinctum. Quanuis enim voluntas absolute non indigeat ad amandum, habere alium actum, quo velit amare, vt dictum est, tamen pro sua libertate, & amplitudine potest id facere, si velit, quia vnus actus bonus est obiectum amabile, & ideo potest voluntas proprio, & speciali actu alium velle, sicut potest velle actum intellectus, vel alterius potentiæ. Quando ergo voluntas sic operatur, prior actus reflexus dicitur imperans, & actus volitus dicitur imperatus: nam hoc imperium voluntatis solum est motio efficax, qua potentiam applicat ad opus, & sic dicitur imperare fidem intellectui, quia volendo credere, efficaciter applicat intellectum ad actum fidei, hanc autem efficaciam habet voluntas primo, & per se circa seipsam, & ideo quando per vnum actum volendi amare se applicat ad alium actum amandi, tunc prior volitio est imperās, & amor est imperatus ab illa. Deinde præter hunc modum considerari potest alius modus imperii, seu motionis voluntatis intra seipsam, per actus distinctos, qui non comparentur, tanquam actus reflexus, & directus, neque vnus sit obiectum alterius, sed vterque sit actus directus, vnus tamen sit intentio finis, & alter electio medii: nam inter hos actus est etiam naturalis quædam connexio, ratione cuius intentio mouet voluntatem ad electionem, quia licet intentio non sit formalis volitio electionis, nihilominus, si est vera, & absoluta intentio virtute includit volitionem mediorum, & ideo efficaciter ad electionem applicat voluntatem. Et hæc connexio potest inter actus internos aliquando reperiri, vt si peccator efficaciter intendat expellere à se peccatum, & statim menti occurrat medium accommodatum illi intentioni esse detestari peccatum, statim ex vi illius intentionis sequetur detestatio, quæ etiam est actus elicitus à voluntate, & potest immediate sequi sine alia volitione detestandi, quæ sit reflexa, respectu detestationis, prorumpendo statim in actum detestandi ex alio principio posito, quod voluntas ad eliciendum vnum actum, non indiget alio actu, quo expresse alterum velit, quanuis non repugnet, quin possit voluntas illum habere, si velit, quia ex libertate eius pendet, & tunc coniungetur prior modus imperii cum secundo, quod nullum etiam inconueniens est. Quocunque tamen modo id fiat, semper illa detestatio prout voluntarie sequitur ex vi prioris intentionis habet rationem electionis, sicut voluntas detestando, vult detestari, ita virtute eligit illud medium. Vnde etiam in hoc modo operandi, intentio habet rationem actus imperantis, & electio imperati, quatenus per intentionem voluntas efficaciter se mouet, & applicat ad detestationem, seu electionem.

Sæpe tamen intra ipsam voluntatē actus prædicti re ipsa distinguuntur.

Quomodo tunc vnus actus sit imperans, & alter imperatus.

Alius modus imperij intra ipsam voluntatē.

3\. In hoc igitur operandi modo habet locum quæstio proposita, supponimus enim tam actum imperatum, quam imperantem esse honestum, & fieri ex motiuo aliquo supernaturali cum auxilio gratiæ. Vnde etiam supponimus, actum imperantem, qui est veluti principium, & radix sequentium actuum esse meritorium, quia in illo primo concurrunt dictæ conditiones, & quia si ille non esset meritorius, nec sequentes esse possent. Sicut si actus internus non esset meritorius, externus etiam esse non posset. Vnde fit vlterius, vt actus imperatus, quatenus ab imperante informatus, meritorius etiam sit, sicut de actu externo diximus. His ergo suppositis, quod inquirimus est, an in illo modo operandi totum meritum sit in actu interno imperante, & in imperatis etiam internis solum per denominationem ad illum, an vero singuli actus eliciti, etiam imperati suum proprium, & intrinsecum meritum habeant, ideoq; maius meritum sit in actu imperante simul cum imperato, quam in solo imperante?

Notationes proq.

De quo sit quæstio.

4\. Ratio dubitandi ex duplici capite oriri potest, ex libertate scilicet, & bonitate. Primo ex libertate, quia in actu imperante, & imperato, etiam internis tantum est vna libertas, ergo tantum vnum meritum. Consequentia ex dictis supra de actibus externis satis manifesta est. Antecedens autem probatur, quia quando voluntas sibi imperat actum internum, non minus necessario facit actum imperatum, supposito imperante efficaci, quam faciat actum externum alterius potentiæ, supposito actu interno efficaci: ergo sicut in actu externo non est libertas, ita neque in actu interno imperato. Antecedens probatur facile in priori modo imperii per actum reflexum, quia quod voluntas absolute vult facere, & potest, necessario facit, supposita voluntate efficaci, actus autem imperatus, etiam internus est in potestate voluntatis multo magis, quam externus, ergo si absolute vult illum actum, necessario facit illum ex suppositione talis voluntatis, ergo licet vterque actus sit simpliciter liber, tamen vtriusque libertas vna est, quæ in primo actu est formaliter, in secundo vero per denominationem ab illo, ergo quoad hoc externo actui æquiparatur. In secundo etiam modo operandi inuenitur similis necessitas, quando medium ad finem vnicum, & necessarium est, & vt tale consideratur, iuxta doctrinam D. Thomæ communiter receptam. 1. 2. q. 13. artic. 6. ergo saltem tunc non erit nouum meritum in electione, seu potius volitione talis medii.

Arguitur iam pro parte negatiua ex capite libertatis, quoad vtrūque modū imperij.

5\. Altera pars de bonitate probatur in primis de priore modo imperii, quia in actu amoris elicito fine formali voluntate reflexa volendi amare, vna tantum est bonitas, siue ille actus consideretur vt est amor obiecti, siue vt est amor, seu voluntas sui ipsius, quia vtrunque est per modum vnius tendentiæ ad idem obiectum bonum, ergo etiam si quis amet volendo amare per voluntatem reflexam, vnica erit bonitas vtriusque actus, quatenus ex vtroque quasi integratur vnica tendentia voluntaria in tale obiectū, in qua illa realis multiplicatio actuum materialiter tantum se habere videtur, respectu bonitatis moralis voluntatis. Et confirmatur primo, quia in moralibus implicitum, & explicitum æquiualent, si cum æquali cognitione, & libertate fiant, ergo tam bonus est amor Dei v. g. se ipso tantum voluntarius, quod voluntarium est quasi implicitum, sicut est æqualis amor explicite volitus per reflexum actum. Et confirmatur secundo: nam si in voluntate amandi, & amore, quando sunt actus distincti essent distinctæ bonitates, deberet esse maior in actu imperante, quā in imperato, quia ille est istius causa, ergo in voluntate amandi Deum esset maior bonitas, ac subinde maius meritum, quam in ipso amore Dei, quod videtur incredibile, cum amor Dei sit actus perfectissimus, & radix totius meriti, ergo signum est, in vtroque actu vnam tantum esse bonitatem, scilicet amoris Dei, à qua, & amor ipse, & voluntas ipsius boni denominantur. Idemq; est in similibus.

Arguitur item ex capite bonitatis quoad 1. modum imperij.

Confirm. 1.

Confirm. 2.

6\. De alio vero modo imperandi facile idem probatur,

Deinde quoad secundum modum imperij. tur, quia electio medii non habet bonitatem, nisi ex fine, ergo in illa vt imperata ab intentione finis non est alia bonitas ab illa, quæ in ipsa intentione inuenitur. Vnde etiam in malis actibus non est alia malitia, vel aliud demeritum in voluntate accipiendi ensem, vel egrediendi domo ad occidendum alium, quam sit in intentione efficaci occidendi illum. Vnde ex hac parte non solum quando electio est necessaria vnici medii, sed etiam quando est libera inter plura media, non videtur habere distinctum meritum, vel demeritum ab intentione, quia non habet aliam bonitatem, vel malitiam ab illa. Quod si hoc verum est, in electione medii exterioris, idem erit in actu interiori, quod simul est, & electio, & medium electum modo supra explicato, est enim eadem ratio. Et confirmatur tandem vtraque pars, nam voluntas efficax æquiualet operi per illam volito, ergo etiam voluntas efficax interioris operis, seu actus æquiualet tali operi, & eadem ratione intentio efficax, quæ virtute saltem, vel in generali includit voluntatem medii, æquiualet illi, ac proinde quicquid ex tali intentione, vel voluntate necessario sequitur, non auget meritum, vel moralem bonitatem voluntatis. Cuius signum esse potest, quia si voluntas volens, aut intendens efficaciter, extrinsecus impediretur, ne actum imperatum eliceret, non minueretur meritum eius, vt si Deus nollet concurrere ad eliciendum actum amoris Dei cum illo, qui ignorans impedimentum efficaciter id vult, nihil minueretur eius meritum, iuxta illud principium, quod voluntas pro facto reputatur, ergo signum est, actum imperatum nihil meriti addere.

Confirmatur quoad vtrumque modum simul.

7. Nihilominus dicendum censeo in actibus internis, etiam si imperati sint, esse proprium meritum distinctum à merito actus imperantis, & illi additum, dummodo actus imperatus aliquo modo supernaturalis sit, & ex gratia factus. Hæc assertio non traditur expresse à Theologis, quia punctum hoc distincte non disputant, quod ego viderim, videtur tamen ab omnibus supponi, quia de solis actibus externis proprie sumptis, id est, aliarum potentiarum à voluntate, negant habere proprium meritum, quod addant merito voluntatis, & rationes, quas afferunt, non habent locum in internis actibus voluntatis. Vnde supponunt veluti sine controuersia internum actum voluntatis semper addere propriũ meritum, etiam si per alium imperatus sit. Illi vero Theologi, qui etiam ab externis actibus aliquod proprium meritum non excludunt, multo magis, & perfectius internis actibus imperatis illud tribuent. Probanda est autem assertio, ostendendo, inesse his actibus illas duas conditiones libertatis, & bonitatis ad proprium meritum necessarias, nam si has habeant, de cæteris nulla est dubitatio, & ita de illis tantum difficultates obiiciebantur. Assumptum probabimus prius de actu imperato priori modo per voluntatem reflexam, postea de imperato per modum electionis ex intentione finis.

Assertio. 1. Actus elicitus à voluntate vtrouis modo imperetur habet distinctum meritum ab imperante.

Probatur assertio posita quoad actum imperatum priori modo, atque inprimis ex capite libertatis.

8. Dicimus ergo in actu interiori imperato ab alio actu volitionis reflexæ esse propriam libertatem ad proprium, & distinctum meritum talis actus sufficientem. Probatur primo ex differentia manifesta inter actum internum, & externum, quia actus externus non nascitur immediate ex potentia libera, & ideo non potest ab illa habere propriam libertatem, sed tantum per denominationem ab actu voluntatis. At vero actus internus, etiamsi imperatus sit, semper elicitur immediate à potentia libera, & ideo semper potest habere propriam libertatem per immediatam habitudinem ad illam. Deinde manifeste cernitur hæc differentia ex alia conditione voluntarii: nam actus externus nunquam est voluntarius se ipso, sed tantum per denominationem ab actu voluntatis imperantis, actus vero internus v. g. amoris Dei licet sit volitus per actum reflexum, nihilominus cum sit, se ipso, & intrinsece est voluntarius, quia à voluntate immediate elicitur cum cognitione: idem ergo est de libertate. Denique ratio à priori esse videtur, quia actus externus, saltem humanus per se, ac necessario pendet ex actu elicito voluntatis, at vero actus internus per se non pendet necessario, ac per se ex actu reflexo imperante, sed à sola potentia immediate elici potest voluntarie, ac libere, & ideo quanuis accidentaliter ei coniungatur actus reflexus, suam libertatem non amittit.

Triplex discrimen quo ad libertatem inter actum imperatum internum, & externum voluntatis.

9. Sed instare possumus argumento prius facto, quia ille actus est necessarius, saltem ex suppositione actus reflexi, & ideo non potest habere aliam libertatem præter eam, quæ est in actu reflexo. Vnde non est satis, quod ille actus immediate eliciatur à voluntate, quia non elicitur ab illa nuda, sed ab illa, vt iam affecta priori voluntate reflexa, ac subinde non elicitur ab illa, vt indifferente, sed vt iam determinata ad vnum, ergo iam non elicitur libere noua libertate. Igitur non recte infertur esse actum per se liberum, quia elicitur immediate à voluntate, quia non omnis actus voluntatis in se, ac per se liber est, sed tantum ille, qui est à voluntate nondum determinata. Et propterea etiam non recte sumitur argumentum ex alia conditione voluntarii, quia ab actu voluntatis elicito non potest separari, quin sit intrinsece voluntarius, potest autem separari, ne sit per se liber, vt patet in amore Dei beatifico, & aliis motibus voluntatis non liberis. Et ratio est, quia actus est voluntarius solum vt est à voluntate, vt voluntas est, seu vt præcise habet potestatem appetendi, siue habeat illam determinatam ad vnum, siue non, quæ habitudo, & emanatio non potest separari ab actu elicito voluntatis. At vero actus est liber per habitudinem ad voluntatem, vt indifferens est, seu vt cum potestate agendi habet expeditam potestatem non agendi, quæ habitudo potest separari ab actu voluntatis, vt etiam patet in amore beatifico, & in nostro etiam casu videtur separari, licet ex alio capite, vt videtur probare argumentum factum. Deniq; propter eandem causam parum referre videtur, quod actus elicitus à voluntate generaliter consideratus per se non pendeat à volitione reflexa imperante, quia libertas actus non est consideranda in genere, sed in indiuiduo, & consideratis omnibus hic, & nunc præsuppositis ad actum, & in illum influentibus, vt in prolegom. 1. diximus. Sic autem considerando actum internum, quanuis per se non postulet actum reflexum, tamen cum de facto ex illius imperio fit, iam ita pendet ex illo, vt non possit non sequi illo posito, ergo hic, & nunc non potest habere nouam libertatem.

Instatur argumento iam posito in num. 4.

10. Nihilominus verissima est assertio posita, vt autem difficultati satisfaciamus, aduerto, duobus modis posse intelligi voluntatem reflexam de actu interno, v. g. voluntatem eliciendi actum amoris Dei. Primo vt respiciat tempus futurum, & sit desiderium, aut propositum postea eliciendi amorem Dei, vel in designato tempore, vel quam primum possit. Secundo vt voluntas sit efficax, & executiua pro eodem instanti, pro quo habetur. In primo modo facillime intelligitur libertas, & soluitur difficultas, quia si desiderium illud non sit efficax per absolutum *volo*, sed per affectum, *vellem*, ex illo non necessario sequitur actus desideratus, vt per se constat, & ideo licet postea fiat instigante etiam illo desiderio, nihilominus libere fit. Potest autem illa voluntas esse absoluta, & efficax de actione futura, quantum est ex parte propositi, & ex modo, quo in instanti, quo fit talis

Dissoluitur argumentũ in casu, quo actus imperatus est posterior duratione, quam imperans.

talis actus, voluntas determinatur, ad eum scilicet modum, quoad dispositionem iustificationis propositum efficax mutandi vitam postulatur. Quanuis ergo talis sit voluntas amandi, nihilominus actus amandi, qui ex illa voluntate sequitur, est in se formaliter liber, quia licet, perseuerante illo proposito, necessario sequatur actus pro suo tempore, si sit in potestate volūtatis, nihilominus semper est liberum voluntati mutare propositum, ac proinde, quando propositum exequitur, libera voluntate illud facit, non minus, quam si propositum non habuisset. Nam qui facit votum, efficax propositum habet implendi illud, & nihilominus noua libertate illud implet.

11. *Diluitur deinde in casu, quo nō est posterior idque tripliciter.* Difficultas vero est, quando voluntas amandi, v. g. est pro statim, vt sic dicam, ac proinde est determinans voluntatem ad eliciendum in eodem instanti actum amoris. Et tunc in primis dico, probabilissimum esse, nunquam voluntatem id facere per actus realiter distinctos, quia cum efficientia actus amoris tota sit à voluntate, & sit in immediata potestate eius, non melius potest efficaciter velle pro hoc instanti amare, quam statim amando, & cum amando,
1. negando esse tunc duos actus. sufficienter velit amare, superfluum est, ac proinde secundum modum connaturalem impossibile aliam voluntatem amandi distinctam simul habere, quia natura abhorret, quod superfluum est, & (vt aiunt) *Frustra fit per plura, quod sufficienter fit per pauciora.* Et certe non facile intelligitur, quomodo possit voluntas tunc velle se applicare ad amandum per actum distinctum, cum illa non indigeat tali applicatione, cum immediate habeat in sua potestate applicare se eliciendo immediate ipsum actum amoris, quapropter velle efficaciter pro hoc instanti amare, nihil
2. negando esse tunc vnum imperatum ab alio. aliud esse videtur, quam ipsum amare. Quod si quis contendat posse voluntatem simul ad maiorem expressionem sui affectus (vt sic dicam) illam formalē voluntatem amandi habere, volendo simul amorem per expressum actum, non est necessarium concedere illam voluntatem esse priorem, & imperantem amorem. Sed potius amor videtur esse prior, & alia voluntas ordine naturæ posterior, quia non habetur ad determinandam voluntatem, vtamet, quia ad hoc superflua est, vt dixi, sed, si habetur, est ad complacendum magis expresse in ipso amore, tanquam in bono præsente, & ita supponit illum tanquam obiectum præsens. Et tunc optime intelligitur propria libertas vtriusque actus, quia neque amor est à priori voluntate, sed immediate à voluntate indifferente, neque ex amore sequitur necessario illa voluntas, quia solum potest comparari ad illam, vt obiectum mouens, non necessitans. Quod si quis tamen con-
3. negando non habere distinctas libertates esto habeat connexas. tendat, etiam in eodem instanti posse voluntatem incipere à volitione amoris, & per illam quasi se excitare, & cogere ad amorem, quamuis non videam, quomodo id persuaderi possit, nihilominus, etiam illo posito, dicendum esset, vtrunque actum esse vere liberum, quia licet amor necessario sequatur posita illa voluntate, vt natura priori, nihilominus necessario antecedit cogitatio vtriusque actus, & connexio vnius cum alio, & ideo quando voluntas se determinat ad vnum, simul se libere determinat ad vtrunque, quanuis cum ordine eorum inter se, & ideo semper manet integra libertas vtriusque actus, quia licet secundus videatur necessarius ex suppositione, tamen suppositio est libera, & non est libere volita, nisi vt habens connexionem cum altero actu. Atque ita ex parte libertatis semper in vtroque actu sufficiens ad proprium meritum inuenitur.

12. *Probatio captam n. 8. progreditur ex capite bonitatis.* Altera vero pars de bonitate facillima est, supponimus enim actum directum, seu imperatum ex obiecto esse honestum, & bonum, aptumque ad meritum, qualis est actus amoris Dei, vel alius similis, sed ille actus non amittit bonitatem, quam haberet per se, & sine alio imperante factus, non, inquam, amittit illam, eo quod per actum reflexum imperetur, quia non amittit, nec mutat suam speciem cum circa idem obiectum versetur. Deinde actus imperans, etiam est bonus, quia habet pro obiecto ipsummet actum directum, qui sicut in ratione actus honestus est, ita etiam in ratione obiecti, ergo etiam actus reflexus est ex obiecto bonus, & potest fieri cum debitis circunstantiis, vt per se patet, imo ita fieri supponimus, cum de merito tractamus, ergo sicut illi sunt duo actus humani, & per se liberi, ita etiam habent duas bonitates, ergo ex vtroque capite libertatis, & bonitatis vnusquisque illorum habet suum propriū meritum, & in vtroque simul est maius meritum extensiue, quam in altero tantum. Et hæc ratio licet sit euidentior in his actibus, quando voluntas reflexa est tantum propositum in futurum, & postea sequitur propositi executio, nihilominus conuincit, etiam si actus reflexus intelligatur, vt imperans pro eodem instanti actum amoris v. g. si tamen supponantur esse distincti actus. Nam si supponimus voluntatem amandi, ita efficacem, vt simul habeat coniunctum amorem, nunquam esse distinctam ab ipso actu amoris, cessat quæstio, quia ibi non sunt actus imperans, & imperatus formaliter, sed virtute tantum, & ita sicut non sunt ibi duo actus, ita nec duæ bonitates, vel duo merita, sed vnum intime, ac necessario includens voluntatem ipsius actus, & obiecti eius. Si autem admittatur actuum distinctio, etiam si simul sint, suas distinctas bonitates retinebunt cum propria vniuscuiusque libertate, ac subinde cum proprio merito. Et ideo non recte procedit *Et quoad prædictum caput soluitur etiam argum. num. 5.*
ratio in contrarium supra facta, argumentando à virtuali voluntario incluso in simplici actu ad voluntarium reflexum per actum distinctum. Est enim longe diuersa ratio, quia voluntarium implicitum, est indistinctum ab actu, & est de intrinseca ratione formalis bonitatis actus eliciti à voluntate, & ideo neque illam, neque meritum augere potest, sed potius (vt ita dicam) illud suo modo constituit. At vero expressum voluntarium per actum reflexum est extrinsecum actui volito, & addit peculiarem vsum voluntatis, & libertatis, & ideo propriam bonitatem addit distinctam à bonitate actus voliti. Cuius etiam manifestum signum est, quia bonitas actus voliti, v. g. amoris Dei sumitur ex obiecto, nempe bonitate Dei, & directa tendentia in ipsum, bonitas autem volitionis reflexæ ipsius amoris sumitur ab ipso amore, tanquam ab obiecto, sicut ergo illa obiecta distincta sunt, ita & bonitates illorum actuum. Et *Ad primam confirmationem.*
ita etiam responsum est ad primam confirmationē, nam licet implicitum, & explicitum quoad aliquos effectus, vel obligationes possint æquiualere in moralibus, & præsertim in malis, quæ facilius, & ex quocunque defectu committuntur, nihilominus non semper illa duo æqualia sunt, præsertim in bonis, & in meritis, quæ multiplicatis actibus, multiplicantur. Quanuis etiam dici possit, quod licet amor Dei, v. g. non fiat in se magis meritorius eo quod sit reflexa voluntate volitus, nihilominus voluntatem illam aliquid meriti addere, non propter differentiam impliciti, & expliciti, sed quia est nouus actus moralis, & honestus.

Ad alteram autem confirmationem, in qua petitur, quisnam illorum actuum magis meritorius sit, 13. *Ad 2. confirmationē in eodem num. 5.*
an amor Dei v. g. vel voluntas amandi Deum, dicendum est, sine dubio meliorem, & maioris meriti esse amorem Dei, per se loquendo, quia est de meliori obiecto, melior enim est Deus, quam amor eius à voluntate creata elicitus, vt per se notum est. Neque hinc sequitur à bonitate amoris Dei denominari extrinsece bonam voluntatem illius amoris, sicut non sequitur à bonitate Dei extrinsece denominari bonum amorem eius, sed solum sequitur, voluntatem amandi habere bonitatem suam per habitudinem ad amorem vt proximum obiectum suum, sicut a-

Tollitur obstaculum. mor Dei ab ipso Deo, vt obiecto, bonitatem sumit, quam proinde maiorem esse necesse est. Neque obstat, quod voluntas amandi sit quasi imperium, respectu actus amandi, quia non est, nisi per quandam applicationem, qua voluntas per vnum actum se mouet, & applicat ad efficiendum alium, applicatio autem potest esse minus perfecta, quam actio, quæ ad illam sequitur, quia solum est causa per accidens, physice loquendo, licet moraliter possit esse per se, ita enim actus credendi intellectus perfectior est, quam voluntas credendi, licet ab illa imperetur, & voluntas potest sibi imperare per inferiorem virtutem actum superioris virtutis, vt in sequenti puncto dicam. In exemplo autem de voluntate amandi, & amore vterque actus ad eandem virtutem charitatis pertinet, quando motiuum illius voluntatis est ipsa honestas amoris, nam vnaquæque virtus suam honestatem diligit. Et hoc modo dixit Diuus Thomas. 2. 2. quæstion. 25. articul. 2. quod charitas charitate diligitur, *quia amor ex natura potentiæ, cuius est actus habet, vt possit supra se ipsum reflecti.* Ab eodem autem habitu charitatis possunt esse plures actus, quorum vnus sit perfectior alio, vt constat de amore Dei, & proximi, & sic voluntas amandi Deum actus est minus perfectus, quam ipse amor, & ideo minus etiam est meritum eius, quam amoris.

14\. *Cur imperium efficax non cōtineat totū meritum actus imperati.* Vnde si aliquis quærat, cur voluntas efficax amandi non contineat totum meritum amoris, cum voluntas pro facto reputetur, ex eadem doctrina data reddenda est ratio. Primo quidem illud principium habet verum, quando factum volitum non habet per se libertatem propriam, sed tantum ex denominatione voluntatis, in præsenti autem amor est per se liber, vt declaraui. Secundo etiam est necessarium, vt volitio contineat perfectam habitudinem ad obiectum æque honestum, quod etiam inuenitur in actu interiori respectu exterioris, non autem in interna voluntate, quæ esse potest de actu interno magis perfecto, vt in voluntate amandi, & amore explicatum est. Et in proposito etiam efficaci seruandi mandata, etiam est manifestum, non enim habet tantam bonitatem, vel tantum meritum, quantum erit in obseruatione mandatorum, quatenus à nobis actibus liberis, & per se bonis fieri debet. Imo aliquis actus obseruandi aliquod præceptum contentum in obiecto illius vniuersalis propositi potest esse perfectior, & maioris meriti, quam ipsum propositum, quia potest esse melioris obiecti, & virtutis, sicut in actu amoris Dei declaratum est.

De secundo modo imperij posito in num. 2. probatur etiam assertio.

15\. SEcundo loco dicendum est de altero imperandi genere, quo vnus actus interior per modum intentionis efficacis finis potest alium etiam internum imperare, tanquam medium ad finem. Quamuis enim aliqui hoc negare tentauerint, nos id nullo modo negare possumus. Imo credimus, & intra eandem virtutem, & inter diuersas, & in perfectiori respectu minus perfectæ, & in minus perfecto respectu perfectioris inueniri posse. Quæ omnia membra breuiter exemplis declarantur. Nam eadem charitas intendens vel augere, vel firmare magis diuinam amicitiam, potest in virtute huius actus eligere, vt medium ad illum finem, iteratum odium peccatorum, quod sit actus elicitus eiusdem virtutis. Item virtus pœnitentiæ intendens satisfacere Deo pro peccatis, imperare potest vt medium, actum iustitiæ, restituendi alienum, non solum quoad externum actum, sed etiam quoad internam voluntatem iustitiæ, & eodem modo potest eligere actum temperantiæ, quæ sunt inferiores virtutes, quam pœnitentia. Et vlterius eadem virtus pœnitentiæ, vt est specialis virtus distincta à charitate, potest efficaciter intendere satisfacere Deo pro offensa, quantum potuerit, & ex vi illius intentionis potest eligere, vt medium actum contritionis, etiam à charitate eliciendum. Item potest quis vouere actum internum amoris Dei, & postea ex intentione implendi votum actum amoris eligere, & imperare. Sic ergo constat, omnibus illis modis fieri posse, vt actus internus eligatur, vt medium ad finem per aliam virtutem intentum. Et ratio est, quia in re ipsa vnus actus interior potest esse proportionatum medium ad finem intentum per eandem, vel aliam virtutem tam magis, quam minus perfectam, ergo nulla est repugnantia in hoc genere electionis, seu imperii. Item in vitiis, & peccatis idem inuenitur. Denique receptissimum est apud Theologos, & Philosophos morales posse eundem actum virtutis etiam internum esse bonum essentialiter ex obiecto, & accidentaliter ex fine extrinseco. Quæ doctrina supponit, actum internum posse eligi, vt medium ad alium finem, estque huiusmodi doctrina maxime necessaria ad meritum moralium actuum, vt ex dictis intelligi potest, & magis in hoc puncto declarabitur.

Opinio Vazq. 1. 2. disp. 51. c. 5. & disp. 73. cap. 10. Inter actus eiusdē virtutis, & inter actus diuersarum quarūcūq; potest interuenire 2. modus imperij.

16\. *Exceptio quorundā de charitate.* Aliqui vero ab hac doctrina excipiunt actum charitatis Dei tum propter perfectionem eius, tum etiam quia si in alium finem extra Deum referretur, iam amaretur Deus propter alium finem, & non propter se ipsum: tum denique quia alias posset actus interior charitatis male fieri ex intentione mali finis. *Refutatur.* Sed non est vera, nec necessaria exceptio, quia etiam actus charitatis potest esse medium ad honestos fines, ergo potest ex illorum intentione prudenter eligi, & honeste fieri. Est enim dilectio Dei medium necessarium ad salutem, ergo potest quis ex propriæ salutis intentione, quæ est actus spei eligere amare Deum. Item est medium ad remissionem peccatorum consequendam, & ad satisfaciendum aliqualiter Deo pro culpa, & ordinari potest in cultum Dei, vt alibi dixi, vel etiam ad implendum votum, vt paulo antea dicebam, ergo ex intentione religionis, aut pænitentiæ, aut alia simili potest imperari, & eligi: nam supposita capacitate obiectorum, ex libertate voluntatis hoc pendet. Neq; hoc est contra perfectionem actus charitatis, tum quia, vt dixi, actus perfectior potest à minus perfecto imperari, tum etiam quia licet ordinetur ad finem proximum minus perfectum, totum semper refertur in Deum vltimum finem. Neque etiam sequitur, quod actus charitatis sic imperatus non sit dilectio Dei propter se ipsum, quia actus dilectionis Dei, quando eligitur, vt medium, non priuatur suo obiecto, alias priuaretur suo esse, & consequenter destrueretur sufficientia, & vtilitas eius, propter quam eligitur vt medium, quod aperte repugnat, & est contra intentionem eligentis. Dum ergo eligitur dilectio Dei ad aliquem finem, hoc totum eligitur, scilicet quod diligatur Deus propter se ipsum, quia hoc ipsum vtile est ad alium finem, & ita retento obiecto dilectionis, ipsa, seu exercitium eius ad alium finem ipsi extrinsecum ordinatur, quod nihil repugnat, imo etiam in aliis virtutibus communiter ita fit. Denique non sequitur, posse dilectionem Dei male fieri, quia non potest talis actus ad prauum finem vtilis esse, quod non solum de actu charitatis, sed etiam de quolibet actu virtutis interno verissimum censeo, & in alio tomo in 1. 2. Deo dante dicam, non est ergo cur hæc exceptio charitatis fiat.

Vide infra 4. disp. 3. q. 1. & specialiter de fide in eius tract. disp. 6. sect. 7. an. 10.

17\. *Probatur iam de actu imperante, id est, de intentione.* Hoc ergo supposito, manifestum est, actum internum imperantem alium, propter hoc, suum meritū non amittere, nec remittere, quia cum sit prior, quam actus imperatus omnino libere fit, & cum supponatur honestus ex fine suo, eligendo etiam honestum medium, eius bonitas minui non potest, ergo neque

Probatur deinde de actu imperato, seu electo, vt medio intentionis finis. Quoad libertatem.

neque meritum. Nunc vero addimus etiam actum imperatum addere suum proprium meritum, quod eodem modo probandum est, quo in priori puncto vsi sumus, scilicet, quia talis actus sic imperatus habet suam propriam libertatem, & bonitatem. Prior pars manifesta est, quando medium, quod eligitur, non est vnicum, quia inter plura libere fit electio. Similiter res clara est, quando licet medium sit vnicum, & necessarium, nihilominus neque executio, neque electio illius est necessaria pro eodem instanti, in quo est intentio, sicut ordinarie contingit, & vix potest humano modo aliter fieri, quin intentio pro aliqua morula, vel reali duratione antecedat electionem, quia debet intercedere consultatio aliqua, & simili modo executio semper est posterior electione, quia electio fit in instanti, executio ad summum solet fieri in tempore proximo. Quoties ergo intentio duratione præcedit, quantumuis medium sit vnicum, & necessarium, electio manet libera, quia liberum est voluntati ab intentione desistere, ne ad volendum tale medium astringatur. Denique si tanta fingatur necessitas, vt pro eodem instanti, in quo primum habetur intentio, tunc quasi vno impetu libero determinabitur voluntas ad vtrunque actum intendendi, & eligendi cum mutua connexione eorum inter se, supponimus enim nunc, vt difficultati detur locus, illos actus esse distinctos, quanuis probabile sit posse in vnum coincidere, tunc autem multo clarius est, totum actum esse liberum. Si tamen actus imperatus supponatur esse distinctæ virtutis ab imperante, etiam si simul fiant, semper erunt distincti, & tunc dicimus, etiam actum imperatum esse in se liberum, quia tunc inter intentionem, & electionem non potest intercedere consultatio, sed oportet, vt præuideatur vtriusque actus, & obiecti difficultas, & connexio eorum inter se, vt sic voluntas simul ad vtrunque determinetur cum duplicato (vt ita dicam) vsu libertatis, ad eundem fere modum, quo superius punctum explicaui. Est ergo in huiusmodi actu imperato sufficiens libertas ad meritum.

Pro bonitate ostendendam notatio duplicis bonitatis. Bonitas in actu aut est ex obiecto.

18. Altera pars erat de bonitate ad distinctum meritum necessaria. Circa quam aduerto, duobus modis posse actum internum eligi vt medium ad finem alterius actus. Primo vt talis actus sit intrinsece honestus ex proprio obiecto, & motiuo suo, & secundum illam bonitatem eligatur, vt medium ad alium finem, vt patet facile in exemplis supra adductis. Diximus enim actum charitatis vt est amor Dei super omnia posse, vt medium, assumi ad expellendum peccatum, ad quem finem est vtile propter bonitatem intrinsecam, quam habet, ergo secundum illam eligitur. Idem cernere licet in actibus internis, qui circa externos versantur, nam illi etiam eligi possunt, vt media, vt si quis eligat eleemosynam, vt est opus misericordiæ, ad placandum Deum, tunc non solum eligit materialem actum externum, sed etiam bonitatem moralem misericordiæ, quæ in tali actu esse potest, ad quam necessaria est interior voluntas faciendi talem actum propter talem honestatem, ac proinde illa etiam eligitur in tali medio. Neque hoc repugnat in huiusmodi actibus, nam licet respectu proprii obiecti sint per modum intentionis, aut amoris alicuius boni honesti propter se ipsum, nihilominus possunt per aliam intentionem, vel electionem ad extrinsecum finem ordinari. Aliquando vero potest actus interior, qui eligitur, non habere propriam bonitatem moralem ex obiecto suo, sed solum quam accidentaliter recipit ex fine extrinseco, ad quem ordinatur, vt in actibus ex obiecto indifferentibus, & ad finem honestum vtilibus videre licet. Hic autem posterior modus vix inuenietur, nisi in actibus voluntatis, qui versantur circa actus externos, in quibus inuenitur illa vtilitas ad honestos fines, etiamsi ipsi indifferentes sint, in actibus autem

Aut ex fine extrinseco.

voluntatis, qui mere interius consummantur, vix illa indifferentia cum vtilitate ad alium finem honestum inuenietur, sed de hoc alias, parum enim ad præsens refert.

Probatur iam de actu imperato, seu electo, tanquam medio, ac primo de habente bonitatem solum ex fine extrinseco. Medin. 1.2. q.20. art.4

In vtroque ergo modo operandi inuenitur aliqua 19.
bonitas in actu imperato ad meritum sufficiens, cum aliqua tamen diuersitate. Nam si actus imperatus non habeat ex obiecto bonitatem, per se non augebit meritum, id est ex vi sui obiecti, nihilominus tamen negandum non est, quin augeat meritum in bonis, & cum proportione demeritum in malis (quanuis aliqui contrarium sentire videantur) quia licet radix bonitatis sit vna, & eadem, nempe idem finis, nihilominus in actu imperato diuersimode participatur, & sicut multiplicantur actus, ita etiam multiplicatur, ergo saltem extensiue meritum augetur, sicut per multiplicationem operum virtutis, vel eiusdem, vel diuersæ, meritum augetur. Imo licet contingat, intentionem talis finis, & electionem talis medii (si fieri potest) vno simplici actu fieri, ille erit magis meritorius, quam sola intentio, quia simpliciter est melior, & difficilior, & plures eminenter continens. Sicut etiam si ponamus, eodem actu amari formaliter Deum propter se, & proximum propter Deum, actus erit magis meritorius, quam solus Dei amor, cæteris paribus. At vero quando actus interior imperatus est bonus ex obiecto, tunc non solum ratione intentionis extrinseci finis, sed etiam ratione bonitatis, quam talis actus habet ex proprio obiecto meritum crescit. Ratio est, quia illa electio, & operatio simpliciter est melior, quam si ille actus imperatus esset ex obiecto indifferens, maior autem bonitas cæteris paribus auget meritum. Estque hoc euidens, quando talis actus, etiam ex obiecto est supernaturalis, & infusus. Nam si talis actus per se solus fieret sine relatione ad extrinsecum finem, haberet suum proprium meritum, hoc autem non aufertur propter relationem ad alium bonum finem, ergo ex vtroque capite simul crescit meritum. Vnde ad maiorem claritatem distinguo ibi tres actus (siue semper intercedant re ipsa distincti, siue interdum virtute tantum) vnus est intentio v. g. colendi Deum, alius voluntas amandi ipsum ad hunc finem, tertius est amor. Dico ergo in his omnibus reperiri aliquod meritum, & ita ex omnibus coalescere vnum, cui maius præmium respondet, quam singulis partibus eius. In actibus autem internis imperatis, qui ex obiecto habent quidem bonitatem moralem, sed ordinis tantum naturalis, habet hoc aliquam difficultatem, propter quam distinctius explicandam, cætera exposui, quæ in hoc capite dixi.

Tum de habente bonitatem supernaturalem ex obiecto.

Colendi Deum intentio, voluntas, amorq; quidpiam meriti habent.

Difficultas.

De habente vero bonitatem ex obiecto moralē, pars negans probari videtur primo.

Ratio autem difficultatis est, quia actus virtutis 20.
acquisitæ non habet bonitatem intrinsece proportionatam ad meritum gloriæ, per imperium autem, vel ordinationem ad finem supernaturalem illa bonitas in se non fit melior, sed solum illi additur alia bonitas accidentaria ex fine supernaturali, ac proinde ordinis supernaturalis, & proportionata ad meritum, ergo solum ratione illius poterit inferior actus acquisitus denominari meritorius, nunquam tamen habebit proprium meritum, ratione suæ bonitatis naturalis. Confirmatur, ac declaratur, nam actus acquisitus moraliter bonus per se spectatus indifferens est ad meritum, vel demeritum, etiam in homine iusto, vt supra dictum est, nam si illum faciat sine vlla relatione, seu modo supernaturali, neutrum habebit, ergo quando fit meritorius, ratione supernaturalis modi ei superadditi totum meritum est ab illo addito, & nihil à propria bonitate. Sicut si actus indifferens secundum speciem in ratione boni, & mali, [illegible] postea in indiuiduo fit bonus, totam boni[illegible] habet ex fine, & ad illam nihil confert, nisi materialiter, species indifferens, quam ex se habet. Et tandem possumus à contrario argumentari, quia si actui morali relato ad finem super-natura-

Secundo.

Tertio.

naturalem responderet aliquid meriti, ratione suæ bonitatis, & aliquid adderetur ex illa relatione, sequeretur, quod sine ista relatione aliquid meriti in se retineret, & ita posset esse meritorius sine vllo modo supernaturali, quod est contra dicta, quia siue sit magnum, siue paruum meritum sine illo fieri non potest, sine quo nihil fieri potest, vt argumentatur Augustinus.

21. *Pars tamen affirm. suadetur.* In contrarium vero est, quia sequitur, actus internos virtutum moralium acquisitarum non esse magis meritorios, quam sint actus externi, scilicet per denominationem extrinsecam à superiori actu imperante, consequens non videtur admittendum, ergo. Probatur sequela, quia actus acquisitus non constituitur in accidentaria specie supernaturali, nisi per denominationem moralem extrinsecam ab alio actu supernaturali, à quo imperatur, vel ordinatur in finem supernaturalem, eodem autem modo denominatur actus externus, ergo æquiparantur, siue denominatio sit æque immediata, siue ad actum externum perueniat, mediante interno, hoc enim ad præsens nihil refert, sed satis est, quod denominatio meriti sit extrinseca, nam hoc est, quod videtur inconueniens, vt in minori dicitur. Quæ probatur primo, quia alias non magis augeret meritum bonitas interioris actus virtutis, quam exterioris, ac proinde non esset maius meritum in voluntate dandi maiorem eleemosynam, quam minorem, si relatio supernaturalis, quæcunque illa sit, sit æque bona, & sic de cęteris actibus virtutum acquisitarum. Imo etiam sequitur, non esse magis meritorium actum virtutis acquisitæ, factum ob aliquem finem supernaturalem, quam actum de se indifferentem, & æque vtilem, & æque ordinatum ad eundem finem, quæ omnia videntur absurda. Ac tandem videtur hoc modo coincidi in opinionem negantem, hos actus morales acquisitos esse meritorios, quia re vera illis, vt tales sunt, nullum præmium respondet, sed solis actibus supernaturalibus, à quibus informantur.

22. *Quæ & eligitur, & declaratur, vt expediatur paulo ante obiecta in num. 20.* In hoc puncto dicendum mihi videtur, bonitatem moralem huiusmodi actuum aliquid conferre ad meritum de condigno. Quanuis enim res hæc minus sit certa, quam quæ hactenus diximus, posśitque non improbabiliter sustineri, illam bonitatem non augere meritum essentialis beatitudinis, sed ad summum propter illam tribui aliquod præmium accidentale: nihilominus quod diximus videtur probabilius propterea, quæ supra adduximus cap. 10. ad probandum hæc opera moralia esse meritoria vitæ æternæ, quod meritum in voluntate talium operum principaliter constituitur, ergo absolute tota voluntas interior, quæ ad similia opera externa concurrit cum propria libertate, & bonitate, confert etiam ad meritum illius præmii, quod in Scriptura dicitur tribui propter talia opera, hoc autem est essentialis beatitudo, vt ostendimus. Declaratur præterea ex differentia inter actum internum virtutis acquisitæ, & mere externum, nam in actu externo non est formaliter propria bonitas moralis, sed tantum obiectiua, quæ per se, & intrinsece non constituit meritum, sed specificat bonitatem actus meritorii, in actu vero interiori inest formaliter propria bonitas moralis, quæ imputatur homini libere operanti, & placet Deo. Et quanuis nude sumpta non placeat Deo in ordine ad finem supernaturalem, nihilominus aptitudinem habet quasi obedientialem, vt coniuncta moraliter relationi supernaturali, componat vnum actum moralem consentaneum fini supernaturali, ergo hoc modo bonitas eius confert ad meritum illius finis non tantum per modum obiecti, sed etiam per modum actus constituentis aliqua ex parte illud meritum. Et hoc confirmant argumenta posteriori loco posita, & non obstant priori, quia licet bonitas illa per se sola non sufficiat ad meritum, nihilominus potest esse apta, vt eleuata ad superiorem finem posśit concurrere ad componendum tale meritum, aliquid ex parte sua ad illud conferendo.

CAPVT XII.

Vtrum intentio obtinendi præmium sit sufficiens, vel necessaria ad meritum de condigno, vel potius illi repugnet?

1. *Titulus quæstionis, eiusq; vtilitas exponitur.* QVanuis dictum sit, quancunque intentionem supernaturalem ad meritum sufficere, & intentio præmii sub illo ordine contineatur, nihilominus propter hæreticos huius temporis, & propter specialem difficultatem, quam habet, aliquid de illa dicere necesse est. In titulo autem proposito tria continentur. Primum an hæc intentio repugnet merito? secundum an sit necessaria ad illud? tertium an sufficiat?

2. *1. Punctum An intuitus mercedis obstet merito, cui hæretici, affirm. respondent. Eorum fundament.* Circa primum hæretici huius temporis talem intentionem reprobant, dicuntq́; indignum esse mercede apud Deum, qui intuitu illius Deo seruit, aut bene operatur. Ita refert ex Caluino, & aliis Bellarmin. lib. 5. de Iustific. cap. 8. Fundamentum solum esse potuit, quia operari intuitu mercedis, seruile est, & ex amore mercenario procedens, mercenarius autem amor excludit amorem charitatis, sine quo non est meritum, ergo hæc intentio lucri, & mercedis excludit verum meritum apud Deum. Minor habetur in primis apud D. Thomam. 2. 2. q. 19. artic. 4. ad 3. vbi dicit, amorem mercenarium secundum se charitati esse contrarium, & Bernard. lib. de Diligendo Deo, dixit, *charitatem non esse mercenariam.* Et ratione probatur, quia charitas diligit Deum propter se, & omnia opera bona dirigit in ipsum propter gloriam eius. Amor autem mercenarius, & intentio proprii commodi, quæ ex illo nascitur, omnia trahit ad ipsum operantem, & in eo sistit, ergo talis intentio excludit amorem charitatis, saltem ab operibus sic factis, ergo consequenter ab illis meritum excludit. Imo videtur etiam ab ipsa persona excludere charitatem, quia per talem intentionem videtur homo Deum ad se referre, & in se tanquam in vltimo fine sistere, quod est peccatum mortale.

3. *Pars neg. est de fide. Probatur ex Script.* Sed nihilominus dicendum est hanc intentionem non repugnare merito de condigno apud Deum, imo esse posse valde vtilem ad excitandum hominem ad bene operandum, ac propterea consulendam, saltem imperfectis, & incipientibus. Assertio est de fide certa. Primo quia in Scriptura expresse habetur, nam in primis Deus sæpe excitat homines ad virtutem promissione præmii, vt Ecclesiast. 18. *Ne verearis vsque ad mortem iustificari, quoniam merces Dei manet in æternum,* & Christus Matt. 19. *Si vis ad vitam ingredi, serua mandata.* & Luc. 16. *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, vt cum defeceritis recipiant vos in æterna tabernacula.* Et similia habentur Mat. 3. 4. 5. 6. & 10. Deinde in eadem Scriptura habemus exempla Sanctorum, nam de se dicit Dauid Psal. 118. *Inclinaui cor meum ad faciendas iustificationes tuas propter retributionem.* & de Moyse dicit Paulus ad Hebr. 11. fide elegisse affligi cum populo Dei, *quia aspiciebat in remunerationem.* & de Abraham & aliis Patribus ait: *Qui enim hæc dicunt, significant, se patriam inquirere.* Et de se ait idem Apostolus, *Ad destinatum persequor ad brauium supernæ vocationis.* Vnde ad Galat. 6. ad omnes dicit, *Bonum facientes non deficiamus, tempore enim suo metemus.* Et 2. ad Corinth. 9. *Qui parce seminat, parce & metet, & qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus & metet.* Ex quibus, & infinitis aliis, quæ passim occurrunt, manifeste constat, Scripturam verbo, & exemplis hanc intentionem approbare, quia non induceret omnes ad bene operandum proposito præmii, si illius intentio meritū impediret.

pediret. Et alia ad hoc confirmandum attigimus supra lib. 2. cap. 13. in vltima probatione nostræ sententiæ. Ex Patribus etiam aliqua recitat Bellarminus, essetque facile plura congerere, sed illa omitto, quia res est clara, & definita in Concilio Tridentino sess. 6. c. 11. vbi docet, eos aduersari orthodoxæ fidei, qui dicunt, iustos in omnibus operibus peccare, si in illis, suam ipsorum socordiam excitando, & sese ad currendum in stadio cohortando, cum hoc vt in primis glorificetur Deus, mercedem quoque intuentur æternam. Et in can. 31. breuius definit, *Si quis dixerit, iustificatum peccare, dum intuitu æternæ mercedis bene operatur, anathema sit.*

Et ex Tridentino.

4. *Ratione stabilitur.* Ex quibus potest etiam ratio formari. Nam hæc intentio operandi propter supernaturalem mercedem in se non est mala, imo est ex obiecto bona, ergo per se non excludit charitatem Dei, ergo non est, cur merito repugnet, aut illud impediat. Hæc secunda consequentia manifesta est, quia meritum fundatur in bonitate actus, ergo nulla bonitas actus potest per se excludere meritum, aut repugnare illi, siue ad illud sufficiat, siue non. Probatur ergo primum antecedens, quia beatitudo supernaturalis est verum, & magnum bonum, & maxime consentaneum naturæ intellectuali, ac subinde est honestissimum obiectum, vt amari, & desiderari possit propter bonitatem, quam in se habet, sed intentio consequendi illam beatitudinem fundatur in hoc amore, & in vera existimatione, qua creditur per viam meritorum perueniendum esse ad illum terminum, ergo talis intentio etiam est ex obiecto honesta, & electio talis medij est prudens, & honesta etiam ex parte mediorum, ergo nihil malitiæ in tali actu inuenitur per se loquendo. Et hinc euidens etiam est prima illatio, nam charitati non repugnat, nisi peccatum, sed in hoc modo operandi nullum est peccatum, ergo non repugnat charitati. Item bonum non est bono contrarium, sed hæc intentio est bona, ergo non est contraria charitati, quæ etiam bona est. Item operari propter salutem, vel sustentationem corporis non repugnat charitati, multoq; minus illi repugnat orare Deum propter bonum aliquod spirituale per orationem consequendum, vel recipere Sacramentum propter animę sanitatem ergo multo minus repugnare potest charitati operari propter vitam æternam, quæ est maximus fructus, & salus animarum nostrarum.

5. *Obiectio.* Dicet aliquis, his argumentis recte probari, hunc modum operandi non excludere habitualem charitatem, nihilominus tamen excludere propriam relationem charitatis, tam actualem, quam virtualem, & hoc satis esse, vt merito repugnet, & illud à tali opere excludat. Sed hoc attingit tertium punctum tractandum, scilicet, an hæc intentio sufficiat ad meritum, quod paulo post videbimus. Et ideo breuiter respondemus, aliud esse, opus sic factum præscindere ab actu charitatis, tam præsenti, quam præterito, id est, sine illo esse posse, aliud vero est, hunc operandi modum excludere actum charitatis, id est, cum illo esse non posse. Primum est verum, quia potest homo prius, quam actu diligat Deum, actu diligere se ipsum, & potest prius diligere Deum sibi, quam Deum propter se, in quo ordine nullum peccatum interuenit, quia de ordine temporis inter hos actus non est datum speciale præceptum, nec præceptum dilectionis Dei obligat pro semper, vel pro primo tempore, imo hæc præcepta obligant modo accommodato homini, cui connaturale est ab imperfecto ad perfectum procedere. Ex hoc autem non sequitur, talem operandi modum excludere meritum, vt in tertio puncto declarabimus. In secundo autem sensu falsum est, hunc modum operandi excludere actum charitatis siue concomitantem, siue imperantem: nam potest homo Deum simul diligere, & propter se, & sibi, si vtroque modo bonitatem Dei actu consideret, quia illa duo ex parte obiecti inter se non repugnant, ergo nec vnus actus excludit alium, quantum est ex parte ipsorum, si potentia valeat simul vtrique intendere, & ad vtrumq; conari. Imo etiam potest homo ex amore charitatis Dei propter ipsum velle sibi beatitudinem, & illam per sua opera procurare, quia diligendo sibi bonum beatitudinis vt proximum obiectum, non excludit relationem eius in Deum vt in vltimum finem, & ideo etiam potest ex amore Dei illum operandi modum sibi imperare.

Responsio.

Et per hæc responsum est ad fundamentum contrarii erroris, in quo nomen illud, *amoris mercenarij*, accurate distinguendum est, sicut de timore seruili alibi diximus: nam ex generali, & quasi primæua significatione, *amor mercenarius*, nihil aliud significat, nisi amorem laborandi propter mercedem, & hic amor licet non sit perfectus, nec sit amor amicitiæ aut beneuolentiæ erga alium, sed erga se ipsum; nihilominus per se non est malus, si ex circunstantiis non vitietur, alioqui omnis amor sui esset malus. In hac ergo generali significatione non omnis mercenarius in domo Dei reprehenditur, nam Luc. 15. filius prodigus ad se reuersus dixit: *Quanti mercenarij in domo Patris mei abundant panibus*, quod de bonis mercenariis intellexit Beda ibi dicens: *Mercenarij Patris abundant panibus, quia qui futuræ mercedis intuitu digna operari satagunt, quotidianis supernæ gratiæ reficiuntur alimonijs*, & Ambros. li. 7. in Luc. circa eadem verba licet mercenarios absolute dictos in alia significatione reprehendat, nihilominus addit. Sunt etiam mercenarii qui conducuntur. *Bonus mercenarius Petrus, Ioannes, Iacobus, quibus dicitur. Venite faciam vos piscatores hominũ.* Et infra. *Si nos quoque mercenarios digneris conducere.* Igitur mercenarii nomen generaliter sumptum non est turpitudinis, aut vitii nomen, sed iuxta qualitatem mercedis, & modum intendendi illam, vel vitiosum, vel honestum esse poterit. Quia vero modus operandi propter mercedem ex genere suo imperfectus est, ideo frequenti vsu accommodata est illa vox ad significandum vitium aliquod in modo operandi intuitu mercedis. Vnde præcipue appellari solent mercenarii in Ecclesia, qui temporalia lucra in suis actionibus intendunt, & sic dixit Ambrosius supra. *Mercenarij qui sunt nisi qui ad mercedem seruiunt, non id, quod bonum est probitatis studio persequentes, nec virtutis gratia, sed vtilitatis studio prouocati.* Et Gregor. homilia 14. in Euang. *Mercenarius vocatur, ait, qui non pro amore intimo oues Dominicas, sed ad temporales mercedes pascit, terrenis commodis inhiat, &c.* Vnde D. Thomas in loco allegato sic inquit. *Amor mercenarius dicitur, qui Deum diligit propter bona temporalia*, & hunc dicit semper esse malum, vtiq; si in amore temporalium propter se sistat intentio. Hic ergo amor mercenarius alienus est à virtute charitatis. Multoq; grauius reprehenditur, quando vel opera ipsa, quæ per se pertinent ad virtutem, & seruitium Dei, vel ministeria spiritualia, & ad animarum salutem instituta, vel omnino, vel principaliter propter temporalia lucra fiunt, vel procurantur, & hos præcipue mercenarios vocauit Christus Ioan. 10. vt Gregorius supra declarat, & videri potest August. tract. 46. in Ioan. & late Bernard. in serm. ad Pastores in Synodo congregatos.

6. *Pro diruendo fundamento hæreticorum notatio duplicis amoris mercenarij Alter studiosus est.* *Alter vitiosus.* *Idem.*

Hac ergo distinctione supposita, facile est ad fundamentum hæreticorum respondere. Cum enim dicitur opus factum intuitu æternę mercedis procedere ex amore mercenario, si id intelligitur de amore mercenario quasi per antonomasiam sumpto, falsum est, quod assumitur, quia tale opus non procedit ex amore mercedis temporalis, seu terrenorum bonorum, neq; ordinat spiritualia bona ad temporalia commoda, sed spiritualia media ad proprium spiritualẽ finem iuxta illud ad Rom. 6. *Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam æternã.* Deinde hæc merces talis est, vt non excludat studium operandi virtutẽ gratia probitatis, vt solet facere turpis amor 7. *Iam ad fundamentum hæretic.*

amor mercenarius, vt ex Ambrosio notauimus. Quin potius talis est illa merces, vt non tribuatur nisi virtuti, vt virtus est, & ideo ex se ad talem modum operandi inducit, & ad custodiam mandatorum excitat, animumq; à peccatis auertit. Denique hæc ipsa merces non ita intenditur, quin ad Dei gloriam, vel ab ipso operante referatur, vel saltem ex se tendat, & ab operante non excludatur. Si vero illa maior propositio intelligatur de omni amore, & intuitu mercedis, falsa est, & in eius probationem male allegantur Bernardus, & D. Thomas, qui in alio sensu de amore mercenario loquuntur, vt ostendimus. Ratio enim est parui momenti, quia licet amor proprii commodi ex se sistat in amante, tanquam in proximo obiecto, qui vult bonum, tamen si bonum, seu commodum amatum honestum sit, & vt tale ametur, vel intendatur, eo ipso tendit in Deum, vt in vltimum finem, & ideo nec charitati repugnat, neq; illam excludit, licet possit interdum ab eius actu formali præscindere, vt explicatum est.

8. *2. Punctum An è contra prædictus intuitus requiratur ad meritū? pars affir. suadetur 1.* Secundum punctum erat, an hæc intentio sit necessaria ad meritum? Et ratio dubitandi pro parte affirmante est, quia ad merendum necessaria est spes iuxta illud 1. ad Corinth. 9. *Debet in spe, qui arat, arare, & qui triturat, in spe fructus percipiendi*, sed spes nihil aliud est, quam intentio consequendi bonum, quod speratur, ergo ad merendum necessarium est, hanc intentionem habere. Præterea Christus Dominus Mat. 6. sic præcipit. *Primum quærite regnum Dei*, ergo ad consequendum illud hęc debet esse prima nostrorum operum intētio, sed operari propter mercedem æternam nihil aliud est, quam quærere regnum Dei, & è conuerso non aliter quæritur regnum Dei, quam operando propter illius consecutionem, ergo hæc intentio est in primis ad meritum necessaria. Et hoc etiam esse videtur, quod Paulus monet. 1. ad Corint. 6. *Sic currite, vt comprehendatis.* Et ex similitudine, quam ibi adducit, potest apparens argumentum sumi: nam qui in stadio currunt, necesse est, vt primum intendant brauium obtinere, sic autem nos per opera ad vitam æternam tanquam ad brauium tendimus, ergo ad illius meritum necessaria in primis est intentio illam per opera consequendi.

9. *Assertio certa negatiua ostenditur.* Nihilominus dicendum est, huiusmodi intentionem mercedis ab operante elicitam non esse ad meritum necessariam. Assertio est omnino certa, quia hæc intentio non est necessaria ad bonitatem operis proportionatam præmio, ergo non est cur ad meritum requiratur. Consequentia ex dictis facile probari potest, quia non sunt multiplicandæ conditiones meriti, quæ vel reuelatæ non sint, vel ad valorem operis probentur necessariæ. Antecedens vero probatur, primo quia sine illa intentione possunt haberi, & verus amor Dei, & opera ex charitate facta, imo regulariter hoc modo perfectius fiunt, nec præterea talia opera sua mercede carebunt. Sic enim dixit Bernard. libro. de Diligend. Deo, *Non sine præmio diligitur Deus, etsi absque præmij intuitu diligendus sit*, vtique vt magis pure propter se diligatur. Item sine tali intentione potest iustus ex auxilio diuinæ gratiæ per Christum dato efficere multa bona opera, quibus præcepta diuina impleat, vt videtur per se notum, quia talia o[illegible] non pendent ex illa intentione, imo potest iustu[illegible] acere ex sola intentione implendi voluntatem [illegible], quæ est honestissima, & sufficientissima, ergo tunc merebitur per talia opera sine intentione mercedis, ac proinde illa non est necessaria. Probatur consequentia verbis Concilii Tridentini capi. 10. sæpe ponderatis: *Cum Christus IESVS tanquam vitis in palmites in ipsos iustificatos iugiter virtutem influat, &c. nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis operibus, quæ in Deo sunt facta, legi Dei satisfecisse, & vitam æternam vere promeruisse censeantur.* Denique operari virtutem in gratia, & ex gratia non solum esse potest sine intentione mercedis, sed etiam sine illius cognitione, vel saltem cogitatione, ergo & meritum esse potest sine illa cogitatione, vel intentione. Consequentia, & ex dictis patet, & à contrario declarari potest, quia peccator æternam ignis pœnam meretur, etiam si cum peccat illam ignoret, vel de illa non cogitet. Antecedens vero patet, quia fieri potest, vt aliquis iustus, & Christi fidem habens ignoret præmium esse promissum bonis operibus, si non omnino saltem quoad multa accidentalia præmia, vel quoad veram perfectionem, & essentiam eius, & nihilominus omnia illa merebitur bene operando, multoque facilius accidere potest, vt de mercede non cogitet, cum bene operatur, quod non reprehensibile, sed potius laudabile est, ergo non propterea carebit mercede.

Neque obstant priores rationes. Ad primam de spe dicitur in primis actum spei esse per se necessarium ad salutem vt suo tempore habeatur iuxta diuinam ordinationem, non tamen esse necessarium ad singula opera meritoria, neque vt talia opera à tali actu procedant, vel formaliter, vel virtute relicta ex actu præcedenti, quia in homine iusto potest interdum esse actus dilectionis Dei sine præcedenti actu spei, vel quanuis præcesserit, potest omnino præteriisse, ita vt nulla virtus eius maneat, & nihilominus dilectio illa erit meritoria, vt probant omnia adducta. Deinde dicitur, quanuis actus spei suo tempore sit necessarius, nunquam tamen esse necessarium operari, vel ipsam spem, vel aliquid aliud ex illa intentione consequendi bonum, quod speratur tanquam merces operis. Spes enim primo, & per se habenda est propter excellentiam sui obiecti innitendo diuinæ potentiæ, & promissioni, & ita haberi potest sine intentione mercedis, formaliter vt merces est, licet non sit sine intentione illius boni, quod in præmium promissum est, respectu vero aliorum operum, quibus iustus meretur, est actus spei optima dispositio ex parte personæ operantis, vt facilius & suauius ad operandum inclinetur, non est tamen necesse, vt imperet opus meritorium, vt propter mercedem obtinendam fiat, quod magis ad imperfectionem, quam ad perfectionem spectat. Secunda ratio sumebatur ex verbis Christi: *Primum quærite regnum Dei.* Sed inde non sequitur primo esse quærendum ex amore concupiscentiæ, aut esse necessarium operari propter illud sub formali ratione mercedis, aut præmii, nam potest primo quæri propter gloriam Dei, & ex amore amicitiæ ipsius, estque id perfectius, & magis augens meritum. Vnde quod ibi subsumitur, non aliter quæri regnum Dei, quam operando propter illius consecutionem, si intelligatur formaliter sub ratione præmii, & mercedis, falsum est: si vero intelligatur de consecutione prout sub aliis rationib⁹ intēdi potest, sic nihil inde refertur, quia potest alia intentio perfectior sine mercenaria sufficere. Neq; plus probant verba Pauli, aut exemplum ei⁹ de currentibus in stadio, vt brauium obtineant, quia licet intentio victoriæ necessaria sit, tamen sub altiori ratione sufficienter haberi potest.

10. *Ad 1. rationem.*

Ad 2. rationem.

11. *3. Punctū. An prædictus intuitus sufficiat ad meritū? suadetur pars negās.* Iam vero succedit tertia interrogatio, an hæc intentio possit ad meritum, tam eius, quā operis, quod ex illa fit, sufficere. Pars enim negans videtur plane sequi ex opinione multorum dicentium, nullum esse meritum, quod ex charitate Dei actu, vel virtute nō procedat, sed hæc intentio proxime non procedit à charitate, & consequenter opus, quod ab illa tantum ducit originem, nullam inde habet relationem charitatis, ergo illa sola non est satis ad meritū. Et potest hoc confirmari ex Concilio Tridentino dicto c. 11. vbi solum approbat operationem, quæ fit mercedem intuendo æternam cum hoc addito, *vt in primis glorificetur Deus.* Ex quibus verbis aliqui colligunt, non tantum, nec præcipue amore mercedis operandum esse, sed primum propter gloriam Dei, deinde etiam propter mercedem felicitatis æternæ.

Confirm. ex Trident.

Bellarmin. dicto c. 8.

Nihil.

12. *Pars affirmans asseritur, & explicatur.* Nihilominus iuxta principia posita in capite 9. & 10. dicendum est, hanc intentionem debito modo conceptam esse sufficientem ex parte operantis ad meritum tam ipsius intentionis, quam operis, quod ex illa fit. Dixi, *debito modo conceptam*, quia inprimis agimus de intentione mercedis, quæ & spiritualis sit, & ad bonum animæ pertineat, ac proinde sit etiam supernaturalis, qualis est vita æterna, & gratia vel sanctificans, vel aliquo modo adiuuans ad supernaturalem beatitudinem consequendam. Deinde ne in modo etiam huiusmodi intentionis, seu affectus proprij commodi non sit nimietas, & inordinatio, id est, vt nō plus amet homo gloriam suam, quam Dei: nam hoc esset magis se amare, quam Deum, quod semper inordinatum est, & charitati Dei contrarium. Nunquam tamen in amore veræ beatitudinis propriæ potest hic excessus interuenire, aut agnosci, nisi homo formali affectu, aut in actu innato (vt sic dicam) huiusmodi comparationem faciat, quæ esset inordinatissima. Nam aliàs cessante illa veluti reflexione amor beatitudinis vt commodi proprij, vel desiderium æternæ mercedis, quantumuis sit intensus, & feruens, de se non potest amori Dei super omnia opponi, neque obseruationi præceptorum eius, cum hæc ad consequendam illam mercedem maxime necessaria sit. Solum video posse fingi casum, in quo aliquis ex nimio amore augendi mercedem illam incumbat actibus, qui sibi meliores videntur, quamuis præcepti non sint, & omittat illos, qui ex præcepto sunt necessarij, quia minus perfecti ipsi videntur. Sed hic casus fingi magis potest, quam moraliter euenire, nam inuoluit apertam contradictionem efficaciter intendere æternam beatitudinem voluntariè omittendo obseruationem præceptorum, vel per opus, quod sit huius omissionis causa, vnde necesse est, vt vel intercedat ignorantia inuincibilis præcepti, & tunc omissio non est nisi materialis, quæ nihil impedit: vel si talis ignorantia non interuenit, impossibile est habere illam intentionem puram, & supernaturalem, & ex motiuo vere honesto, qualis esse debet intentio, de qua loquimur.

13. *Iam probatur.* Assertio ergo sic declarata probatur, quia potest iustus habere dictam intentionem, & ex illa bene operari antequam habeat actum aliquem charitatis Dei super omnia dilecti: sed tunc nihilominus merebitur tam per affectum ipsum ad beatitudinem, quam per opera ex illo facta propter beatitudinem, vt mercedem: ergo illa intentio potest interdum ad meritum sufficere. Consequentia est clara. Maior etiam per se videtur euidens, vt supra tactum est, quia iustificatus per Sacramentum, vel in infantia sine actu, vel in ætate adulta cum sola attritione, prius, quam diligat Deum propter se, & prius, quam tempus occurrat, pro quo ad illam dilectionem teneatur, potest Deum sibi diligere, vel suam beatitudinem appetere, ac sua opera, & tanquam illorum mercedem eam procurare. Nam cum ille modus operandi per se non pendeat ex priori actu charitatis potest homo pro sua libertate ab illo inchoare. Hoc ergo posito probatur minor ex principijs positis, nam ille amor Dei etiam si sit concupiscentiæ, bonus, & supernaturalis est, vt supra libr. 2. cap. 13. dixi, & à posteriori ibi hoc probaui ex eo, quod talis actus est meritorius, & ad hoc etiam ostendendum aliqua adduxi. Nunc autem à priori ex eo, quod ille actus ex vi sui obiecti bonus, & supernaturalis est, inferimus esse meritorium, quia iam probatum est, in homine iusto nullam aliam conditionem requiri ad meritum ex parte actus liberi, Atque eodem modo probamus intentionem consequendi beatitudinem sic amatam: & vt stipendium bonorum operum esse similiter meritoriam, quia etiam est actus bonus, & supernaturalis, cum sit de obiecto honesto, & supernaturali, & ad virtutem spei per se pertineat.

14. Atque hinc tandem concludimus, illam intentionem esse sufficientem, vt opus bonum ex illa factum meritoriū sit, qa illa sufficit, vt illud opus, vel supernaturale sit, vel supernaturali modo, & per auxilium gratiæ fiat, quod ad meritum satis esse iam etiam ostensum est. *Concluditur intentum.* Neque contra hoc obstat ratio dubitandi proposita, quia nulla licet præcesserit relatio charitatis facta per specialem actum operantis, nihilominus actus ipse est de se cōformis charitati, & illi deseruiens, ac de se tendens in gloriam Dei, ac proinde virtute includens relationem charitatis, quod satis est ad meritum, quamuis non sit summe perfectum. *Ad rationē contrar. in num. 11.* Et ita ad Concil. Trident. dicere inprimis possumus, posuisse id, quod melius & perfectius est, vel docuisse, quod certum, & extra controuersiam inter Catholicos esse debet, non tamen propterea totum illud esse necessarium definiuisse. Denique dici potest, eo ipso iustus operando, debito, & honesto modo mercedem intuetur æternam, inprimis etiam intendere saltem virtualiter, vt glorificetur Deus, quia totum illud in gloriam Dei cedit, & in illum tanquam in vltimum finem ordinatur.

CAPVT XIII.

Vtrum modus operandi ex metu, & necessitate vitandi aliquod damnum ad meritum sufficiat, vel illud excludat?

1. *Arguitur non sufficere, ex defectu bonitatis in tali modo operandi.* QVæstionem hanc superius attigi, & in hunc locum remisi, vt simul omnia, quæ in ea dubitationem facere possunt, & quæ ad completam explicationem libertatis, & bonitatis actus meritorij necessaria videntur simul tractarem. Ex illo enim duplici cap. ratio dubitandi in præsenti oriri potest. Nam inprimis in tali modo operandi non videtur esse bonitas ad meritum sufficiens, nam qui sic operatur, per se non intendit facere bonum, sed vitare malum, quia propter quod vnumquodq; tale, & illud magis, sed qui sic operatur, solū id facit, vt euitet malum: ergo hoc est, quod maxime vult: ergo per se non vult bonum: ergo nec operatur bonū eo modo, quo ad meritum necessarium est. *Confirmatio.* Confirmatur, & explicatur, nam qui sic operatur, ita est affectus, vt si necessitas vitandi malum non cogeret, bonum non faceret, cum enim adæquata causa tunc operandi sit necessitas vitandi malum, vt supponitur, recte colligimus, cessante tali causa, cessaturum effectum: ergo in illo modo operandi virtute includitur dicta conditionalis: ergo tale obsequium non videtur dignum præmio, neq; habere bonitatem, quæ apud Deum inspectorem cordis ad illud sufficiat. Et hinc facile probatur altera pars de libertate, qa licet in illo opere aliqualis libertas intercedat, est tamen valde imperfecta, & quæ plus habet necessitatis: ergo non est satis, vt Deus tale opus in meritum acceptet, quia neq; est propter illum factum, neq; coacta obsequia illi sunt placita. Et vtrumque videtur confirmari verbis illis Pauli 2. ad Corinth. 9. *Non ex tristitia, aut ex necessitate, hilarem enim datorem diligit Deus*, & sententia illa Augustini apud Prosper. sentent. 172. *Nemo inuitus benefacit, etiam si bonum est, quod facit, quia nihil prodest spiritus timoris, vbi non est spiritus charitatis.*

2. *Si de metu culpæ agatur sufficit ad meritū, quia & bonitatem habet.* Vt quæstioni respondeamus, oportet distinguere de quo malo, & de quo timore sermo sit. Est enim duplex malum, culpæ scilicet, & pœnæ, hic autem non potest esse sermo de priori: nam timor culpæ filialis est, & optimus, & nascitur ex amore Dei, cuius offensio est culpa. Quod si non sub ea ratione consideretur culpa, qua est Dei offensa, sed quatenus habet moralem malitiam, quamuis timor illius non sit ita perfectus, sicut prior, est nihilominus moraliter bonus simpliciter, & ex amore honestatis, & illius virtutis nascitur, cui tale malum opponitur. Vnde dubiū non est, quin in opere, quod fit ex timore talis mali, & ad vi-

ad vitandum illud sit sufficiens bonitas ad meritum, eo modo, quo in alijs operibus virtutum esse potest. Quia licet vitare malum, vt sic, non sit agere bonum, tamen velle vitare hoc malum est facere aliquod bonum ex ea parte sufficiens ad meritum, vt supra cap. 10. dictum est. Neque ex vi talis metus potest actui deesse sufficiens libertas, quia metus ipse omnino liber est, sicut est amor honesti illi malo contrarij. Vnde licet contingat aliquem ita coactum necessitate præcepti aliquid velle, vel nolle agere, solum quia nō potest aliter vitare culpam, & simul habens illam conditionatam voluntatem, quod si præceptum non interueniret, oppositum ageret (quod saltem in præceptis positiuis sine peccato fieri potest (hoc totum nihil obstaret, quominus in tali actu esset sufficiens voluntas, & libertas ad meritum, quia semper ibi interuenit voluntas absoluta seruandi præceptum, & vitandi malum contrarium, quæ simpliciter, & omnino libera est, & in illa fundatur totum subsequens meritum, quod est in tali modo operandi.

3. *Item timor pœnæ, quæ fit nocumentum boni supernaturalis, sufficit ad meritum ex parte bonitatis.*

Rursus malum pœnæ duplex etiam est, scilicet æternæ, & tēporalis, & sub æterna includere possumus omnem spiritualem pœnam, quæ aliquo modo minuit auxiliantem Dei gratiam, & de se redundare potest in aliquod nocumentum in bonis æternis, quatenus potest esse aliquo modo occasio homini, vel amittendi gloriam æternam, vel minorem consequendi. Et de timore huius pœnæ, seu de opere facto propter vitandam talem pœnam, nullam mouemus quæstionem, nam supponimus de fide certum, timorem huius pœnæ esse bonum, & supernaturalem, & ex diuina inspiratione procedentem, vt Concilium Tridentinum tradit sess. 6. cap. 6. & sess. 14. cap. 4. & in præcedentibus, præsertim lib. 2. & 8. sæpe diximus, & latius in tomo 4. de Pœniten. disp. 5. sect. 2. Ex quo principio aperte sequitur, bonū esse opus, quod ex tali timore fit, etiam si tale opus ad vitandum tale malum, tanquam in finem proximum ordinetur, quia ille finis bonus, & supernaturalis ordinis est, & ad illum deseruire non potest, nisi opus bonum, vel, quod perinde est, fuga voluntaria alicuius moralis mali. In hoc ergo opere, & voluntate sine dubio est bonitas de se ad meritum sufficiens. Neque etiam de sufficiente libertate dubitari potest, quia ibi nulla interuenit necessitas, nisi quam sibi ipsi infert libera voluntas ita diligendo vitam æternam, vel spiritualia bona, vt efficaciter timeat contraria mala, & inde ad aliquod bonum operandum excitetur, quæ non est necessitas, sed plena, & vt ita rem explicem, constans, & efficax libertas. De hoc ergo modo operandi eadem est ratio, quæ de alio in præcedenti capit. tractato, & ita dicta de illo possunt in præsentem applicari.

4. *Pro relatione de timore pœnæ temporalis notatio multiplicis timoris.*

Solum ergo de timore pœnæ temporalis superest quæstio. Hic autem timor duplex distingui solet, vnus immissus à Deo, & alius ab hominibus. Sub priori membro includitur omnis timor temporalis mali, qui à causis naturalibus prouenit, quia non est ab hominibus immissus, nec sine Dei prouidentia venit, vt est timor mortis in infirmitate, vel naufragij in tempestate, & similibus. Timor autem humanus interdum directe incuti potest ad cogendum hominem, vt tale opus faciat, v. g. quod det eleemosynam, vel tale votum faciat, vel quid simile. Aliquando vero non ea de causa timor immittitur, sed alia interdum iusta, interdum iniusta, & ille, qui timorem patitur, ad bonum opus faciendum inde inducitur, vt cum quis timens, ne ab inimico occidatur, Deum orat, vel eleemosynam facit, &c.

5. *Assertio 1. operari bene ex timore pœnæ temporalis à Deo immisso, non obstat merito.*

Primo ergo dicendum est, quando quis operatur bonum ex timore temporalis mali à Deo immisso, illum timorem, quantum est de se, non impedire meritum operis, si alioqui debitis circumstantijs fiat, prout fieri potest, non obstante timore. Hoc certissimum est, potestque inprimis vsu, & exemplis ostendi. Nam qui infirmitate oppressus, ex timore mortis eleemosynas facit, vt vitam impetret, non propterea eleemosynarum meritum amittit. Idem est de eo, qui in naufragio votum facit, vt euadat periculū, nam illud votum nihilominus meritorum est. Idemque est in omnibus similibus casibus iuxta communem sensum Ecclesiæ, & fidelium. Ratio autem est, quia in illo opere non deest sufficiens libertas, nam timor ille licet excitet, & inducat, non tamen necessitatem infert, quæ absolutam libertatem impediat, licet aliquātulum illam minuat. Et patet facile, quia votum sic factum validum est, tenetque donatio, & transfert dominium eleemosyna sic facta, quæ tamen valere non solent sine consensu libero. Idem patet à cōtrario, quia opus malum factum ex simili metu peccatum est etiam mortale, si materia sit capax. Ratio denique clara est, quia potest homo, si velit, non vti illo medio ad euadendum periculum mali, sed alio, vel nullo pro sua libertate.

6. *Quantum ad bonitatem ostendi videtur in eo casu deficere.*

Magis potest dubitari de bonitate actus sic facti, nam hoc tempore malum quid indifferens est: ergo intentio vitandi illud de se non est bona: ergo neque opus ex illa factum videtur habere bonitatem aptam ad meritum, quia hæc esse debet bonitas honesta, hæc autem neque ex fine indifferente accipi, neque ad illum recte ordinari potest. Nihilominus dicendum est, hoc non obstare, quominus tale opus bonitatem habeat merito non improportionatam.

Probatur tamen dari etiam bonitatem.

Nam inprimis fieri potest, vt timor ille non constituat finem operi, sed tantum sit occasio ad illud faciendum excitans, sicut de pœnitentia diximus in tomo 4. loco citato, & tunc si opus sit bonum ex obiecto, potest ex proprio motiuo honesto fieri, & ad Dei gloriam, vel ad animæ salutem aliquo modo ordinari, non obstante timore, qualiscumque ille sit, quia non est circumstantia operis, sed occasio extrinseca, & accidentaria. Deinde licet euitare malum, quod timetur, sit finis proximus, propter quem fit tale opus, nihilominus potest illa intentio esse honesta, & bonum opus in illum finem prudenter referri, quia licet malum illud temporale sit, potest bonum illi contrarium honeste appeti, vel quia per se se est consentaneum naturæ rationali, vt est vita, vel sanitas, vel alia similia bona, quę cum debita moderatione propter se appeti possunt, vel quia licet bonum illud sit de se indifferens, potest ad vlteriorē finem honestum ordinari: ergo etiam carentia mali contrarij potest sub ea ratione per aliud bonum opus procurari.

7. *Assertio 2. idem statuens, quando timor ab homine immittitur nō ad extorquendum ipsum bonum opus directe.*

Secundo idem dicendum est etiam si timor sit ab homine incussus, non directe ad extorquendum bonum opus, sed ob aliam causam. Ratio eadem potest ad hoc probandum applicari, quia etiam ille timor non aufert libertatē operis, nec per se inducit circunstantiā, quæ bonitatē auferat, q̄ vel ex obiecto, vel ex aliquo bono fine tale opus habere potest, & hoc totum semper est in libertate operantis, non obstante metu. Addo etiam, quod licet ille metus relatus ad causam proximam sit humanus, & prout ab homine male fit, non fit per se ex suggestione diuina, nihilominus relatus ad Deum non fit sine ipsius permissione, ac prouidentia, & ideo sub hac consideratione æquiparatur cuicumque periculo alicuius temporalis mali, quod ab intrinseco, vel ab extrinsecis causis naturalibus prouenire potest: ergo eadem ratione potest iustus illo timore pœnæ vti, vel tanquam occasione, vel tanquam fine proximo ad opus bonum, ac meritorium faciendum. Quod etiam facile potest exemplis supra inductis, & cum proportione applicatis confirmari.

8. *Assertio 3. quando directe immittitur ad extorquendū.*

Denique addo tertio, etiam si metus sit directe immissus ab homine ad extorquēdum ab altero tale opus, hoc nihil obstare, quominus possit tale opus meritorie fieri. Probatur eodem discursu, nam supponimus opus, ad quod fit coactio, de se bonum esse,

aut

aut posse bene fieri, quando sine coactione fit: sed coactio, vel timor non potest efficaciter auferre à tali opere illas duas conditiones ad meritum necessarias, libertatem, scilicet, & honestatem. Probatur prior pars de libertate, quia etiam si metus directè immittatur propter tale opus, simpliciter non cogit voluntatem, vt faciat, vt per se notum est: ergo simpliciter manet operatio libera. Neque obstat inuoluntarium secundum quid quod ibi miscetur, & illa conditione explicatur: *nisi cogerer, non facerem*, quia inprimis hoc non excludit, quominus illa voluntas, absoluta, & sufficienter libera sit, deinde potest homo pro sua libertate non habere illam conditionatam voluntatem, quia neque ad illam cogitur, aut inde habet necessitatem, imo potest homo, si velit contrarium propositũ habere, scilicet, *Etiam si non cogerer, facerem.* Addo præterea, quamuis homo illam conditionalem voluntatem actu habeat, non ideo priuari merito alterius boni si supponamus, tale opus tunc non cadere sub præceptum, sic enim illa voluntas conditionalis tunc de se nõ est peccaminosa, & ideo impedire non potest, vel bonitatem, vel meritum alterius absolutæ, & efficacis voluntatis, quam homo habet efficiendi in tali occasione tale opus bonum. Multis enim alijs exemplis ostendi potest, similem conditionatam voluntatem meritum non impedire, vt si quis velit absolute seruare præceptum ieiunij, etiam si hanc habeat voluntatem, *Si non esset præceptum, non ieiunarem*, meritum suum non amittit.

Probatur subuenire tum tunc libertatem.

Facere opus consilij ob timorem ab homine non tollat meritum.

6. Et hinc facile patet altera pars de bonitate, nam etiam si metus sit ea intentione immissus, non destruit in opere sic facto bonitatem obiecti eius, nec addit actui aliquam malam circumstantiam, nam illud malum, quod caueri intenditur, faciendo opus bonum, eiusdem rationis est, etiam si tali intentione, vel alia coactio inferatur. Et exemplis facile potest declarari, nam filius, vel famulus, qui audit Missam, ne incurrat comminatam pœnam, si non audierit, nihilominus si id faciat modo debito, & in cultum Dei, nihilominus opus virtutis, ac meritorium faciet. Quod si fortasse simul habeat hanc deliberationem, quod non audiret, si non timeret pœnam, & coactio fiat, & ab illo, qui non potest sub præcepto obligare ad Missam, & eo tempore, pro quo non est in præcepto, tunc, vt dixi, illa voluntas per se non est mala, & quamuis facile possit esse otiosa, non tamen est circumstantia alterius operis, sed ad summum concomitans, & ideo nõ auget alterius actus bonitatem, & ideo neque meritum simpliciter impedit, quamuis possit illud minuere, voluntatem, seu conatum eius minuendo.

Probatur deinde interuenire quoque bonitatem.

10. Atque ita facilis est responsio ad rationem dubitandi, iam enim ostensum est, quomodo in illo opere, nec bonitas, nec libertas sufficiens desit. Nam licet tale opus fiat propter vitandum aliud malum, nihilominus fieri potest propter intrinsecam bonitatem, si illam non habeat, quia metus non impedit talem modum volendi, & operandi. Quod si opus non sit ex obiecto bonum, dummodo turpe non sit, potest ad honestum finem ordinari, quia ipsa vitatio mali, propter quam fit, potest ex honesta causa intendi, vt declaraui. Neque obstabit conditionata voluntas, vt dixi, tum quia potest interdum non haberi, & sola præsumptio, vel euentus sub conditione futurus non refert ad meritum, vel demeritum, si præsens voluntas desit, tum etiam, quia licet de facto habeatur, potest non esse mala, nec impedire voluntatem bonam, vt etiam declaraui. Quod si contingat voluntatem illam esse de actu pro tunc præcepto, ac proinde malam, illa ex alio capite impediet meritum, quia & est graue peccatum, & repugnat bonitati operis: nam licet materialiter bonum sit, non potest cum tali voluntate fieri, quatenus honestum est. Denique ad alteram partem de libertate negatur, illum modum libertatis, vel bonitatis non sufficere, vt Deo sit acceptabile meritum: tum quia illud non est obsequium simpliciter coactum, sed ad summum secundum quid: tum etiam (quod notandum est) quia coactio humana etiam secundum quid, & per metum non cadit in actum internum, nisi quasi materialiter, vt sic dicam, vel generatim ad actum voluntatis, qui ad illum actum externum sufficiat, siue bonus, siue malus sit. Quod ergo stante metu homo debito, & honesto modo velit facere illud opus, hoc certe mere liberum, & voluntarium est, & ideo qui sic operatur, non potest dici omnino ex necessitate, aut inuitus bene operari. Per quod etiam testimonijs inductis satisfactum est.

Ad argum. primum. 1.

CAPVT XIV.

Vtrum status gratiæ in operante sit conditio ad meritum de condigno necessaria?

HActenus explicuimus conditiones ex parte operis ad hoc meritum necessarias, nunc dicendũ sequitur de conditionibus, quæ ex parte personæ operantis postulantur, è quibus duæ sunt præcipuæ, scilicet, status gratiæ, & status viæ, de quibus in hoc, & sequenti capite dicemus. In quæstione igitur proposita fuit noua opinio Michaelis Baij, vt supra retulimus prolegom. 6. capite secundo, cuius propositio decima tertia hæc erat: *Pelagij sententia est, opus bonum citra gratiam adoptionis factum, non est regni cœlestis meritorium*, & in 16. dicit, *rationem meriti non consistere in eo, quod qui bene operatur, habeat gratiam, & inhabitantem Spiritum sanctum, sed in eo solum, quod obediat diuinæ legi*, & in 18. dicit, *sentire cum Pelagio, qui dicunt esse necessarium ad rationem meriti, vt homo per gratiam adoptionis sublimetur ad statum Deificum.* Et eandem doctrinam sæpe repetit in suis libris, vt in Bulla Gregorij XIII. contra illum refertur. In qua sententia præter nouitatem, singularitatem, & falsitatem doctrinæ, illud admiratione dignum videri potest, quod dixerit, cum Pelagio sentire, qui statum gratiæ, & adoptionis filiorum Dei ad meritum de condigno postulant. Nam Pelag. non solum non tribuebat huic gratiæ meritum vitæ æternæ, verum potius neque illam agnóuit, neque etiam auxiliantem gratiam ad tale meritũ necessaram esse credidit, vt supra Prolegomen. 5. vidimus: Baius tamen procedit ex alio errore tacto supra Prolegom. quarto, capit. primo putauit enim homini non fuisse necessariam gratiam, nisi ratione culpæ, nam secluso peccato, credidit, naturæ humanæ ex vi suæ primæ creationis esse debitam vitam æternam, ita vt acceptari ad illam non sit gratia, seu gratuita adoptio, sed naturale donum, & quia Pelagiani non adeo errarunt, vt negarent esse necessariam paruulis adoptionem, quamuis negarent habere peccatum, ideo dixit cum Pelagianis sentire, qui hanc adoptionem gratiæ dicunt esse ad meritum necessariam. Ipse enim ex cõtrario principio intulit, hominem in pura natura conditum potuisse mereri vitam æternam sine gratia adoptionis, & (quod grauius est) idem nunc dicit de homine peccatore, ait enim de cathechumeno in propositione 19. mereri de cõdigno vitam æternam, priusquam remissionem peccatorũ obtineat, quamuis illam non sit consequuturus, nisi prius præcedentium peccatorum impedimenta tollantur. Pelagius vero licet gratiam adoptionis, quatenus per Baptismum datur aliquo modo concesserit, vt constat ex Augustino libro sexto, contra Iulian. capite quinto, aliàs nono, tamen in adultis non videtur credidisse illam gratiam esse necessariam ad meritum, sed potius credidit posse comparari per meritum operum, quæ solis viribus liberi arbitrij fieri posse existimauit. Sed contra hunc errorem, quatenus negabat necessitatem auxiliorum gratiæ, satis dictum est in supe-

1. *Falsa Baij opinio.*

Ex quo alio errore processerit.

superioribus, nunc vero tantum de necessitate gratiæ habitualis, ad meritum tractamus.

2. 1. Fundamentum pro Bajo. Potest autem illa sententia, quatenus necessitatem huius gratiæ ad meritum negat, fundari primo, quia ad meritum solum consideranda est iustitia operis, & bonitas eius, vt habet quandam proportionis æqualitatem ad præmium, opus autem eandem bonitatem, & proportionem habet ad præmium, siue fiat ab homine peccatore, siue iusto: ergo æque meritorium erit. Confirm. 1. Et confirmari hoc potest primo ex Scripturis, quæ operibus ipsis præmium promittunt sine vllo effectu ad statum gratiæ operantis, vt ad Roman. 2. *Factores legis iustificabuntur*, & ibidem: *Reddet vnicuique secundum opera eius*, & alijs, quæ infra tractando de hac promissione referemus. Et in eis ponderari potest, quod eodem tenore bonis, & malis operibus præmium, vel pœna repromittitur, sed in malis operibus demeritum consideratur ex qualitate operis siue persona sit iusta, siue iniusta: ergo idem dicẽdum est de bono merito. Secundo addebat Baius quædam Confirm. 2. loca Augustini, in suæ sententiæ confirmationem. Vnus in libro 1. de Liber. arb. cap. 6. vbi ait, præmium, & pœnam operum ex ea lege naturali descendere, *quia iustum est, vt omnia sint ordinatissima*, nam ad hunc bonum ordinem pertinet, vt bonis operibus præmium, & malis pœna retribuatur. Hæc autem lex adeo naturalis est, vt ex adoptione filiorum Dei non pendeat, sed prior sit illa. Alius locus est ex libro de Natura, & gratia capit. 2. vbi Augustinus ait. quod si homo lapsus posset suis viribus, & sine fide adimplere legem, & id faceret, posset de præmio vitæ æternæ esse securus, quia non est iniustus Deus, *Qui iustos fraudet mercede iustitiæ*: ergo intellexit Augustinus, sola opera sufficere ad præmium, si fiant, etiam ab iniquo, qualis est homo lapsus. Quod si Augustinus illam sententiam profert ex sola hypothesi obseruationis legis, etiam si solis viribus liberi arbitrij fieret, multo magis eam doceret de operibus factis ex spiritu fidei, etiam si ab homine peccatore fiant.

3. Catholica assertio affirmat eiusque duplex sensus. Nihilominus veritas certa, & Catholica est, sine statu gratiæ non esse in homine meritum de condigno præsertim vitæ æternæ, vt autem illam distinctius probemus, distinguamus hoc meritum quatenus esse potest in homine lapso, siue per originale, siue per actuale peccatum, vel quatenus in homine in natura sine peccato condita, vel in Angelo esse potest. Quia non videtur in vtroque merito assertio æque certa. In primo ergo sensu tractatur quæstio præcipue à Theologis, & ita probatur primo eorum authoritate: nam illam tradit D. Thomas in dicta q. 114. ar. 2. quam ibi omnes moderni scriptores sequuntur, & reliqui Scholastici amplectuntur in secundo dist. 24. 27. & 29. quæ consensio magnam certitudinem veritatis ostendit. Secundo probatur auctoritate Pij V. & Gregorij XIII. Sententiam Baij damnantium. Præterea probari potest ex Concilio Arausicano cano. 18. dicente. *Debetur merces bonis operibus si fiant, sed gratia præcedit, vt fiant.* Sed in hoc testimonio incertum esse potest, an de gratia habituali loquatur, nam videtur potius de auxiliante loqui, quamuis non videam, cur non possit de vtraque intelligi. Et ex nomine mercedis, potest non leue argumentum sumi, vt infra dicam. Præcipue vero probatur assertio ex Concilio Tridentino, nam eandem veritatem supponit, & confirmat in dicta sessione 6. capit. 16. vbi acturus de merito, sic incipit. *Hac igitur ratione iustificatis hominibus proponenda sunt Apostoli verba: Abundate in omni opere bono &c.* Vbi aperte supponere videtur, solum hominem iustificatum esse capacem veri meriti simpliciter, de quo ibi loquitur, quale tantum est meritum de condigno. Deinde eosdem iustificatos intelligit, cum inferius subdit, *bene operantibus vsque ad finem*, proponendam esse vitam æternam, vt hæreditatem, & vt mercedem, ac coronam iustitiæ. Quod satis declarat inferius dicens. *Cumque ille ipse Christus Iesus, tanquam caput in membra, & tanquam vitis in palmites in ipsos iustificatos iugiter virtutem influat, quæ virtus bona eorũ opera semper antecedit, & comitatur, & subsequitur, & sine qua nullo pacto Deo grata, & meritoria esse possent, nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, &c.* Ex quo contextu manifeste constat in solis iustificatis agnoscere Concilium omnia ad meritum requisita, & primum, ac veluti fundamentum illorum esse, quod sint vniti Christo tanquam vites palmiti, quæ vnio per fidem viuam, atque adeo per gratiam fit. Denique in canone 32. solum definit, hominis iustificati bona opera, ita esse dona Dei, vt sint etiam ipsius iustificati merita. Non ergo agnoscit Concilium meritum, nisi in operibus hominis iustificati: nam licet non addat expresse exclusiuam, cum tamen doctrinam Catholicam tradendo, & definiendo semper cum illa limitatione loquatur, pro his, qui Catholice sentire volunt, satis profecto aperte docet, non posse hominem mereri apud Deum, nisi prius iustificetur.

Quarto probanda est hæc veritas ex Scripturis, 4. Ex Scriptur. nam ex illis sine dubio Concilia, & Theologi hanc veritatem acceperunt, & in primo probari potest ex illo ad Galat. 5. *In Christo Iesu, neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides, quæ per charitatem operatur*, & ex illo 1. ad Corinth. 13. *Si charitatem non habeam, nihil sum* & quicquid fecero, nihil mihi prodest. Ex his enim, & similibus locis colligunt Patres, & Theologi, quos supra ca. 7. citaui, charitatem esse omnis meriti fundamentum, seu, vt dixit Prosper, *esse animam sanctarum mentium, & causam meritorum bonorum*: at vero charitas esse non potest sine gratia: ergo. Præterea est optimus locus ad Rom. 8. vbi Paulus inquit. *Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filij Dei si autem filij, & hæredes, hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi*, subiungit tamen conditionem: dicens: *Si tamen compatimur, & vt glorificemur*, per quam docet, quod licet iustificatis debeatur illa hæreditas tanquam filijs: nihilominus oportere, vt illam etiam tanquam coronam iustitiæ promereantur. Vt autem ostendat, hoc etiam esse proprium filiorum, adiungit. *Existimo enim, quod non sunt condignæ passiones huius temporis ad futuram gloriam, quæ reuelabitur in nobis.* In quibus verbis causam reddit, ob quam nullus potest de condigno mereri gloriam futuram, nisi qui fuerit in filium adoptatus, nimirum, quia passiones huius temporis per se spectatæ non haberent condignitatem ad illam gloriam, qui spiritu Dei acti (vt ibidem dicit) Christo compatiuntur. Sentit ergo Paulus, necessariam esse gratiam, per quam iusti adoptantur in filios Dei ad merendum de condigno.

Lib. 3. de Vit. contempl. c. 13.

His addi possunt omnes promissiones vitæ æternæ, quæ in Scriptura frequenter fiunt: nam illæ solum 5. Accedunt ad 4 probationem diuinæ promissionis. iustificatis fiunt, & hac ratione vita æterna vocatur hæreditas, quia solis filijs promittitur: ergo meritum etiam illius gloriæ debet necessario in gratia, & filiatione diuina fundari. Probatur consequentia, tum quia hoc meritum etiam fundatur in promissione diuina, vt infra dicam, tum etiam quia meritum debet esse proportionatum mercedi. Si ergo in præmiũ promittitur hæreditas, etiam meritum debet esse filiorum, vt tales sunt: tum maxime quia alias oporteret hominem mereri ipsam filiationem diuinam, quod impossibile est. Sequela declaratur, quia si potest aliquis mereri æternam vitam, prius quam sit in filium Dei adoptiuus, vel meretur adoptionem, per quam ad æternam vitam acceptetur, & ita sequitur illatum inconueniens, quod quam sit absurdum, postea videbimus: si autem nõ meretur adoptionem, habebit ius ad vitam æternam, etiam si non habet ius hæreditarium ad illam, quod est contra Scripturas citatas. Et præterea in statu naturæ lapsæ habet hoc peculiarem repugnantiam, quia inter statum peccati, & gratiæ non est medium: ergo si potest quis acquirere ius meriti ad vitam æternam sine gratia, & sine merito illius, erit simul peccator, & habebit

ius

ius ad vitam æternam, quod repugnat. Quod peccator ex merito suo dignus est priuari vita æterna: ergo fieri non potest, quod simul acquirat ius iustitiæ ad vitam æternam.

6\. Et ita est obiter explicata ratio ad hanc partem probandam sufficiens, quia homo carens gratia, est in peccato, ac proinde in odio Dei: non potest autem mereri de condigno remissionem peccati sui, neque etiam potest simul mereri vitam æternam, & manere in peccato, vt probatum est: ergo nullo modo potest mereri vitam æternam de condigno. In qua ratione superest probanda illa prior pars minoris, quod peccator non possit mereri de condigno remissionem peccati mortalis. Sed de illa assertione multa dicta sunt libro septimo ostendendo non posse peccatorem suis actibus sanctificari, & libro octauo declarando, quomodo per illos disponatur, & infra de hoc puncto proprium caput instituemus. Adhuc tamen instabit aliquis, hoc discursu ad summum probari, non posse peccatorem mereri de condigno vitam æternam, neque illa beneficia gratiæ, quæ cum peccato esse non possunt, supersunt tamen alia, quæ poterit de condigno mereri, vt augmentum fidei, vel spei, aut alia auxilia, quæ peccator potest recipere. Respondeo inprimis, hanc regulam generaliter esse veram. *Qui non potest mereri de condigno vitam æternam, nihil aliud de condigno mereri posse.* Et similiter aliam regulam esse veram. *Quisquis meretur aliquid de condigno, eodem actu meretur vitam æternam.* Quas duas regulas tractando de præmijs meritorum fusius declarabimus. Nunc autem breuiter declarantur, quia quidquid mereri possumus de condigno præter vitam æternam, id præter beatitudinem essentialem, vel est aliquid accessorium ad illam, vt est in vniuersum omnis gloria accidentalis, vel est aliquid prærequisitum, seu conducens ad consecutionem illius, vt est omnis gratia, quæ in statu viæ datur, vel vt pro illo iuuet ad consecutionem beatitudinis, vel vt in ipsa et beatitudine permaneant. Nemo autem potest mereri accessorium ad vitam æternam, nisi hanc etiam possit mereri, quia accessorium sequitur principale, & sicut non fit, vel datur quasi per se, sed confit, vt ita dicam, seu datur vt consequens vitam æternam, ideo non cadit sub meritum, nisi vt consequens ad meritum illius. Similique modo sicut omnis gratia datur propter vitam æternam, ideo nullus potest mereri gratiam, qui non possit mereri vitam æternam, & ideo ostendendo, sine gratia non posse aliquem mereri de condigno vitam æternam sufficienter probatur nihil posse de condigno mereri. Addi præterea potest alia sufficiens ratio, quæ in hoc statu directe probat de quocunque præmio gratiæ communicabilis peccatori. Nam aliud est esse capacem in illo statu alicuius doni gratiæ, aliud vero est habere ius iustitiæ, vt sibi tale donum conferatur. Et primum non repugnat peccatori etiam in statu peccati manenti, vt in obiectione assumitur, & per se clarum est: secundum autem repugnat, quia cum peccator ratione peccati sit dignus priuatione omnis boni, & iustissime possit à Deo illo priuari, non potest simul comparare ius iustitiæ, vt aliquid huiusmodi sibi conferatur. Cum ergo meritum de condigno hoc ius secum afferat, repugnat esse in peccatore.

Probatur ratione collecta ex dictis.

Diluitur 2.

7\. Atque hac de causa potest confirmari conclusio illis testimonijs Augustini, in quibus dicere solet, non posse nos operari iustitiam, nisi prius iustificemur, vt libr. de Spirit. & liter. capite 3. 8. & 9. & 29. & libro de Fide, & operibus capite 14. & concion. 26. in Psalmo 118 & in alijs locis sæpe in superioribus allegatis: nam in aliquibus eorum aperte loquitur de iustitia inhærente, quæ est principium operandi, ac proinde de gratia habituali, dicitque esse necessariam ad operandam iustitiam, non quia ad rectam operationem faciendam necessaria sit, sed quia ad merendum de iustitia apud Deum est necessaria. Atque ita profecto intellexit Prosper ad capit. Gallorum capite sexto, vbi sic inquit. *Iustificatus homo* (id est, ex impio pius factus) *nullo præcedente bono merito, accipit donum, quo medio acquirat & meritum*, & idem late prosequitur libro secundo, de Vocat. gent. capite octauo, alias secundo. *Datur* (inquit) *vnicuique sine merito, vnde tendat ad meritum*, & in fine capitis explicando quid sit illud, quod datur, dicit esse semen Dei, per quod fructum afferre possumus, hoc autem semen maxime est ipsa gratia, vt sumitur ex primæ Ioannis tertio de profectu autem, id est, de merito, ita Prosper subiungit. *Qui quidem profectus ab illo est, qui dat incrementum, sed terra viuens, & de gratia iam imbre fœcunda habet, quod ab ipsa expectatu ad id quod accipit augendum.* Atque ad hunc sensum, & sententiã confirmãdam optima sunt verba Cyrilli Hierosolymitani catechef. 16. vbi tractans verba Domini Ioannis 4. *Aquam quum ego dabo ei fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam.* Et Ioannis 7. *Qui credit in me, flumina de ventre eius exibunt aquæ viuæ.* late declarat, cur gratia per methaphoram aquæ significetur, & in summa in hoc ponit analogiam, quod aqua de cœlo descendens vna cum sit, varios & admirabiles fructus profert, & addit. *Sicut Spiritus sanctus cum sit vnus, & idem, & non diuisibilis, vnicuique diuidit gratiam prout vult, & quemadmodum aridum lignum aqua participans flores mittit, sic & anima peccatrix per pœnitentiam Spiritu Sancto digna reddita iustitiæ racemos progenerat.* Vbi post pœnitentiam, vtique auxilio Dei factam necessarium existimat, Spiritum Sanctum per gratiam inhabitantem, vt homo opera iustitiæ apud Deum perficere valeat. Denique hac ratione Theologi omnes opera omnia etiam supernaturalia, quæ sine gratia habituali fiunt, mortua vocant, quia cum per gratiam non viuificentur, etiam non possunt vitam æternam apud Deum mereri, de quib. multi intelligunt illud Apoc. 3. *Scio opera tua, quia nomen habes quod viuas & mortuus es: esto vigilans, & confirma cætera, quæ moritura erant, non enim inuenio opera tua plena coram Deo meo.* Vbi omnes intelligũt, Episcopum illum Sardensem, quem Dominus reprehendit, non fuisse iustum, & ideo mortuum appellari, ac propterea reprehendi, quod haberet opera non plena coram Deo, quia vacua erant merito apud Deum. Vt ergo opus etiam bonum apud Deum sit merito plenum, necessarium est, vt homo non sit mortuus, ac proinde vt per gratiam viuat.

Tandem confirmatur ex Patribus.

Sed iam superest expendenda altera pars de homine innocẽte, vt fuit ante peccatum, & antequam iustificaretur, siue talis fuerit ordine temporis, siue naturæ tãtum, eademque ratio est de Angelo. In illis enim non videtur procedere ratio facta, & consequenter nec testimonia, quæ de hominibus prout nunc nascimur, loquuntur. Quia in illis personis innocentibus licet fuerit necessaria gratia auxilians ad opus meritorium faciendum, non tñ ita videtur necessaria habitualis gratia. Et ratio est, quia auxilij necessitas est per se, & abstrahens ab hoc, vel illo statu personæ, vt opus sit proportionatum præmio, vt supra probatum est. At vero gratia habitualis in nobis maxime videtur necessaria, vt tollat indignitatem peccati, & reatũ pœnæ æternæ, cum quo non põt simul coniungi meritum de cõdigno, in personis aũt, de quib. nunc tractamus, cessat hæc ratio, ergo etiam cessabit necessitas huius gratiæ ad meritum. Neque refert, si quis dicat, in his personis non posse inueniri meritum de condigno pro aliquo momento, in quo non habeant sanctificãtem gratiam. Nam esto hoc ita sit, nihilominus in eis erit gratia habitualis ex merito, & non meritum ex gratia. Probatur, & declaratur (in hoc enim cardo difficultatis versatur) nam in his personis consideratis prius tempore, vel natura, quam iustificentur, vt mereri incipiant, intelligi debent incipere etiam se disponere ad iustitiam, quia supponimus, secundum legem communem illis ratione vtentibus nõ infundi habitualẽ iustitiam sine propria illorum dispositione. Ad

8. In secundo sensu posito in n. 3. non videri procedere assertionem.

Declaratur

Ad hanc autem dispositionem non præcedit gratia habitualis, sed auxilians, & actus ab hac gratia procedēs prior natura est habituali gratia, vt supra probatum est. Tunc ergo concluditur argumentum, quia talis actus in tali persona est meritorius de condigno gloriæ, etiam vt est prior natura, quam habitualis gratia: ergo ad tale meritum non est necessaria gratia, sed si statim datur, erit ratione illius, nam qui meretur gloriam, meretur etiam acceptari ad illam. Antecedens probatur, quia actus ille per se spectatus & vt est à motione Spiritus sancti est proportionatus gloriæ: ergo etiam de se sufficit ad meritum de condigno, & ex parte talis personæ nihil est, quod huic merito repugnet, cum sit innocens, & alium de faciendo, quod in se est, cum diuino auxilio, videtur sufficienter operari ad merendum præmium suo actui proportionatum.

9. *Occurritur incommodo, quod afferri posset.* Neque videtur inconueniens, quod talis homo, vel Angelus in tali statu primam habitualem gratiam de condigno mereri potuerit (vt ex dicto discursu aperte sequitur) quia illa non erat prima gratia simpliciter, præcesserat enim prima gratia præuenientis, & adiuuantis auxilij, non est autem inconueniens per priorem gratiam mereri de condigno subsequentem, quando ex parte personæ non est repugnantia. Et ita etiam non videtur obstare, quod Augustinus in Enchirid capite 106. dicit in statu innocētiæ sine gratia nullum meritum esse potuisse, nam statim gratiam illam diuinum adiutorium esse declarat. Vnde cum cap. 107. dicit, vitam æternam, licet sit merces, vocari ab Apostolo *gratiā* quia *est gratia pro gratia*, indefinite intelligit pro gratia sufficiente ad opus condignum, siue illa sit habitualis, siue actualis gratia. Et similiter 12. de Ciuitat. capite nono, cum dicit, Deum creasse Angelos cum amore casto, quo illi adhærent *simul in eis condens naturam, & largiens gratiam*, aperte loquitur de gratia diuini adiutorij, de quo prius dixerat, non potuisse Angelos sanctos, *Deo non operante*, in se facere voluntatem bonam, & postea dicit, Angelos sanctos *plus fuisse adiutos*, vt beatitudinem consequerentur. Et in eodem sensu videtur dicere inferius, non tantum ad homines, sed ad Angelos pertinere illud: *Charitas Dei diffusa est in eis per Spiritum sanctum, qui datus est eis*: nam per charitatem ibi nihil aliud intelligere videtur, quam bonam illam voluntatem, per quam Deo adhæserunt. Vnde potius indicat, per illam potuisse beatitudinem mereri.

10. *Assertionem tamen in 2. etiam sensu procedere suadetur 1. authorit.* Nihilominus dicendum est, non potuisse vel Angelum, vel hominem in dicto statu beatitudinem mereri, nisi prius gratia habituali formatos. Ita plane sentit D. Thomas 1. 2. quæstio. 109. artic. 5. nam de gratia habituali loquitur, cum dicit, non posse hominem mereri vitam æternam sine gratia, vt ex discursu quæstionis, & articulorum manifeste constat. Et quamuis non loquatur distincte de homine in natura integra, nihilominus ex eo, quod indistincte loquitur de homine, recte colligimus idem asserere de homine in vtroque statu, tum quia in cæteris articulis distinguit illos status, quando responsio non est communis vtrique, tum etiam quia ratio, quam affert, communis est vtrique statui. Vnde postea q. 114. artic. 2. expresse distinguit vtrumque statum, & duas rationes necessitatis gratiæ ad hoc meritum, vnam ex peccato, aliam ex excellentia finis vitæ æternæ, & hanc posteriorem dicit esse communem vtrique statui hominis, imo & omni naturę creatę. Et ita in prima parte quæstione 62. eandem necessitatem in Angelis ponit, si articulus 3. & 4. simul coniungantur. Et idem sentiunt communiter cæteri Theologi, & ex modernis distinguendo etiam vtrumque statum Bellarmin. libr. 5. de Iustificat. cap. 12. & Vazquez 1. 2. disp. 216. cap. Fateor tamen sola ratione non satis aperte conuinci.

11. Prima ratio sumitur ab inconuenienti, quia alias posset creatura mereri de condigno diuinam filiationem adoptiuam, consequens est absurdum. ergo. Sequela profecto euidens est, vt probat discursus in contrarium factus. Sed falsitas consequentis solum probatur, quia in Scriptura gloria vocatur merces, non autem gratia, vt notauit Augustinus epist. 105. Hæc autem probatio, & sola auctoritate nititur, & præterea responderi posset, Scripturam, & Augustinum loqui de hominibus lapsis. Nihilominus tamen illud principium, quod prima habitualis gratia non cadat sub meritum de condigno, receptissimum est, vt infra videbimus, ideoque illud pro nunc supponendo, recte ex illo principio à posteriori colligitur, nullum actum antecedentem ad gratiam habitualem siue tempore, siue natura posse illam de condigno mereri. Sed huius rationem quærimus. *2. Suadetur ab incommodo.*

12. *3. à priori.* Secunda ratio à priori est, quam tradit D. Thom. & sequitur Bellarminus cum alijs, quia finis æternæ beatitudinis excedit naturalem facultatem omnis intellectualis naturæ creatæ, & ideo ad meritum illius necessaria sunt opera eiusdem ordinis diuini, ergo etiam requiritur gratia, quæ est talium operum principium. Nam de his dixit Dionysius de Ecclesiasti. Hierar. cap. 2. par. 1. non posse hominem facere diuina, nisi prius ipse diuinus efficiatur, & Augustinus lib. 1. contra duas epist. Pelagian. cap. 2. homines non recte viuere, vtique in ordine ad illam beatitudinem, nisi effecti filij Dei. Sed instari potest, quia hæc ratio probat optime necessitatem alicuius gratiæ operantis supernaturale opus illi fini proportionatum. Cum autem hæc gratia esse possit vel actualis, vel habitualis, non videtur inde sufficienter concludi necessitas determinata gratię habitualis, quam inquirimus. Hanc vero difficultatem facile effugient, qui dicunt, dispositionem ad gratiam procedere ab ipsa gratia, sic enim optime concludit ratio de gratia habituali, quia ipsa est principium necessarium operis meritorij. Nos autem non possumus iuuari hac sententia, quia de dispositione ad iustificationem, prout nunc fit, falsam esse supra probauimus libr. 8. c. 12. & rationes ibi factæ non minus probant de iustificatione pura, seu quæ non fit ex statu peccati, si dispositio talis est, vt vere præparet subiectum ad formam gratiæ, fitque vera causa illius in suo genere. *Instantia.* *Quomodo solui possit iuxta sententiam aliorum.*

13. *Modus alius soluendi probabilis, sed valde incertus de facto.* Posset autem negari, primam iustificationem Angeli, vel hominis innocentis, factam esse hoc modo media dispositione præparante personam ad gratiam, sed dispositione potius comitante, & ornante, per quam persona voluntarie acceptat gratiam sibi collatam per eandem operando. Et hoc posito optime procedit ratio, quia tunc habitualis gratia est principium actus, à quo potest in tali persona incipere meritum. Et ideo etiam dici potest illa gratia necessaria ad meritum in tali persona, saltem secundum legem ordinariam fundatam in ipsa rei natura, quæ per se postulat, vt eleuatio inferioris naturæ ad opera superioris naturæ, seu diuini ordinis fiat per intrinsecam participationem superioris naturæ. Quod si nunc aliter fit in iustificatione peccatoris, id contingit propter impedimentum peccati, à quo homo adultus prius debet auerti, vt gratiam possit recipere. Et hic modus probabilis est, & in rigore sufficiens ad saluandam hanc necessitatem de lege, supposito illo principio. Veruntamen illud principium valde incertum est. Quia licet non sit ita certum, Angelos, & hominem in statu innocentiæ iustificatos fuisse per propriam dispositionem præparantem ad habitualem gratiam, & suo modo causantem illam, sicut nunc est in iustificatione peccatoris, nihilominus est fortasse probabilius, quam oppositum, quia ille modus præparationis, & iustificationis est valde consentaneus naturæ intellectuali & liberæ, & est etiam cōsonus suaui prouidentiæ Dei, ac denique est valde receptus à Theologis, vt ex 1. p. constat, & nihilominus, concedendum non est, ex illa sententia sequi, Angelos,

los, vel hominem in dicto statu habuisse meritum de condigno ante gratiam, etiam ordine naturæ, aut quod inde necessario sequitur, meruisse de condigno ipsam gratiam.

14. *Verior solutio prædict. e instantiæ.* Quamobrem conandum est, rationem reddere, propter quam primus actus supernaturalis factus ab Angelo, vel homine in illo statu prius natura, quam haberet gratiam habitualem non potuit esse meritorius de condigno vitæ æternæ. Ratio autem quæ occurrit, solum est, quia talis actus etiam si supernaturalis sit, adhuc non est satis proportionatus illi fini supernaturali. Quod vt probē, suppono, moralem actum valorem etiam, & dignitatem moralem accipere à conditione personæ operantis. Hoc patet primo ex morali Philosophia, quia persona operans est vna ex circumstantijs operis, quæ bonitatem eius, vel malitiam aggrauare solet. Secundo habemus certum theologicum exemplum in operibus Christi Domini, nam ex dignitate personæ habuerunt proportionem, & infinitum valorē ad merendum. Tertio hac ratione dictum videtur Gen. 4. *Respexit Dominus ad Abel, & ad munera eius*, ad indicandum, vt ait Gregor. 22. Moral. cap. 8. aliàs 12. non Abel ex muneribus, sed ex Abel munera oblata placuisse Et inter homines etiam constat, qualitatem personæ multum referre ad æstimationem doni, beneficij, aut obsequij ab illo oblati. Hoc ergo principio supposito, dicimus ad meritum de condigno vitæ æternæ non satis esse quod operatio in se, & (vt sic dicam) in sua substantia considerata proportionem habeat cum vita æterna, sed necessarium etiam esse, vt procedat à persona illi fini proportionata, atque adeo quod etiam ex habitudine ad personam operantem habeat condignitatem ad illum finem quasi completam. Nulla autem creatura intellectualis purè sumpta habet proportionem cum æterna vita, & ideo licet eleuetur per auxilium ad supernaturaliter operandum, quantum ex se est, non confert operi condignitatem respectu tam excelsi præmij. Et hoc confirmant illa testimonia Scripturæ, quibus probauimus neminem posse mereri de condigno vitam æternam, qui non supponatur filius, & hæres eiusdem vitę æternę, quia cum in se non habeat naturam illi fini proportionatam, non habet dignitatem personæ tali merito proportionatam. Et hoc magis in sequenti dubitatione declarabitur.

15. *Dubium an necessitas gratiæ habitualis ad meritum sit omnimoda?* Quæri enim hic solet, an hæc necessitas gratiæ habitualis ad meritum de condigno vitæ æternæ intelligenda sit tanquam de lege ordinaria, seu ex natura rei, vel etiam de potentia absoluta. Aliqui enim absolute affirmant, vtroque modo esse intelligendum, *Qui affirment.* quod sentit Ferrar. 4. contra gent. capite 157. in fine ita interpretans Diuum Thomam, & citans Capreolum in 1. dist. 17. Potestque hæc opinio fundari in discursu facto, quia gratia est quasi forma complens o- *Eorum fundamentum.* peris condignitatem, & proportionem: ergo sine illa non potest esse opus proportionatum, neque habere *Quineg.* valorem ad meritum de condigno. Alij vero absolute negant esse gratiam habitualem necessariam ad hoc meritum de potentia absoluta, quod tenet Caietanus 1. 2. quæst. 114. articulo 2. & sumitur ex Scoto in 1. distinct. 17. quæst. 2. & Gabriel. ibidem quæst. 2. & Marsil. in 1. quæst. 20. Qui generaliter loqui videntur, etiam de operibus non factis ex auxilio gratiæ, & factis ab homine, qui antea erat in peccato, & solum videntur fundari, quia Deus ordinatione, & acceptatione sua potest supplere id, quod nunc per gratiam creatam confert. Nos vero nunc loquimur de operibus procedentibus ab auxilio gratiæ, & ex substantia, seu qualitate sua habentibus cum præmio proportionem, nam de operibus inferioris ordinis, infra dicemus.

16. *Authoris iudicium distinguens.* Sic ergo distinguendum censeo iuxta duos sensus assertionis positæ in n. 3. Nam si homo supponatur in statu peccati, & remissionem eius fieri formaliter per inhærentem gratiam habitualem, & non aliter, sic censeo nō posse talem hominem ēt de potentia absoluta mereri de condigno vitam æternam sine habituali gratia. Quia sine illa non aufertur peccatum, vt supponitur, quamdiu autem manet homo sub peccato, est prorsus incapax meriti de cōdigno apud Deum propter rationem factam, quod non potest simul esse ex rigore iustitię dignus indignatione Dei, & carentia beatitudinis, & simul amorem Dei, & beatitudinem de iustitia mereri. Dixi autem supponendum esse, peccatum auferri per habitualem gratiam, & non aliter: nam si supponatur, quod Deus alio modo vere auferat peccatum, tunc iudicandum esset de tali homine, sicut de innocente, qui nūquam peccasset. Loquendo ergo iuxta secundum sensum assertionis de homine, vel Angelo innocente, existimo necessitatem gratiæ habitualis ad meritum non esse intelligendam de potentia absoluta, sed de ordinata, & attenta talium rerum natura. Ratio est, quia supposita in tali persona conuersione supernaturali ex auxilio gratiæ, solum deest tali operi quædam moralis dignitas, quam haberet ex habitudine ad personam operantem, si esset sanctificata per gratiam: hæc autem carentia perfectionis vel non est tanta, quin supposito pacto, & promissione Dei sub conditione talis operis, in illa sufficiens proportio, & condignitas inueniatur, quamuis non esset vndequaque perfecta, & quasi connaturalis, vel certe posset Deus sua extrinseca ordinatione illum quasi defectum sufficienter supplere, quia necessario eleuaret hominem illum ad eum statum, in quo consequi posset vitam æternam, si quod in se est, faceret cum auxilio sibi præparato: ille autem status ad dignitatem moralem talis personæ pertinere censeretur, imo ad quandam illius sanctificationem. Nam in superioribus ostendimus, hoc totum posse Deum facere de potentia absoluta sine habitibus inhærentibus, vel per solos actus; ergo id etiam satis esse posset, vt actus supernaturalis à tali homine factus redderet illum dignum vita æterna, & consequenter vt esset meritum illius. Et hanc partem sequuntur frequentius moderni Thomistæ in dicta q. 114. art. 2. Et inde tandem intelligitur, cur dicatur gratia habitualis ex lege ordinaria, & quasi connaturali esse necessaria ad hoc meritum, quia nimirum nec sanctificatio personæ, neque ordinatio eius ad beatitudinem secundum statum præsentis temporis sit modo connaturali, nisi per inhærentem gratiam habitualem, vt in lib. 7. visum est.

Et per hæc satisfactum est rationibus dubitandi circa hanc posteriorem partem à nobis propositis, 17. *Ad Baij fundament. in num. 1.* Negamus enim esse in actu etiam supernaturali, seclusa gratia personæ operantis, sufficientem proportionem, & valorem moralem ad meritum de condigno. Idemque responsum euidentius applicatur ad fundamentum Baij, negamus enim tantam proportionem esse in actu peccatoris ad meritum, quanta est in opere iusti, etiā si ex parte operis sit æqualitas in his, quæ ad substantiam, vel honestatem, aut libertatem actuum pertinent, solumque sit diuersitas in conditione personæ, vt iam probatum est. Ad loca *Ad 1 confirmat. ex Scriptura.* vero Scripturæ respondemus, inprimis non oportere, vt Scriptura in singulis locis explicet omnes cōditiones, ad meritum necessarias, & ita in illis locis licet tantum exprimatur necessitas operum, non excludi necessitatem gratiæ, quæ in alijs locis docetur. Deinde addimus, opera esse quasi proximum (vt ita dicam) subiectum meriti, & demeriti: nam illa quasi formaliter constituūt hominem dignum præmio, vel pœna, & ideo merito dicuntur homines iudicari secundum opera. Hoc autem non obstat, quominus ipsa opera ex circumstantijs personæ operantis augeri possint, vel minui in valore morali ad meritum, vel demeritum necessario. Vnde in comparatione, quæ vlterius fit inter meritum, & demeritum partim falsum assumitur, partim non recte colligitur. Abso-

lute namque falsum est, conditionem personæ non conferre ad meritum, nam peccatum commissum à persona publica, vel digniori ex ea parte grauius esse solet. Deinde non est eadem ratio de merito, & demerito, quia meritum habet rationem boni, & ideo plura, & perfectiora requirit, & quod omnia simul concurrant, quia bonum ex integra causa, ad demeritum autem, quod habet rationem mali, quilibet defectus sufficit. Et ideo ad demeritum necessarium non est, vt persona supponatur iusta, vel iniusta, quia in ipso actu peccati est sufficiens defectus ad expellēdam iustitiam, si præerat, vel ad augendam iniustitiam, si iam præcesserat: in merito autem speciali ratione dignitas personæ requiritur, vt diximus. Eo vel maxime quod homo per se ad peccandum sufficit, ad merendum autem minime, nisi prius à Deo sanctificetur.

18. *Ad 2. confirm. ex August.* Ad primum testimonium Augustini respondetur, ipsum in illo cap. 6. non loqui de lege naturali, prout dicitur esse in naturali lumine rationis, sed de lege incommutabili, & æterna, prout est in mente Dei, quæ complectitur etiam illam legem, quam dicere possumus esse connaturalem gratiæ. Vnde per illam legem absolutè, & generaliter statutum est, vt debita præmia condignis meritis reddantur, tamen illa eadem lex aliud meritum, & cum alijs conditionibus statuit necessarium ad præmium vitæ æternæ, quam ad alia inferiora, & humana, atque ita est ad singula, iuxta vniuscuiusque conditionem applicanda. Ad aliud vero testimonium ex libr. de Natur. & grat. cap. 2. respondetur, intentionem Augustini eo loco esse ostendere contra Pelagianos, non posse hominem per suæ naturæ vires totam legem implere, & omnia peccata vitare, quia alias Christus gratis mortuus esset, quam illationem cum Paulo fecerat in cap. 1. Illam autem probat in secundo, supponendo illam hypotheticam propositionem, quod si homo potest sibi sufficere ad seruandam totam legem, & implendam iustitiam, etiam sibi sufficiet ad præmiū vitæ æternæ obtinendum. Vnde falso putatur, sensisse Augustinum, obseruationem legis sine gratia sufficere ad meritum vitæ æternæ, cum potius hoc inferat tanquam inconueniens contra Pelagium, supponendo aliud principium, quod ex verbo Christi certum est, seruantem mandata, ad vitam ingredi sempiternam: tamen hoc ideo est, quia, vt seruentur mandata, præcedit gratia, vt idem Augustinus dixit libr. 2. contra duas epist. Pelag. cap. 2. & in alijs locis supra citatis.

CAPVT XV.

Vtrum ad meritum necessarium sit, hominem esse viatorem?

1. *Communis sententia affirm.* CONueniunt fere omnes Theologi, vnam ex conditionibus necessarijs ad meritum ex parte personæ merentis esse statum viatoris. Ita docet Diuus Thomas 1. p. quæst. 62. art. 9. & 3. p. q. 19. art. 3. Alexand. Alens. 3. p. quæst. 17. art. 2. in corpore, & communiter Theologi in 3. distin. 18. tractando de Christi merito, Bonauent. art. 1. q. 2. ad vlt. Scotus q. vnic. in fine corporis ante §. *Est igitur*, Durand. q. 2 Gabr. q. 1. art. 1. notab. 2. licet addat limitationes, quas infra expendemus. Idem repetit articu. 3. dub. 1 ad 3. & dub. 4. Idem Albert. ibi art. 2. ad 1. & 3. Richard. art. 1. quæst. 1. Almain. Argentin. & alij, & Marsil. quæst. 12. art. 1. Et restringendo quæstionem ad homines, prout nunc mereri possunt de condigno apud Deum, colligitur hæc resolutio ex illis Scripturæ locis, in quibus dicitur iudicandos esse homines, & accepturos præmium, vel pœnam secundum opera, quæ in corpore fecerunt. Item illa, quæ monent, ante mortem, vel vsque ad mortem iustificari, seu opera iustitiæ facere, vt Ecclesiasti. 11. 14. & 18. & alijs similibus, quæ cum testimonijs Patrum retuli 3. p. tom. 1. disput. 39. sect. 3. post. 3.

Quomodo Script. probetur.

conclus. quibus addi potest Hieronym. in epist. 151. ad Algasiam q. 6. vbi tractat parabolam de villico Lucæ 16. & colligitur ex verbis illis conclusionis parabolæ: *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, vt cum defeceritis recipiant vos in æterna tabernacula*, & idem Hierony. Ecclesiast. 9. tractans illa verba: *Melior est canis viuens leone mortuo*, sic exponit: *Donec viuunt homines posse fieri iustos post mortem vero nullam boni operis dari occasionem*, & iterum infra, *viuentes possunt bona opera perpetrare*, vtique meritoria, *mortui vero nihil valent ad id adijcere quod semel secum tulere de vita.* Et apud Prosperum est sententia Augustini 172. *Frustra sibi homo post hoc corpus promittit, quod in hoc corpore comparare neglexit.* Et propterea etiam videtur Christus Dominus dixisse Ioannis 9. *Venit nox, quando nemo potest operari*, vtique meritoriè, & cum fructu, per noctem enim mortem, seu statum post mortem intelligit. Dixerat namque, *me oportet operari opera eius, qui misit me, donec dies est*, vbi per diem intelligit temp⁹ præsentis vitæ suæ mortalis, vt cū Augustino, & alijs ibi notat Maldonat. in qua etiam ipse tantum meruit. Vnde in eodem sensu adiungit generalem sententiam, neminem posse in nocte operari. Vide Chrysostom. homil. 2. de Lazaro, & homil. 37. in Matth. Ratio autem huius veritatis pendet ex sequenti dubitatione.

Oportet igitur exponere, quid per statum viæ intelligendum sit: nam si hoc non constet, neque ratio propria reddi potest, cur talis status ad meritum requiratur, nec etiam explicari poterit, quantum duret tempus merendi, quod per hanc conditionem præcipue intenditur. Igitur generaliter loquendo de via, & termino, tempus viæ propriè durare dicitur, quamdiu nō est peruentum ad terminum, quod maxime verum est, quando via successionem habet, vt est in præsenti. Ita ergo status viæ in præsenti dicetur totum tempus, in quo non est peruentum ad terminum. Statim vero interrogandum occurrit, quis sit iste terminus? Ad quod primo responderi potest, non esse vnum terminum singularem, & absolute designabilem, sed respectiue esse accipiendum. Nam omne præmium alicuius meriti est terminus, respectu illius, quia meritum est via ad præmium. Vnde respectu vniuscuiusque præmij tamdiu dicetur aliquis esse in statu viæ, quamdiu præmium non obtinuit, nec factus est incapax illius, & ita respectu visionis beatæ dicentūr esse in via qui illam obtinere possunt, & nondum obtinuerunt, & respectu alicuius augmenti gratiæ, qui illud non obtinuit, dicetur esse in statu viæ respectu illius, secus vero erit de illo, qui talem gradum augmenti consecutus est, iam enim non est in via respectu illius, etiam si aliquid aliud mereri possit. Et iuxta hunc sensum facile patet ratio huius conditionis, nimirum, quia meritum debet antecedere præmium, nec potest quis mereri, quod iam habet. Et hac ratione vtitur Durand. supra, in qua hunc sensum indicat. Gabriel etiam vbi supra, inde infert, beatos non esse in statu merendi, respectu beatitudinis, quam iam habent, tamen ex se adhuc esse in statu merendi vel sibi, vel alijs, quæ non habent. Et in eodem sensu videntur fundati Alens. Bonauent. & alij, qui dixerunt, sanctos Angelos, & homines non posse mereri beatitudinem essentialem, posse autem accidentalem, quia respectu illius iam sunt in termino, cum illam habeant, & augeri non possit, respectu vero alterius adhuc sunt in via, quia nondum illam habent, & illam possunt acquirere per aliqua opera, vel ministeria, quæ extra beatitudinem exercent. Et declarari potest exemplo Christi Domini, qui respectu suæ visionis beatificæ, à principio fuit extra statum viæ, & ideo illam mereri sibi non potuit, & nihilominus respectu gloriæ sui corporis, & aliorum fuit in statu viæ. 3.

2. Vt ratione probetur, discutitur quid status via sit.

Via durat dum non peruenitur ad terminū

Quomodo aliqui explicent statum via per respectum via

Prædicta explicatio varijs exemplis confutatur.

Nihilominus hæc explicatio mihi non placet, quia carentia alicuius perfectionis, quæ aliquando potest per meritum acquiri, non est sufficiens ratio ad constituen

stituendum statum viæ, seu, quod idem est, statum merendi illud præmium, etiam si persona sit illius capax, vel etiam aliquando illud consequutura sit. Probatur exemplis, nam animæ beatæ carent vnione, & gloria corporum, & tamen non sunt in statu merendi illam, quia de facto illam non merentur, vt est verior, & communior Theologorum opinio. Item animæ purgatorij carent visione beata, & sunt capaces illius, imo aliqñ illam habebunt, & tamē certum est, non posse iam mereri illam: ergo illa conditio nō sufficit ad constituendum statum viæ aptum ad meritum etiam in illo respectiuo modo. Idem de Angelis (idemque est de alijs beatis) probabilius est, non mereri sibi ipsis gloriam etiam accidentalem, neque esse in statu viæ, respectu illius, quamuis interdum illa careant, vt D. Thomas supra in 1. p. docet. Imo etiam de Christo Domino probauimus in dicto tomo 1. loco citato, post mortem nec sibi neque alijs meruisse essentialia, vel accidentalia præmia, neq; effectus illos gratiæ, aut gloriæ, qui vt meritum eius postea facti sunt: ergo illa carentia præmij obtinendi non sufficit ad statum viæ, etiam respectiuum constituendum.

4. *Euasio.* Dices in his omnibus exemplis præcessisse, saltem meritum præmij, & hoc etiam obstare statui viæ in ordine ad meritum eiusdem præmij, sicut nunc non potest homo sibi mereri gradum gloriæ, quem iam meruit, etiam si nondum illud præmium receperit. *Præcluditur primo.* Sed neq; hoc satisfacit, quia ex parte status non repugnat mereri iterum, atq; iterum idem præmium, vt in Christo Domino manifestum est. Quod si in nobis non contingit, vt verior habet doctrina, non est, quia persona sit extra statum merendi, sed quia potest, & ex se intendit nouum præmiū mereri. *Præcluditur 2.* Deinde illa responsio non potest ad animas purgatorij accommodari. Quamuis enim nō possint mereri eandem gloriam, quam in hac vita meruerunt, cur non possunt augmentum illius mereri? profecto non, nisi quia nō sunt in statu merendi essentiale præmium, vel augmentum eius, etiam si meritum eius in vita non habuerint. Aliud exemplum afferri potest de Elia, & Enoch, qui licet beati nunc non sint, non merentur, neque idem præmium, quod prius meruerant hic viuentes, nec nouum, de quo exemplo plura in sequentibus. Igitur formaliter loquēdo esse in statu viæ, nō est esse in statu, in quo nondū habetur præmium, siue simpliciter, siue cum illo addito, quod nec meritum eius factum sit. Et reuera diuersæ quæstiones sunt, an ad merendū requiratur status viæ, & an aliquis possit mereri, quod iam habet, aut deniq; mereri, quod iam meruit, quæ confundendæ non sunt, & tertiam quidem lib. 9. c. 3. tractando de augmento gratiæ tetigimus, secundam vero infra tractabimus, hic vero circa primam tantum versamur.

5. *Concluditur contra primum modum explicandi, & proponitur secundus.* Concluditur ergo ex dictis, statum viæ non esse respectiue explicandum, sed absolute assignare oportere aliq̃, vel aliquas conditiones, quib. status termini constituatur, in quo persona consequenter sit extra statum merēdi. In declaranda igitur huiusmodi conditione pōt esse secūdus mod⁹ dicendi, statū termini in bono, loquendo absolute, ac simpliciter, in omni natura intellectuali esse statum visionis beatificæ, ad quam tanq̃ ad vltimum finem, ac proinde tanquam ad vltimum terminum tenditur. Cum ergo via opponatur termino, status viæ erit status illius temporis, in quo nondum ad illum terminum peruentum est, & ideo in statu illius termini cessat etiam status merendi, & consequenter totum antecedens tempus dicetur status viæ, & de se aptus ad meritum. Et videtur hoc esse consentaneum locis Scripturæ supra allegatis, in quibus iudicium dicitur esse futurum secundum opera huius vitæ. Iuuat etiam quod Paulus ait 2. ad Cor. 5. *Cum sumus in corpore peregrinamur à Domino per fidem enim ambulamus, & non per speciem*: idem ergo est status fidei, quæ visionem excludit, quod status viæ. Item iuuat, quod in malis, tunc cessat status demerendi, quando ad vltimum terminum damnationis peruenitur, & toto præcedenti tempore durat status demerendi: ergo eadem proportione loquendum est in bono.

6. *Prædictus secundus modus partim probatur partim impugnatur.* Hic modus dicendi proxime ad veritatem accedit, nam aliquid verum, & necessarium ad statū viæ continet, non tñ integre rem explicat, vel certe exceptiones patitur. Et prima est de Christo Domino, cuius anima ab initio conceptionis fuit in termino visionis beatificæ, & nihilominus fuit in statu merendi, quā diu in hac vita mortali vixit. *Euasio.* Dicetur, q̃ licet à principio Christus fuerit beatus, non tamen plene quoad corpus, & animam, & ideo secundum corpus fuisse in statu viæ, quia anima erat vnita corpori mortali. *Obstruitur.* Sed replicari potest, quia hac ratione etiam animæ nunc beatæ mereri possent, quia nondum habent completam gloriam, quam vnitæ corporibus habebunt. Et licet differant ab anima Christi quoad statū viæ ipsius quia non sunt vnitæ corporibus mortalibus, sicut illa fuit: hoc parum referre videtur, q̃a meritum non est in corpore, sed per se in sola anima esse pōt. Videtur ergo necessario dicendū, illud fuisse singulare priuilegium animæ Christi ob excellentiam vnionis eius ad Verbum. Secunda exceptio erit de animabus antiquorum Patrum in Limbo, quæ neque ad vltimum terminum peruenerant, neq; erant iam in statu merendi. Ergo licet ex generali regula carentia visionis sit necessaria ad statum merendi, non tamen illa conditio sufficit, sed aliqd aliud addendum est. Et tertia exceptio de animabus purgatorij idem probare videtur, nam est præcedenti similis, & fere eiusdem rationis.

7. *Supplementum pro 2. modo.* Addi ergo potest, in hominibus statum viæ compleri per hoc, q̃ anima sit coniuncta corpori corruptibili. Nam eo ipso, & ex natura rei, est ēt extra statum beatitudinis, quia anima in corpore corruptibili, ex natura talis status, non est capax visionis beatæ. Et licet ex priuilegio, & excellētia Christi aliud fuerit eius animæ concessum, illud non mutat naturam talis status: est ergo de se status viæ. Et aliunde est ēt aptissimus ad meritum, q̃a & connaturale est animæ humanæ, vt mediante corpore, suam perfectionem acquirat, & illo plures habet occasiones merēdi, & pugnādi pro brauio beatitudinis comparando. Et hoc maxime confirmant illa testimonia, quæ dicunt, in morte finiri tempus merendi, idemq; confirmant exempla de animabus purgatorij, & limbi.

8. *Instantia de Elia, & Enoch.* Sola vna superest instantia, quæ de Elia, & Enoch, nam illi adhuc viuunt in corpore mortali, vt suppono, & nihilominus ab eo tempore, quō translati sunt, non merentur, ergo non sunt in statu merendi: absurdum est enim dicere esse in statu merendi, & non mereri: ergo ad constituendum statum merendi non sufficiunt, quæ diximus. *Quid sentiat Perer.* Veruntamen illud, quod in hoc exemplo assumitur, non est certum: nam Benedic. Pereir. lib. 7. in Gen. disp. de Enoch. q. 5. vtranque partem probabilē existimat, sc. mereri nunc Eliam, & Enoch, vel nō mereri. *Quid author olim?* Ego aūt in tō. 2. 3. p. disp. 55. sect. 1. probabilius dixi, eos non mereri, q̃a in tam longa duratione, & multiplicatione meritorum possent in præmio beatitudinis quoscunq; sanctos multum excedere. *Quid vtroque recentior Vieg.* Postea vero contrarium cum magna exaggeratione scripsit Viegas ad c. 11. Apoc. commēt. 5. sect. 4. n. 4. *Eius motiuum.* Mouetur, quia illi adhuc sunt viatores, nam contra Scripturā, & contra Ecclesiæ doctrinam est vel ponere hominem, qui nondum obierit, extra statum viæ, vel asserere aliquem viatorem, qui adhuc à Domino peregrinatur, & ex fide viuit, esse extra statum merendi: non est aūt ab hac regula recedendum sine sufficiente authoritate, vel ratione cogente: neutrum autem in præsenti inuenitur. Nam auctoritas non allegatur, & ratio à me adducta non cogit, quia respectu beatissimæ Virginis facile potuit Deus prædestinare Eliam, & Enoch ad magnam quandam gloriam

riam per merita totius illius temporis longæui consequendam, & nihilominus ad maiorē gloriam Virginem prædestinare. Respectu vero aliorum Sanctorum non censet inconueniens concedere peruenturos esse Enoch, & Eliam ad excellentiorem gloriam, quam sit in reliquis sanctis omnibus. Non tamen audet concedere, quod nunc Elias, & Enoch intensiores actus charitatis eliciant, quam Ioannes Baptista, aut Paulus elicuerunt. Vnde etiam addit, dici posse, eos vsque adeo parum mereri, eo quod careant carnis rebellione, operandique difficultate, vt multi eorum actus ad vnum siue Baptistæ, siue Pauli non perueniant, atque adeo ad eorum gratiam, vel charitatem nunquam peruenturos. Denique addit congruentiam, quia non congruit diuinæ bonitati, & liberalitati, imo indignum videtur diuinæ munificentiæ illos sanctissimos viros miraculose tanto tempore in hac vita detinere, & sine fructu meriti eos visione beatifica priuari. Hanc vero opinionem, nostram sequendo postea impugnauit Vazquez in loco infra citando.

9. *Authoris iudicium.* Ego vero in hoc puncto nō contentiose agam, sed vnumquemque in suo sensu abundare permittam, nam, vt dixit Augu. lib. 1. Gen. ad liter. c. 18. *In rebus obscuris atque à nostris oculis remotissimis si qua inde scripta etiam diuina legerimus, quæ possint, salua fide, qua imbuimur, alijs, atque alijs parere sententijs in nullam earum nos præcipiti affirmatione ita proijcimus, vt si forte diligentius discussa veritas eam recte labefactauerit, corruamus, &c.* Dicam tamen immerito in hoc puncto Scripturæ, vel Ecclesiæ auctoritatem allegari, quia hoc ipsum, quod supponitur, scilicet, Eliam, & Enoch esse nunc in statu viatorum nulla auctoritate Scripturæ, vel Ecclesiæ firmari potest.

Eneruatur motiuum pro Vieg. allatum. Nam licet ex Scriptura, & ex doctrina Ecclesiæ habeamus, homines mortales per fidem ambulantes esse viatores, loquitur Scriptura, & Ecclesia de hominibus mortalibus sub conditione, lege, & statu mortalitatis viuentibus in quo numero Elias, & Enoch comprehendi non possunt. Sicut etiam docet Ecclesia, & significat Scriptura, homines viatores filios Adæ, quando in hoc mundo viuunt, esse subiectos rebellioni carnis, & difficultatibus corporis in operatione virtutis, vt in lib. 9. ostendimus, & nihilominus non timet dictus author concedere, Eliam, & Enoch viuere sine rebellione carnis, & sine molestijs corporis, quæ operationem virtutis difficilem reddant: ergo licet Elias, & Enoch mortales sint, non mortaliter viuūt, vt sic dicam. Vnde punctum, quod nunc tractamus est, an ad statum viatoris proprium hominis filij Adæ pertineat, non solum in corpore mortali, sed etiam cōditione mortali viuere. De quo puncto nihil Ecclesia hactenus docuit, nec tractauit, sed, vt dixi, viatores iudicat omnes, qui lege, & modo communi in corpore mortali viuunt. Imo sicut omnes homines viuentes in corpore mortali, censet esse viatores, ita è cōtrario omnes viatores (vno tantum excepto speciali priuilegio Virginis) censet esse fomiti, & rebellioni carnis, & impedimentis corporis mortalis aggrauantis sensum multa cogitātem subiectos, & consequenter omnes viatores homines non solum esse mortales, sed etiam conditionibus mortalitatis subiectos: ergo non magis obest doctrinæ Ecclesiæ, Eliam, & Enoch ab statu viatorum excipere, quam eosdem à subiectione fomitis, & difficultatib. mortalis corporis eximere. Imo vnum ad aliud satis consequens esse videtur.

10. *Eneruatur amplius.* Deinde quamuis liberum sit vnicuique opinari, etiam statum illum Enoch, & Eliæ esse viatorum, & in eo mereri, recurrendo ad prædestinationem diuinam, qua fieri potuit, vt illi viri electi ad certum gradum gloriæ neque infimum, neq; nimium excellentem, sed moderatum, illum per merita tam longo tempore consummata, & ab ipso Deo cum proportione præordinata, & non maiorem consequerentur: quamuis hoc, inquam, sine repugnantia cogitari possit, considerandum nihilominus est, an consequenter loquendo, possit hoc recte consistere cum alijs principijs de augmento sanctitatis per merita. Quis enim dicat, illos sanctissimos viros si mereri possunt secundum communes regulas aliorum viatorum, in tam longo tempore parum meruisse, solum quia rebellionem carnis, & difficultatem corporis non sentiunt, ac si excellentia meriti vel omnino, vel præcipue ex his circumstantijs oriretur. Sic enim colligere posset aliquis, meritum B. Virginis no fuisse excellentissimum, quia nec fomitem, nec difficultatem in opere virtutis ex parte corporis sentiebat, sed solum illam, quæ in vnoquoque opere virtutis ex obiecto inerat. Deinde ad excellentiam meriti sufficit excellentia amoris, & promptitudo voluntatis. Non video autem, qua probabilitate dici possit, illos sanctos mereri, ac meruisse semper augmentum charitatis diligendo Deum, & nihilominus nunquam peruenisse ad perfectionem, in qua possint tam intense diligere Deū vno actu, quā Paulus, vel Ioan. Bapt. in via potuerunt, nam totum augmentum charitatis, quod merentur, statim illis datur, & semper diligunt, quantum per charitatem habitualem possunt, quia sine difficultate, vel repugnantia amant: ergo incredibile est, quod semper habeant actus adeo imperfectos, vt multi illorum vni actui Pauli, vel Ioannis non æquiualeant.

11. *Responsio ad instantiam, iuxta authoris sententiam etiam nunc retentam.* Quapropter rē hanc considerādo sub prædestinatione diuina, vt non immerito fit, suauius dici videtur, elegisse quidem Deum viros illos ad eam excellentiam gloriæ, quæ ipsi placuit, ita vero præordinasse, & quasi distribuisse merita, per quæ illam cōsequerentur, vt partim in tempore quo ante trāslationem in hac vita mortali vixerunt, partim in alio tempore, quando in fine mundi prædicabunt, & martyrium patientur, consummentur, etiam si toto illo tempore intermedio sint quasi suspensi à merito, & extra cōmunem statum viatorum constituti, & ideo verisimilius videtur, ex quo translati sunt, non creuisse in augmento habitualis gratiæ, vel charitatis, sed ex tota illa semper, & adæquate Deum diligere, & ideo hactenus non peruenisse ad perfectionem dilectionis Pauli, vel Ioannis Baptistæ. Neque propterea hoc mirabile consilium Dei esse contra illius liberalitatem, aut illis Sanctis infructuosum. Deus enim satis liberaliter egit cum illis, eos ad tales thronos gloriæ eligendo, & distribuendo illis gratiam efficacem, per quam suis temporibus illas sedes consequerentur. Quod vero hoc fiat temporibus continuis, vel discretis, diuturnis, aut breuibus hoc non minuit Dei bonitatem, & liberalitatē, sed ad altiora consilia suæ prouidentiæ pertinet. Neque etiam hoc fit sine commodo, & vtilitatē horum iustorum: nam licet visio Dei illis differatur, recompensatur maxime spe martyrij, & futurorum meritorum cum magno gloriæ augmento, & interim felicissime viuunt in perpetua Dei contemplatione, & dilectione, & in eo statu magna gratiæ, & consolationis beneficia recipiunt, quatenus sunt illi statui consentanea.

12. *Assertio. Meritum requirit statum viæ per fidem, vitamq; mortale actam ordinario modo, qui non à sola rei natura sed à diuina simul ordinatione præscribitur.* Hanc ergo partem sustinendo, dicendum consequenter est, statum merendi esse quidem statum fidei in vita mortali, quæ secundum communem, & ordinariam legem in hoc mundo agitur, & ideo qui extra hanc legem, & altiori modo hic viuunt, ad hunc statum viatorum pro tunc non pertinere. Ex quo, & ex omnibus dictis vlterius colligimus, hunc statum viæ non posse ex sola rei natura definiri, sed ex consilio, & ordinatione diuina pendere. Sicut in exēplo de currentibus in stadio, quoad hoc explicandum vtitur Paulus 1. ad Corinth. 9. tempus cursus, & certaminis definitum est, ita vt neque antea, neque post illud aliquis possit promereri brauium, illius autem temporis determinatio ad Principem, vel rempublicam præmia proponentem, pertinet. Ita ergo in hoc cœlesti certamine Deus solus est, qui potest tempus viæ

viæ definire, quamuis enim in hac determinatione naturis rerum se se accommodet, necessarium semper est, vt iuxta consilium voluntatis suæ aliquid addat, quod breui discursu amplius declaro. Nam inprimis, quia decreuit Deus, vt nulla pura creatura, nisi per fidem ad visionem perueniret, ideo secũdum legem communem prima conditio status viæ est, vt sit status fidei, ita scilicet, vt vel habeatur, vel haberi debeat, quia per fidem ambulamus, seu ambulare debemus, nam infideles etiam viatores sunt, quamuis actu fidem non habeant. Hæc autem conditio licet magnam congruentiam habeat, vt creaturæ intellectuales quasi credendo addiscant, & vt prius intellectum Deo submittant, quam ad illud videndum eleuentur, non est ita necessaria ad meritum, quin possit Deus per alium modum cognitionis, etiam supernaturalis creaturas intellectuales in statu merẽdi constituere, sicut in Christi merito videmus non fuisse fundatum in fide. Sic ergo status viæ quoad hanc conditionem ex diuina ordinatione pendet.

Ostenditur ex 1. conditione viæ.

13. Et ex hac conditione positiua sequitur altera negatiua, nam quia fides, & visio non possunt esse simul, ideo sicut fides est necessaria ad statum viæ, ita etiam & carentia visionis, hæc est enim proxima, & formalis ratio, propter quam illa carentia visionis ad statum merendi eandem visionem necessaria est, nam solus ordo, vel causalitas inter meritum, & præmiũ per se non sufficeret, vt infra ostendam: oportet ergo loqui de merito in fide fundato. Et ideo merito communiter reijcitur opinio Caietani, & aliorum, qui dixerunt in Angelis fuisse simul meritum visionis, & visionem, viam, & terminum, nam hoc repugnat in via, & merito fundato in fide. Vtraque autem hæc necessitas in Christo Domino cessauit, quia non habuit visionem Dei, vt hęreditatem filiationis adoptiuæ comparandam per merita, vt coronam iustitiæ, sed habuit illam, vt primam proprietatem connaturalem ratione filiationis naturalis, & ideo neque indiguit fide ad illam consequendam, imo neque eam habere potuit, nec visionem mereri, neque etiam eius meritum potuit in fide fundari, sed in altiori genere cognitionis, & propterea ad statum viatoris his conditionibus non indiguit.

Et ex 2. conditione.

14. Præterea necessarium fuit, statum viæ sub aliqua certa, & finita duratione concludi, aliàs nunquam posset ad terminum perueniri. Quantitas autem huius durationis non potest in sola rerum natura sufficienter fundari. Quod patet primò in Angelis, nam quia sunt immortales, satis incertum est, quanta fuerit mora viæ illorum. Et quamuis ex modo deliberandi ipsorum, & permanẽdi in voluntate semel perfecte deliberata, probabiliter coniectant Theologi, qui melius sentiunt post primum instans creationis solo alio momento viam illorum durasse, nihilominus nemo negare potest, quin hæc tantum sit quædam congruentia, potuisseque Deum diuturniorem viam illis concedere, nihil contra illorum naturam disponendo. Idemque dicendum est consequenter de quacunque designata duratione: reuocanda ergo res est ad liberam Dei voluntatem. Quod euidentius cernitur in hominibus si status innocentiæ durarer: nam etiam tunc duraret via ambulãdi per fidem pro aliquo certo tempore vitæ terrestris (vt sic dicã) & in termino eius transferrentur perseuerantes in iustitia ad cœlestem. Quæ igitur ratio talis termini ex parte hominum reddi potest? profecto nulla: penderet ergo ex sola diuina ordinatione. Vnde si esset idem terminus durationis, seu ætatis præfixus pro omnibus, sine dubio ex mera Dei libertate penderet: si autem esset inæqualis, posset quidem proxime fundari in hoc, quod vnus citius, quam alius cõsummaret merita præmio, ad quod vnusquisque prædestinatus est, adæquata: nihilominus tamen radicaliter proueniret ex libera voluntate Dei, eligentis hunc ad maiorem gloriam, quam alium, vel volentis breuiori tempore dare huic maiora, vel congruentiora auxilia ad magis merendum, quam alteri. In vtrisque autem tam Angelis, quam hominibus in dicto statu status viæ finiretur in eo momento, in quo visionem essent recepturi, tum quia ex tunc carerent fide, tum etiam quia iam in ipsa visione proficere non possunt. Et propterea etiam merito improbatur communiter opinione dicentium Angelos beatos adhuc esse viatores quoad meritum augmenti essentialis beatitudinis, licet sint in termino quoad substantiam eius, & ita posse in illa ꝓficere, vel pro tempore à Deo designato vel in æternum, si Deus ita disposuit. Quamuis enim hoc non implicet contradictionem, & ideo ex hac parte etiam hoc pendeat ex ordinatione diuina, est tamen præter naturam illius visionis, tum quia de se immutabilis, tum etiam quia est beatitudo, de cuius ratione est, vt sit vltimus terminus, & constituat in statu iam perfecto, & consummato respectu habẽtis. Hoc ergo modo in illis personis, & statibus determinatio viæ necessariò futura esset ex ordinatione diuina, cum aliquo fundamento in naturis rerum, saltem quoad aliquas conditiones, seu generales rationes.

Item ex 3. conditione viæ Angelorum, atque hominum ante lapsum

At vero in hominibus lapsis, & mortalibus valde consentaneè ad naturam hominis præfixus est terminus viæ in puncto mortis propter cõgruentias supra adductas. Non est autem hoc ita naturale, seu naturæ debitum maxime in ordine ad finem supernaturalem, quin posset Deus vel intra certum tempus vitæ, etiam ante mortem, viam, seu statum merendi limitare, & etiam post mortem aliquod tempus ad merendum concedere, quod ergo ita nõ fecerit, eius liberę ordinationi tribuendum est. Est aũt in hoc statu speciale, vt etiam morientes in gratia nõ transeant immediate à statu, & termino viæ ad statum gloriæ, sed potest finiri via priusquã detur visio beata, quod in Angelis non potuit contingere, quia qui saluati sunt, nihil peccarunt, & idem cum proportione esset in statu innocentiæ. Nunc autem saluantur qui fuere peccatores. Vnde fit, vt possint in termino viæ inueniri sine peccato perpetuo excludente à beatitudine, & cum aliquo temporali impedimento prius purgãdo, seu tollendo, quam Deum videant. Hinc ergo fit, vt status animarum non videntium Deum vltra statum viæ, & merendi prorogetur. Veruntamen hoc etiam sine dubio fuit dependens ex ordinatione diuina, potuit enim Deus vel aliter tollere illud impedimentum in ipsomet termino viæ, vel etiam concedere potestatem merendi omnibus animabus iustis non videntibus Deum, quamuis iustissimis de causis non fecerit, & vna esse potest, ne ex defectibus in hac vita commissis commodum reportare viderentur, tunc enim dilatio visionis cum potestate, & certitudine augendi illam, commodum potius, quam pœna videri posset. Item quia illæ animæ nõn possunt amplius demereri, ergo neque in statu merendi relinqui debuerunt, cur enim generali, & certa lege omnes cõfirmarentur in gratia, si adhuc in statu merendi essent permansuræ. Ob has ergo, & similes causas in hominibus quoad animas separatas status medius inter statum merendi, & statum vltimi præmij inuenitur. An vero in homine aliquo, seu anima vnita corpori mortali similis status inueniri posit, solum propter Eliam, & Enoch cõtrouerti potest: nam in hominibus mortalibus secundum communem, & ordinariam legem viuentibus certum est, non posse. Vtrum vero in illis hominibus ad aliud genus vitæ translatis status merendi seruetur, nec ne? res est incerta, vt dixi, & sine dubio pendet etiam ex diuina ordinatione, vtroque enim modo potuit Deus hunc statum instituere, vt per se notũ mihi videtur. Est aũt satis consentaneum, & mortali hominis conditioni, & ordini diuinæ prouidentiæ, vt lex generalis præscribens hominibus statum meriti pro vita mortali, intelligatur secundum communem cursum, & sta-

15. Viæ denique post lapsum.

Quid de animabus separatis non dum beatis aut mortalibus hominibus adsimilem statũ translatis?

tum talis vitæ, quia generales leges non respiciunt extraordinarios casus.

16. *Cur in designando statu viæ habita sit præcipue ratio termini vitæ æternæ.* Atque ita satis constat, quomodo status viæ ex ordinatione Dei pendeat, & lege diuina præscriptus sit. Quæ diuina ordinatio licet in ordine ad meritum vitæ æternæ, à nobis declarata sit, nihilominus intelligenda est absolute de statu merēdi de cōdigno quodcunque præmium apud Deum, nam qui sibi mereri nō potest de cōdigno, neque alijs profecto potest, vt à fortiori ex cap. sequenti patebit. Et quia non est in statu merēdi sibi vitam æternam, nihil aliud sibi potest de condigno mereri, quia vita æterna est (vt sic dicam) quasi obiectum adæquatum meriti de condigno, vel in recto, vel in obliquo, quia nihil cadit sub tale meritum præter vitam æternam, nisi vel quod ad illam cōfert, vel quod ad illam consequitur, vt supra tetigi, & infra latius dicturi sumus. *Exceptio.* Hæc aūt de puris hominibus dicta intelligantur, quia Christus Dominus licet non fuerit viator ad merendam sibi essentialem gloriam, quia illam habuit in corpore passibili: nihilominus ob singularem suam excellentiam, & dispensationem, per quam coniunctum habuit statum viatoris cum statu comprehensoris, potuit & alijs mereri vitam æternam, gratiam, &c. & sibi gloriam corporis, & alia extrinseca, vel accidentalia dona, quibus in hac vita ex quadam dispensatione caruit.

17. *Obijcitur ex Vazq. contra dicta de diuina ordinatione ad cōstituendum statum viæ* Contra ea, quæ in hoc capite tradidimus videntur militare multa, quæ disputat Vazq. 1. 2. disp. 216. c. 4. vbi in summa distinguit meritum vitę æternę quoad præmium essentiale, & meritum alicuius gloriæ accidentalis. Et de priori docet, statum viæ ad tale meritum non esse ex ordinatione diuina, quasi addita naturis rerum, neque ex promissione, aut pacto Dei, sed ex ipsa rei natura, quam in beatis ex visione Dei sumit, per quam putat distingui sufficienter statum merendi, seu viæ ab statu termini, seu præmij, licet non adæquate, vt statim dicam. Quia eo ipso, quod aliquis videt Deum, nullum opus eius, quodcunque illud sit, dignū est gloria essentiali, vel augmēto eius, respectu eiusdem personæ. Quod adeo verum putat, vt etiam in Christo opera eius non fuerint digna, nec proportionata de se ad tale meritum, licet respectu aliorum fuerint meritoria gloriæ essentialis propter excellentiam talis personæ. Fundamentum eius est, quia dignitas operis nō pendet ex pacto, aut promissione Dei: ergo opera beatorum non ideo non sunt meritoria de condigno augmenti gloriæ, quia Deus non ordinauit illa ad meritū, nec promisit illis præmium, sed quia ex se condignitatem non habent: ergo quod ille status non sit status meriti, nō est ex diuina ordinatione, sed ex intrinseca natura eius, & ex conditione operum, quæ in illo fiunt. Antecedens supponit, & infra est à nobis tractandum, & secunda consequentia nota est. Primam autem probat, quia absonum est dicere, beatos quotidie digniores fieri maiori præmio æternæ gloriæ, & Deum negare illis remunerationem, nec velle illis eam promittere. De statu autem merendi gloriam accidentalem sibi, vel aliquod bonum alteri censet, illum etiam in beatitudine permanere, quia status viæ, vt opponitur statui beati, nihil ad hoc confert, sed satis est status perfectæ iustitiæ cum carentia illius præmij, quod per opus bonum, & liberum comparari potest.

18. *Cōfutatur 1. ostendendo etiā beatis ex Dei ordinatione prouenire vt non mereantur præmium essentiale.* Sed in primo puncto, quamuis, vt dixi, satis connaturale sit visioni beatæ constituere hominem in termino excludente statum amplius merendi illud essentiale præmiū, nihilominus nō censeo excludendam esse diuinā ordinationē & promissionē talis præmij sub conditione operum huius vitæ, & non illius, infra n. ostendam hanc promissionē esse necessariam ad proprium & consummatum meritum de condigno. Neque etiam probo, quod opera bona libere facta à beatis eo ipso quod à videntibus Deum fiunt, quamuis non fiant ab illis, vt beati sunt, non solum non esse actu meritoria, sed etiam de se non esse digna tali præmio, id est, proportionata, & apta ad tale meritum, si Deus illa ordinare voluisset. Nam alias sequeretur, non potuisse Deum, etiam si vellet opera illa ad essentiale præmium augmenti gloriæ ordinare tanquam illius meritoria de condigno. Sequela patet, quia si opus in se non habet condignitatem, & proportionem ad præmium, non pōt Deus sola sua voluntate efficere, vt sit dignum, vt idem Auctor late docet, & infra videbimus, & ita existimo facile concessurum esse sequelam. Mihi autem, vt verum fatear, consequens videtur valde absurdum, quia non est tam facile negandum potentiæ diuinæ, quod neque apparentem implicationem contradictionis habet. Et ratio à priori est, quia illa opera facta in beatitudine non sunt minus supernaturalia, nec minus bona, & libera, nec à persona minus grata, quam facta in via, sed opera non habent proportionem ad meritum de condigno, nisi ex illis conditionibus: ergo de se illa opera non sunt minus digna. Accedit, quod visio beata non est circumstantia talium operum, sed tantum concomitanter se habet in eadem persona, quod vt sit certius, ponamus talia opera non fundari in ipsa visione, sed in alia cognitione supernaturali extra verbum, quam beati habent: ergo visio vt sic, sicut non confert dignitatem illis operibus, ita neque aufert, nam opus morale solum ex obiecto, & circumstantijs suam dignitatem accipit, & ita solum ex defectu illarum eandem amittit. Denique alias etiam opera Christi de se non haberent dignitatem, & sufficientiam ad merendum de condigno augmentum gratiæ animæ suæ, etiam si Deus ad illud præmium illa ordinare voluisset, quod ego certe dicere non auderem. Et sequela consequenter loquendo, manifesta est, quia iuxta illam sententiam, etiam opera Christi non ideo de facto non meruerūt illud augmentum, quia non fuerunt ad illud merendum ordinata, sed quia supposita visione etiamsi fierent à tali persona, iam non erant digna talis augmenti.

Magis autem hoc declaratur in exemplis tractatis de animabus purgatorij, & Elia, & Enoch, nam illi non sunt extra statum viæ propter visionem: ergo non ex natura rei. Dictus vero Auctor virtute negat consequētiam, & ita sentit, vt dixi, visionem esse sufficientem rationem excludendi statum merēdi præmium essentiale, non tamen adæquatam. Si autem quæratur, quid sit in illis personis? Quoad animas purgatorij rationem reddit hic auctor his tantum verbis, *Non permanent in statu merendi, quia iam sunt extra statum viæ, & agonis sua natura destinati in tale præmiū.* Hæc autē ratio petit principium, hoc est enim, quod hic agimus, cur scilicet, solus status animæ coniunctæ corpori corruptibili sit natura sua destinatus ad viam, & statum merendi, & non status animæ separatæ non videntis Deum. Item non minus hic vrget ratio facta, quod opera animarum purgatorij sunt ex fide, & auxilio gratiæ, &c. cur ergo de se non sunt condigna, & apta ad tale meritum? Nam solum differunt in hoc, quod anima sit coniuncta, vel separata à corpore, quæ non est circumstantia de se augens, vel minuens valorem operis. Ac denique ex ea parte, qua talia opera sunt ex fide, incredibilius est, non potuisse Deum, etiam si vellet concedere illud tempus animabus purgatorij, vel animabus Patrum in sinu Abrahæ ad merendum de condigno augmentum gratiæ, & gloriæ liberè, & cum gratia Dei bene operando. Nam si id potuit Deus, cum sola sua voluntate non possit facere, vt sint digna opera, quę digna non erant, necessario sequitur, nunc opera talium animarum digna esse, vel fuisse, & ita ruit fundamentum illius sententię, dicere autem id fuisse impossibile Deo, incredibile est. Denique euidens esse videtur in Enoch, & Elia, de quibus etiam ille auctor fatetur esse extra statum merendi de condigno vitam æternam, & nihilominus in hoc persistit, quod

19. *Vrgetur apertius exemplis animarum purgatorij, & Eliæ, atque Enoch.*

quod illud etiam sit ex natura rei, & consequenter quod opera illorum non sunt digna. Vnde etiam fit consequens, vt etiam de potentia absoluta non potuerit Deus illis hominibus concedere statum merendi simul cum illo modo viuendi, quem nunc habent, quod multo certe est incredibilius, cum illa diuersitas, quę est inter illos, & nos, sit valde extrinseca, & accidentaria, & non sit circunstantia per se pertinens ad valorem, vel dignitatem operum. Neq; etiā est vlla ratio, quæ probet, hunc modum viuendi in vita mortali connaturalem illi esse ita essentialem ad meritum de condigno, vt sine illo non posit in homine mortali etiam de absoluta Dei potentia inueniri. Neque dictus auctor aliam rationem affert, nisi *quia peculiari Dei ordinatione in eo statu, & loca extra communem modum reseruantur, vt nouis operibus nihil amplius mereantur*. In quibus verbis non solum petit principium, vt dixi, sed etiam ex sola diuina ordinatione rationem sumit, ipsius rei profecto necessitate coactus, quia revera non potest aliunde vera ratio desumi. Inconueniens autem, quod sæpius repetit, & exaggerat, scilicet, quia illæ personæ suis operibus fierent dignæ maiori gratia, vel gloria, & Deus nollet illam dare, laborat in æquiuocatione illius verbi, *dignæ*, si enim intelligatur de dignitate actuali, quæ ius iustitiæ tribuat, nihil tale sequitur, quia hæc dignitas sine promissione, & pacto diuino non inuenitur, vt infra ostendam. Si vero sit sermo de dignitate (vt ita dicam) aptitudinali, quæ solum dicit sufficientiam quandam, & proportionem ex parte ipsorum operum, sic nullum est inconueniens, quod infertur, sed potius est suis temporibus secundum conuenientem Dei prouidentiam necessarium, vt euidenter ostendi potest in operibus Christi Domini etiam in statu viæ, quia de se sufficientia erant ad maiorem gloriam animæ promerendam, & nihilominus secundum conuenientem Dei prouidentiam ad illam ordinata non fuerunt.

20. *Confutatur secundo, ostendendo idem quo ad premium, accidentale.* In alio puncto indistincte loquitur ille auctor de merito condigno, & congruo: nam loquitur de potestate merendi tam sibi, quam aliis, certum est autem, nullam puram creaturam posse aliis de condigno mereri, vt capite sequenti dicemus. Nos autem in præsenti solum de merito condigno tractamus, & respectu illius nihil inter præmium accidentale, vel substantiale distinguendum putamus, & ideo absolute dicimus, statum viæ necessarium ad merendum præmium essentiale, esse etiam necessarium ad merendum de condigno præmium accidentale. Et ideo longe verius esse credimus, beatos non mereri de condigno accidentalia præmia, sicut neque animæ beatæ merentur de condigno resurrectionem, vel glorificationem suorum corporum, vt omnes Theologi docent. Quid vero de merito congruo dicendum sit, postea videbimus.

CAPVT XVI.

Vtrum ad meritum de condigno necessarium sit, vt aliquis sibi mereatur, vel possit etiam alteri tale meritum communicari?

1. *Quemque sibi mereri posse ostenditur.* HÆc quæstio partim pertinet ad conditiones necessarias ex parte merentis, partim postulat explicationem alterius termini, seu personæ, ad quam potest meritum referri, vt in eam eius effectus, seu premium conferatur. Est autem certum, posse vnunquemque sibi mereri, tum quia sicut meritum fundatur præcipue in actu immanente voluntatis, ita ipsum etiam est quasi immanens, & ipsimet operanti laudem, & vtilitatem, seu commodum affert, tum etiam quia ipse operans iustissime potest sibi intendere præmium per opera sua, imo, vt supra dixi, etiam si hanc formalem intentionem non habeat, per se, & intrinsece imbibitur in ipso opere, si non excludatur, tum denique, quia licet causa meritoria ad efficientem reducatur, non est tamen causa physica, sed moralis, quæ ab alio expectat conferendum præmium, & ideo inter personam merentem, & cui meretur, non requiritur distinctio. Potest ergo vnusquisque sibi mereri, quod etiam ex Scripturis, & testimoniis allegandis à fortiori conuincitur, vt videbimus.

Difficultas ergo est, an hæc conditio sit necessaria, vel possit etiam vnusquisque iustus aliis de condigno mereri? Et ratio dubitandi esse potest primo, quia iustus merendo, quodammodo facit suum id, quod meretur: nam licet illud non statim recipiat, acquirit in illud quoddam iustitiæ ius apud Deum, quod moraliter dominio, & possessioni æquiualet, ergo potest efficaciter illud alteri donare, nam hoc ei liberum est, & nulla lege prohibetur, ergo si iustus operans intendat alteri de condigno mereri, & quasi ius suum in illud transferre, revera illi merebitur. 2. *Quod & alteri possit. arguitur 1.*

Secundo suadetur hoc exemplo satisfactionis pro temporali pœna, nam potest vnus iustus pro alio condigne satisfacere, iuxta doctrinam sanam, & certam, quam ex materia de pœnitentia suppono, ergo & mereri. Probatur consequentia, nam ideo potest satisfacere, pro alio, quia est veluti dominus illius pœnæ, quam ad satisfaciendum voluntarie sumit, & potest alteri illam donare, sed in hoc videtur esse eadem ratio de merito, & præmio, vt propositum est, ergo. *Arguitur 2.* *Vide tomo de Pœnit. disp. 48. sectio. 3.*

Tertio argumentari possumus exemplo Christi, qui gloriam animæ, quam sibi mereri non potuit, aliis meruit, quasi donando illis merita sua, cur ergo non poterit idem facere vnusquisque iustus? Nam licet meritum Christi in aliis infinite excedat propter dignitatem personæ, quoad hoc tamen videtur esse eadem ratio, quia hæc potestas non videtur fundata in excellentia personæ, sed in sola libertate donandi, & ius suum in alium transferendi. *Arguitur 3.*

3. *Assertio neg.* Nihilominus dicendum est, neminem iustum, siue Angelum, siue purum hominem posse aliis mereri de condigno, sed sibi tantum. Ita sumitur ex D. Thoma dicta q. 114. artic. 6. vbi expositores id tanquam certum supponunt. Idemque communiter docent in 3. p. q. 1. artic. 3. & q. 19. & reliqui Theologi in 3. d. 20. tractantes de Christi merito, docent enim proprium, & singulare in ipso fuisse aliis de condigno mereri. Et probatur primo ex Scriptura. Vbicumque enim loquitur de præmio iustorum, dicit, *vnicuique esse dandum secundum opera sua*. vt dicitur Apocalyps. vlt. vel, quod *vnusquisque referet propria corporis prout gessit, siue bonum, siue malum*, vt dicitur. 2. ad Corinth. 5. vel quod *vnusquisque pro se rationem reddet*, Et specialiter de iustis dicitur Apocalyps. 14. *Opera enim illorum sequuntur illos*: ergo quoad præmium beatitudinis nulli prosunt, nisi opera propria ex gratia facta, & meritis Christi coniuncta. Hæc enim Christi merita nunquam excludimus, neque etiam agimus de illa gloria, quæ correspondet gratiæ iustis collatæ ex opere operato propter solum Christi meritum, nam illa gloria non est proprium præmium nostrorum meritorum, sed est præmium meritorum Christi nobis applicatorum, & ita illud recipiunt, non per iudicium suorum operum, sed per iudicium, vt sic dicam, applicationis factæ meritorum Christi, & iuxta gratiam per talem applicationem ex opere operato collatam, seclusa ergo hac gratia, & gloria illi respondente, ad tribuendum vnicuique homini præmium gloriæ in diuino iudicio, sola vniuscuiusque hominis opera ponderantur, vt ex præcitatis locis constat, & ex forma iudicii Matth. 25. ergo vnusquisque per sua opera sibi soli essentiale præmium meretur. *Probatur 1. ex Scrip.*

Secundo probatur ex doctrina Ecclesiæ, nam hic est communis sensus eius, & ita vniuersaliter proponitur fidelibus iudicium, & retributio suorum operum. Et satis aperte docuit *Probatur 2. ex doctrina Ecclesiæ.*

Concilium Trident. sess. 6. cap. 16. dicens. *Atque ideo bene operantibus vsque in finem, & in Deo sperantibus proponenda est vita æterna, & tanquam gratia filijs Dei per Christum IESVM misericorditer promissa, & tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus fideliter reddenda.* Vbi relatiuum illud *ipsorum* respectiue, seu cum proportione accommoda accipiendum est, id est, tanquam merces vnicuique promissa secundum merita ipsius. Sicut loquutus est Paulus quem statim Concilium allegat. 2. ad Timot. 4. dicens: *Bonum certamen certaui, &c. in reliquo reposita est mihi corona iustitiæ,* quia nimirum eam sibi non alius suo cursu, & certamine promeruit. Declarat autem illam futuram esse de reliquis, cum ait: *Non solum autem mihi, sed & ijs, qui diligunt aduentum eius.* Atque hoc modo docet inferius idem Concilium, esse factam promissionem mercedis æternæ, scilicet, *vt qui vel potum aquæ frigidæ dederit, non sit sua mercede cariturus.* Neque vnquam inuenietur promissio illius beatitudinis propter merita alterius. Vnde recte Hieronymus Matth. 25. circa parabolam de decem Virginibus, & circa responsum prudentum. *Ne forte non sufficiat nobis, &c. Hoc* (inquit) *non de auaritia, sed de timore respondentem. Vnusquisque enim pro operibus suis mercedem recipiet, neque in die iudicij aliorum virtutes possunt aliorum vitia subleuare.* Sic etiam dixit Chrysostom. homil. 13. ad Populum circa finem, vnum non mereri aliis, sed vnumquemque sibi, quia de factis suis vnusquisque iudicandus est. Præterea August. lib. 1. de Peccator. merit. capit. 14. & tract. 4. & 5. in Ioan. docet, proprium Christi esse, sanctificare alios, vtique merendo illis gratiam, vel remissionem peccatorum, sine quibus non potest gloria mereri. Accedit, quod idem D. Augustinus. tract. 73. & 102. in Ioan. docet, neminem posse orando pro alio infallibiliter pro illo impetrare, ergo à fortiori sentit, non posse vnum alteri de condigno mereri, quia merito de condigno præmium infallibiliter respondet. Denique communis vox Sanctorum Patrum est, quod in beatitudine Sancti meritorum diuersitate fulgebunt, alius magis, alius minus vt ait Augustinus serm. 59. de tempore, & supra libr. 9. late diximus, de augmento gratiæ tractando, ergo illud præmium vnicuique tantum secundum proprium meritum reddendum est.

4. *Prima ratio quorundam pro eadem assert.* Ratio huius veritatis multiplex reddi solet. Prima esse potest, quia operationem esse meritoriam nihil aliud est, quam esse laudabilem, sed non potest vnus reddere alterum laudabilem sua operatione, sed tantum se ipsum, ergo nec potest alteri mereri, sed tantum sibi. Consequentia cum Minori per se notæ sunt. Maior autem probatur, quia ratio meriti ideo quasi connaturaliter sequitur ex actione morali, & bona, quia est digna laude, ergo signum est, rationem meriti consistere in quadam dignitate laudis, quæ laus vicem habeat remunerationis. *Reijcitur. 1.* Hæc tamen ratio mihi non probatur: quia falsum principium sine fundamento assumit. Quamuis enim aliqui moderni totam rationem meriti in dignitate laudis constituant, non satis video, qua ratione, vel probabilitate ratio meriti ita consistet. *Vasq. 1. 2. disp. 77. 6. 3. disp. 213. cap. 5.* Primo quia D. Thomas. 1. 2. q. 21. art. 2. & 3. distinguit in actu bono esse laudabilem, vel esse meritorium tanquam duas proprietates distinctas. Esse autem actionem laudabilem, idem est, quod esse laude dignam, vt ex ipsa verborum proprietate constat. Vnde gratis commentatur quidam, D. Thomam non intellexisse per laudabilem, esse laude dignum, sed esse studiosum. Imo hoc etiam verbis D. Thomæ repugnat, nam inquirit, an actus bonus sit laudabilis, quis autem quærat, an actus bonus sit studiosus, cum illæ voces in moralibus synonimæ sint? Inquirit, an ex bonitate habeat actus, quod sit dignus laude, & deinde inquirit de merito tanquam de proprietate distincta. Deinde respondendo vtrique quæstioni, eas ex diuersis habitudinibus distinguit: nam bonus actus dicitur laudabilis, quia est imputabilis operanti, meritorius autem per ordinem ad retributionem. Vnde notari potest duplex alia differentia, vna est, quod actus non dicitur laudabilis respectu alicuius particularis personæ superioris, inferioris, vel æqualis, sed generaliter respectu cuiuscumque recte iudicantis, meritum autem dicitur respectu determinatæ personæ, apud quam quis meretur, quæ ordinarie superior, & potentior esse solet. Alia differentia est, quod laus non respicit rationem, seu obligationem iustitiæ, sed solum dignitatem quandam, seu proportionem, & ideo licet opus bonum sit laudabile à quocunque: nemo tamen, per se loquendo, tenetur illud laudare, nisi aliunde obligatio proueniat, vel ex suppositione, quod de tali opere loqui velit, meritum autem dicitur per ordinem ad retributionem, quæ fit secundum iustitiam ab eo, in cuius commodum, vel honorem factum est opus, vt D. Thomas dixit: aliud ergo est meritum, quam dignitas laudis. Præterea est euidens ratio, quia si meritum nihil aliud esset, quã dignitas laudis, præmiũ meriti nihil aliud esset, quam laus, nam dignitati laudis sola laude satisfit. *Reijcitur. 3.* Consequens autem admitti nullo modo potest, quia beatitudo est potissimum præmium meriti. *Cuiusdam euasionis euersio.* Respondet, imo beatitudinem habere propriam, ac veram rationem laudis. Sed hoc etiam nouum est, & incredibile, nam laus est bonum extrinsecum, quod non inhæret laudato, vt videtur per se notum: nam propterea etiam ipsi Deo potest ex tempore aduenire laus, beatitudo autem est bonum intrinsecum, & inhærens beato. Item alias gratia quoad augmentum esset laudatio, quia est præmium meriti, & sic de cæteris bonis, quæ propter meritum dantur operanti, non vt laudetur tantum, sed vt perficiatur, & hoc maxime respicit meritum. Denique si illa ratio in proposito vera esset, neque de potentia absoluta posset vnus mereri alteri de condigno. Sequela patet, quia repugnat aliquem laudari digne propter opus alterius. Et ratio est, quia actus est laudabilis, quatenus est imputabilis operanti, nemini autem vere imputari potest opus alienum, sicut etiam nemo esse potest vituperabilis propter opus alienum. Si ergo nihil aliud est meritum, quam dignitas laudis, non minus repugnabit mereri alteri, quam illum constituere laude dignum per opus alienum, Consequens autem est falsum, vt etiam de puris hominibus statim dicemus: idem autem etiam in Christo Domino sequeretur, quia non potuit immediate, & formaliter facere nos laude dignos suis operibus, licet potuerit nobis mereri auxilia, quibus opera laude digna faciamus, quia vt dixi, nemo est propria laude dignus, nisi propriis operibus. Vnde etiam videtur ex illo principio inferri, nunc etiam iustum non posse mereri de congruo alteri, quia etiam illud meritum consistet in aliqua dignitate laudis, quæ non potest alteri tribui, vt declaraui.

5. *Ratio altera, quæ pro assert. potest afferri.* Secunda ratio assertionis principalis reddi potest, quia meritum de condigno radicatur in gratia sanctificante, vt diximus, gratia autem sanctificans vniuscuiusque personæ ex natura sua solum tendit ad beatitudinem eiusdem personæ, & solum habentem constituit hæredem, sicut solum illum constituit filium, ergo gratia vniuscuiusque personæ solum potest esse principium merendi de condigno vitam æternam personæ, cui inest, non vero aliis. Probatur consequentia tum quia supra diximus, iustum solum posse mereri illam coronam iustitiæ, quæ sit etiam hæreditas, tum etiam quia opera à tali gratia procedentia non possunt habere valorem, & condignitatem cum gloria alteri conferenda, cum non possint ad illam ordinari tanquam ad hæreditatem debitam merenti, ratione suæ gratiæ. In quo potest aliquod discrimen inter Christum, & alios puros homines considerari: nam Christo propter gratiam vnionis debita erat tota congregatio iustorum tanquam

quam eius hæreditas iuxta illud Psalm. 2. *Postula à me, & dabo tibi gentes hæreditatem tuam*, & ideo potuit tam Angelis, quam hominibus gratiam mereri, est enim gratia vnionis ex vi suæ excellentiæ gratia capitalis (vt sic dicam) & vniuersalis in influendo, quod non habet vlla gratia personæ creatæ.

6. *Eius insufficientia, si diuina ordinatio non adiungatur.* Atque hæc quidem ratio optima congruentia est diuinæ ordinationis: tamen sine hac non potest esse adæquata, vel sufficiens ratio, vt ex dicendis patebit. Vnde in primis falsum est opera vnius iusti non habere sufficientem condignitatem, & proportionem cum gloria alterius, vel gratia in proportionato gradu sumpta. Nam gloria eo quod sit propria, vel alterius, in se non est maior, aut minor, si cætera sint paria, ergo si opus iusti ex charitate profectum habet condignitatem cum aliqua gloria operanti reddenda, eandem haberet cum simili gloria etiam si esset reddenda alteri, nam quod est æquale vni ex duobus inter se æqualibus, etiam est æquale alteri. Neq; obstare potest, quod gratia quasi ex naturali inclinatione tendat ad propriam beatitudinem habentis illam & non alterius, quia hoc est verum de appetitu innato, seu de connaturali debito. Hoc autem solum non sufficit ad meritum de condigno sine diuina ordinatione, vt capite sequenti dicemus. E contra vero, si diuina ordinatio ponatur, illa sufficiet sine illa peculiari habitudine, seu connaturalitate, si alioqui in opere ipso dignitas, & proportio inueniatur, vt magis statim declarabo.

7. *Propria assertionis ratio, est prædicta ordinatio.* Dico ergo adæquatam rationem esse, ob quam vnus iustus non potest alteri gloriam mereri de condigno, quia Deus nō ordinauit, nec proposuit alicui vt præmium gloriam alterius, sed tantum propriam, nemo autem in stadio currens potest mereri aliud brauium, nisi quod à supremo gubernatore in præmium est vincētibus propositum. Et hæc est sententia cōmunis Theologorum, quos allegaui supra, & disputatio. 4. de Incarnat. sect. 7. & in particulari sequitur Medin. dicta quæst. 114. artic. 6 & ibi alii moderni, & Valent. punct. vltim. totius tom. 2.

Congruentia pro ipsa ordinatione. Congruentia autem huius diuinæ ordinationis præter insinuatam in ratione secunda scilicet, quod gratia creata vnius hominis non influit ex natura sua in alios, nec constituit vnum hominem caput aliorum, reddi potest alia, quæ sumitur ex D. Thoma in 4. d. 20. & 45. quia meritum de condigno esse debet quasi dispositio conueniens ad propriam sanctificationem eius, cui gloria conferenda est, nullus autem potest recte disponi per actiones alterius, quia dispositio esse debet affectio intrinseca eius, qui disponitur. Vnde sicut nemo potest fieri studiosus per opera alterius, ita neque disponi ad maiorem sanctitatem. Hæc autem congruentia maxime habet locum respectu adultorum, non vero videtur ita efficax respectu paruulorum, & ideo Christus his meruit gratiam dandam sine dispositione eorum, per instrumentum ab ipso institutum, adultis vero non meruit gratiam, nisi merendo simul dispositionem, & auxilium ad illam. Nihilominus tamen ad vtrosque potest ratio accommodari, quia opera iustorum non merentur, nisi simul disponendo ad præmium gloriæ, & ideo non merentur paruulo, quem non possunt disponere, neq; etiam merentur de condigno adulto aliam dispositionem, quia etiam iustus non meretur sibi nouam dispositionem, sed per se bene disponendo, & afficiendo personam præmium etiam sibi proportionatum merentur.

Altera congruentia. Demū addi potest alia congruentia, quæ hanc magis declarat, quia meritum cuiuslibet iusti finitum est, ideoque cuilibet operi eius definitum præmium gloriæ, & gratiæ respondet, ideoque non posset quis de condigno alteri gloriam mereri, quin simili gradu gratiæ, & gloriæ se ipsum priuaret, quia fieri non potest, vt aliquis simul, & sibi mereatur totam gloriam condigne respondentem operi suo, & aliam gloriam alteri, sic enim præmium excederet proportionem operis, ergo, vt alteri posset mereri gloriam, deberet se ipsum simili gloria priuare. Hoc autem per se statim apparet indebitus ordo, & minime consentaneus charitati, nec affectui, quem ad propriam sanctitatem, & gratiam corā Deo vnusquisq; habere tenetur. Merito ergo ita Deus ordinauit essentiale præmium meritorum vt vnusquisq; sibi soli illud possit mereri.

Atque in hunc modum explicata ratio huius veritatis, facile dissoluit rationes dubitandi in principio positas. 8. *Ad 1. arg. inn. 2.* Ad primam enim dicimus, non sufficere, quod ius ad præmium sit aliquo modo proprium bene operantis, quia illud ius ex diuina ordinatione definitum est ad propriam gloriam merentis. Vnde etiam dici potest, prohibitam esse alienationem, vel liberalem donationem talis iuris, tum quia esset contra debitum ordinem charitatis, tum etiam quia esset vltra modum, & ordinem à Deo statutum, nam esset postulare præmiū operibus non promissum. *Ad 2.* Ad secundum de comparatione meriti ad satisfactionē respondetur etiam ex dictis, nō esse similem rationē, nā remissio pœnæ temporalis, pro qua fit satisfactio, non pertinet per se ad maiorem, vel minorem sanctitatem animæ, sicut iustificatio, vel noua acceptatio ad gloriam, quæ semper in sanctitate intrinseca fundatur. Et ideò quanuis in merito de condigno non fuerit conueniens esse cōmunicationem inter iustos, nihilominus meritum ordinauit Deus, vt in satisfactionibus esse posset, ita vt possit vnus iustus suam satisfactionem pro altero efficaciter offerre, & se ipsum priuare remissione illius tali satisfactioni correspondente, vt alteri prosit, quia reatus pœnæ, qui manet remissa culpa, non minuit sanctitatem, nec iam pertinet ad malum culpæ, sed ad malum pœnæ, & ideò non est contra charitatem Dei, vel sui, se priuare pro tunc illa remissione pœnæ. Neque etiam ex parte alterius hoc repugnat, quia remissio pœnæ non fit per dona intrinseca, nec per augmentum sanctitatis, vtrumque autem longe aliter in merito inuenitur, vt iam explicaui, & dixi etiam in 4. tomo de Pœnitent. disp. 47. sect. 2. *Ad 3.* Tertium erat de exemplo Christi, ex dictis etiam colligitur multiplex diuersitas, nam in Christo certissime constat de diuina ordinatione, quia missus est, vt esset aliorum sanctificator, & redemptor, deinde, illa ordinatio habet altius, & specialius fundamentum in Christo, quam habere posset in quacunque persona creata propter gratiam vnionis, & meriti infinitatem, hinc denique tale meritum pro aliis nullum incommodum potuit Christo afferre, sed magnam gloriam, & dignitatem, tum quia ille non fuit iustificatus, vel glorificatus ex meritis, sed vt propriam & connaturalem gloriam, & sanctitatem habuit, & ita donando aliis sua merita nullo se bono spirituali priuauit, tum etiam quia meritum eius fuit infinitum, & ideo quamuis per proprium meritum esset consequuturus essentialem gloriam posset illam sibi, & aliis integre mereri, nulla est ergo comparatio, seu similitudo.

9. *An extendatur assertio hactenus probata ad quoduis aliud præmium ab essentiali? Respons. affirm.* Duo vero breuia dubia explicanda supersunt. Primum est, an hoc quod diximus de merito essentialis præmii gloriæ intelligendum etiam sit de quocumque alio dono gratiæ, & de quouis præmio accidentali. Ad quod breuiter respondeo, assertionem esse vniuersaliter intelligendam. Ita sentit D. Thomas in dicto artic. 5. & reliqui Theologi, qui & absolute negant, posse vnum iustum mereri alteri de condigno, & quoties affirmant, vnum posse mereri aliquid alteri, quicquid illud sit, de merito de congruo illud declarant. Ratione declaratur breuiter ex dictis, quia de habituali gratia, vel augmento eius eadem ratio est, quæ de gloria, tum quia & gloria respondet gratiæ, & non acceptatur quis ad gloriam, vel maiorem gloriam, nisi per infusionem, vel augmentum gratiæ, & ideo nemo meretur etiā sibi augmentum gloriæ, nisi merendo gratiæ augmentū, quę omnia

omnia in libr. 9. capit. 2. ostensa sunt. Vnde etiam è contrario non potest sibi mereri gratiam, vel augmentum eius, quin simili modo gloriam mercatur. Ergo multo magis respectu alterius non potest quispiam ei mereri gratiam, cui non potest mereri gloriam. Hæc autem ratio, quæ immediate de gratia sanctificante procedit, consequenter idem probat de charitate, quæ eandem omnino proportionem seruat cum gratia, & consequenter de aliis virtutibus, & donis per se connexis cum charitate, & gratia in eodem lib. 9. c. 4. declaratum est. Vlterius vero idem dicendum est de habitibus fidei, & spei, non enim potest vnus iustus alteri mereri, vt habitus fidei eius augeatur sine actu fidei, vel proprio merito alterius, quia licet illi habitus non sint ita connexi cum gratia, quin sint separabiles ab illa, nihilominus pertinent ad substantialem iustitiam, & bonam suscipientis dispositionem postulant, ideoque eadem est de illis ratio. Neque etiam potest vnus iustus alteri mereri de condigno auxilia gratiæ, quia hæc non dantur, nisi in ordine ad vitę æternæ consecutionem, & ideo qui non potest alteri illum finem de condigno mereri, nec media ad illum finem eidem mereri potest. Ac denique eadem ratione non potest quis mereri alteri de condigno accidentalem gloriam, quia hæc non datur, nisi vt proprietas consequens gloriam essentialem, & ideo supponit meritum eius, vt supra in simili argumentatus sum.

10. *Ratio facta n. 7. ad præsens institutum applicatur.* Vltimo habet hic locum principalis ratio supra facta quod ad omne meritum de condigno necessaria est diuina lex, qua vnum tanquam meritum, ad aliud tanquam præmium ordinauerit, in præsenti autem nulla est talis ordinatio diuina, neque ostendi potest.

11. *An procedat prædicta assert. etiam de potentia absoluta? & affirmant aliqui.* Secundum dubium est, an id, quod diximus, vnum iustum non posse mereri alteri de condigno, verum sit tantum de potentia ordinaria, vel etiam de absoluta. Aliqui enim moderni negant hoc fieri posse etiam de potentia absoluta propter fundamentum supra tactum, quod meritum de condigno non pendet ex ordinatione diuina, sed intrinseca dignitate operis, quam Deus sola sua voluntate supplere non potest, si actui secundum se spectato non insit, sed *Eorum fundamentum* actus vnius iusti non habet condignitatem, & proportionem cum præmio præsertim gloriæ, vel gra- *Confirm.* tiæ alterius: ergo. Confirmari hoc potest illa congruentia quod tale meritum esset repugnans ordini charitatis, quod autem huiusmodi est, etiam repugnat ordinationi diuinæ, nam quæ à Deo sunt ordinatissima sunt. Assumptum declaratur nam in casu illo de potentia absoluta, vel Deus statueret, vt homo eodem actu sibi idem mereretur adæquatum præmium, & simul mereretur alteri, & hoc esset supra dignitatem operis, & sic non esset de condigno, vel statueret, vt homo alteri posset dare præmium suorum operum, & se ipso illo priuare, & hoc esset contra ordinem charitatis, & rectam rationem.

12. *Vera responsio.* Nihilominus resoluo potuisse Deum si vellet, hanc rationem merendi de condigno inter homines instituere, & dare vni dignitatem, & vires gratiæ sufficientes ad merendum alteri gratiam, & gloriam, & remissionem peccatorum de condigno. Hæc tractatur latius in 3. p. q. 1. art 2. vbi disp. 5. sect. 7. id docui, & D. Thom. & antiquorum Theologorum doctrinam esse ostendi, quos nunc propterea omitto. Idem sequuntur moderni expositores D. Thomæ, ad illum art. 6. q. 114. Sic enim sentit Medina dub. 8. cum ait, in homine iusto inueniri dignitatem operantis, & proportionem operis cum præmio, deesse autem diuinam ordinationem respectu alterius. Nam ex hoc principio sequitur euidenter resolutio posita, quam in 3. p. idem auctor tradiderat. Item Cumelius dicto art. 7. §. *Dixi in superioribus*, vbi æquiparat illud meritum condignum de potentia absoluta cum merito, quo nunc vnusquisque sibi meretur. Idem tenet Lorca dicto art. 6. dicens, non magis excedere valorem operum gratiæ gloriam alterius, quam gloriam operantis. Idem Valentia dicto punct. vlt. qui etiam addit, potuisse Christum de potentia absoluta mereri hominibus gratiam, & modum, quo vnus posset alteri de condigno mereri.

Fundamentum huius resolutionis in dictis circa rationem secundam continetur, scilicet, quod nec ex parte personæ merentis, nec ex parte operum eius inuenitur defectus proportionis, aut condignitatis, sed solius tantum ordinis connaturalis, quem facile potest Deus sua ordinatione supplere. Vnde ex hac parte non inuenitur repugnantia, vt dixi, licet sola extrinseca voluntas Dei non det operi dignitatem, nihilominus opus ex se dignum potest ad hoc, vel illud præmium connaturalem habens proportionem, vel omnino extrinsecum, dummodo non excedat valorem operis pro suo arbitrio ordinare, imo etiam posset opus quantumuis de se dignum ad nullum pręmium ordinare, vt in sequentibus capitibus videbimus. Neque etiam est repugnantia ex parte alterius, cui dandum est præmium. Nam si ille sit iustus, facile posset alter illi mereri augmentum gratiæ, quod posset Deus illi conferre sine propria dispositione per actum proprium, quia licet hic modus augmenti gratiæ congruentior videatur, posset Deus illum non obseruare secundum aliud consilium voluntatis suę. Vel etiam posset non reddere illud præmium vsque ad statum gloriæ, vbi noua dispositio non postulatur. Si autem ille alter, cui iustus meretur, esset in peccato mortali (vt originale omittam) non posset sine nouo miraculo vnus mereri primam gratiam, nisi merendo ei simul dispositionem ad illam, & ad remissionem peccati, posset autem facile etiam ad talem dispositionem meritum ordinare, si Deus vellet. Vel cum de potentia absoluta possit Deus remittere peccatum per infusionem habitus, sine actuali dispositione peccatoris, etiam posset ad hunc modum remissionis sub conditione meriti alterius se obligare. Nec denique ex ordine charitatis, vel ex aliqua alia indecentia, quæ in tali institutione inueniatur, vlla repugnantia recte cogitatur: nam in primis posset Deus alicui homini excellentem aliquem gradum gratiæ conferre gratis & sine illius merito, prædestinando illum ad tantam gratiam, & non maiorem, & obligare illum ad merendum aliis. In hac vero institutione nihil est ex parte Dei, quod non deceat bonitatem eius, & iustitiam, nec ex parte hominis esset aliqua inordinatio, quia ipse supponitur iam esse gratus Deo, quantum Deus voluit, & ordinauit. ergo nihil præter charitatem propriam, & multum iuxta proximi charitatem ageret pro aliis merendo. Simili modo posset Deus homini præfigere certum tempus ad merendum pro se, & aliud postea concedere ad merendum pro aliis. Imo etiam (licet difficilius appareat) postquam iustificauit hominem liberam facultatem illi facere, vel merendi sibi augmentum gratiæ, & gloriæ, vel merendi aliis, & tunc licet talis homo merendo aliis, & priuando se illo augmento, nimis liberaliter ageret, non tamen peccaret, tum quia non tenetur quis semper suis operibus in gratia crescere, tum etiam quia in casu supponitur diuina facultas, seu licentia sic operandi, ergo tale opus esset vere meritorium alteri, quia nulla interueniret malitia, quæ illud impediret. Ex his ergo omnibus concluditur communis ratio in his quæstionibus de potentia absoluta, quia vbi non ostenditur implicatio contradictionis, neque aliud repugnans rebus ipsis, vel diuinæ Sapientiæ, aut aliis attributis Dei, non est negandum, fieri posse à Deo, vt ex ipsius omnipotentia euidens est, sed in hoc opere, de quo tractamus, nec implicatio, nec talis repugnantia inuenitur, vt discursu facto ostensum est, ergo sine dubio potest à Deo fieri, & rationibus in contrarium factis n. 11. satis responsum est. 13. *Eius ratio.*

CAPVT

CAPVT XVII.

Vtrum diuina ordinatio, & quasi lex positiua Dei sit ad meritum de condigno necessaria?

1. *Ordinatio, & promissio nō idem.* EXplicatis conditionibus ad meritum necessariis ex parte operum, & personæ, vel personarum merentium, & quibus meretur, superest explicandum, quid ex parte Dei, apud quem, & à quo meremur, necessarium sit, vt nostra opera vere habeant vim, & efficaciam meriti de condigno. Duo autem tantum possunt in præsenti cogitari. Vnum est ordinatio, seu institutio diuina, qua voluerit tale opus ad tale præmium ordinare. Aliud est diuina promissio, qua se obligauerit ad dandum tale præmium sic operanti. Imo Theologi vix inter hæc distinguunt, ideoque sub vna quæstione vtrunque concludunt, tamen in rigore diuersa sunt: nam posset esse ordinatio sine promissione, statuendo conditiones sufficientes, ad meritum, & nihilominus non se obligando ad dandum præmium, sed liberalitati suæ hoc reseruando, quamuis è contrario non possit esse promissio præmii sine prævia ordinatione meriti, si ad substantiam eius necessaria est, & ideo ad maiorem claritatem visum est de illis duabus conditionibus distincte dicere, incipiendo ab illa, quæ naturę ordine, seu in subsistendi consequentia prior est, vt declaraui.

2. *1. opinio requirens Dei ordinationem ad meritum.* In quæstione ergo proposita duæ videntur esse sententiæ extreme contrariæ. Prima est, nullam operis perfectionem, vel personæ creatæ dignitatem etiam gratiæ, & sanctitatis ad meritum de condigno sufficere, nisi diuina ordinatio talis operis ad tale præmiū intercedat. Ita sentit Scotus in 3. d. 18. q. vnic. §. *In ista quæstione*, vbi hac ratione definit meritum per ordinē ad acceptationem, dicens, *esse aliquid acceptatum vel acceptandum, pro quo ab acceptante est aliquid retribuendum, &c.* Et postea subdit, in Deo nihil esse acceptandum, quod non sit acceptatum, & ideo definiendo meritū apud Deum, satis esse dicere, *esse aliquid acceptatum, &c.* Acceptatio autem Dei libera est, & ordinationē eius requirit. Idem docuerat in 1. d. 17. q. 2. in fine ar. 1. § *Sed tunc est vlterius, &c.* Cum his, quæ docet ar. 2. & sequūtur ibi Ochā. q. 2. Greg. q. 1. ar. 2. & Gabr. q. 3. ar. 3. dub. 2. & in 2. d. 27. q. vnic. per totā, & Durand. in 1. d. 17. q. 2. n. 13. & in 2. d. 27. q. 2. n. 12. & in 3. d. 20. q. 1. & 2. Marsil. in 2. q. 18. ar. 4. Supplement. Gabr. in 4. d. 49. q. 4. ar. 2. Castro contr. hæres. verb. *Meritum*, Vega q. 5. de Iustificat. ad 1. & 3. Ex his vero auctoribus antiquiores nō solum putant esse necessariam ad meritum apud Deū ipsius ordinationem, sed etiam illam sufficere, vt opus fiat meritorium, si alioqui sit opus liberum, & *Positæ opinionis sensus duplex.* laudabile. Alii vero aliquid amplius requirunt ex parte operis, nihil autem sufficere putant sine prædicta ordinatione. Et in hoc posteriori sensu videbimus infra huius sententiæ fundamenta.

3. *Prioris sensus fundamentum.* In priori autem sensu fundamentum est quia opera non tantum habent, vel habere possunt moralem valorem ex natura sua, seu ex conditionibus sibi intrinsecis, sed etiā ex impositione Principis, ergo multo magis poterunt opera hominis habere valorē ex impositione Dei, quæ illis adiungitur eo ipso, quod ad tale prẽmium ordinantur, & ad illud acceptabilia *Exemplis.* redduntur. Antecedens patet exemplis humanis, nā moneta accipit valorē ex impositione Principis, etiāsi sit vltra qualitatem, seu æstimationem materiæ per se spectatæ. Item in certamine eo ipso, quod brauium proponitur pro vincentibus in cursu, quantumuis pretiosum sit brauium in velocissimo cursu est sufficiens meritū eius, quamuis cursus per se spectatus, & secluso certamine non esset tanta mercede dignus, accrescit ergo illi valor ex impositione, seu extrinseca ordi-*Statuitur ratione.* natione. Et ratio reddi potest, quia iste valor non est aliquid physicum, & reale quod inhæreat actui, sed est quid morale consistens in humana æstimatione, quæ circunstantiis extrinsecis sæpe augetur, ergo maxime augeri potest ex diuina impositione. Atque hinc etiam colligunt dicti Auctores, præsertim Durandus necessitatem huius diuinæ ordinationis, quia sine illa non putant opera hominis posse habere valorem ad præmium gloriæ sanctificantem, & ad hoc inducunt illud Pauli ad Rom. 6. *Existimo, quod non sunt condignæ passiones huius temporis ad futuram gloriam quæ reuelabitur in nobis*, intelligi enim oportet, non esse condignas per se spectatas, & nisi Deus illas acceptare voluisset, & ordinasset.

Secunda sententia est extreme contraria, nimirū supposita diuina gratia sanctificante persona, & adiuuante ad supernaturalia opera perficienda, nō esse necessariam aliam diuinā ordinationem extrinsecā Dei quasi positiua lege superadditā. Ita sentit Caiet. 1. 2. q. 114. ar. 3. vbi opinionem Scoti improbat, dicitque actum meritoriū ordinari quidem ad prẽmium, non per superadditam ordinationē, sed per ipsam gratiā, & hanc sententiā sequitur Soto l. 3. de Natur. & grat. c. 7. fortasse tum in alio sensu loquuti sunt, vt capite sequenti attingā, alia ipsorum testimonia referendo. Fundamentum est, quia gratia ex natura sua est ordinata ad beatitudinem supernaturalem, ergo opera, quæ ex illa nascuntur, ex natura sua habent eundem ordinem cum debita proportione, & condignitate, ergo non indigent aliqua extrinseca ordinatione. 4. *2. Opinio non requirens dictam ordinationem.* *Vide Caiet. tom. 3. opuscul. opusc. 10. cap. 6.*

Imo addunt aliqui non solum non esse necessariam hanc ordinationem, sed etiam esse inutilem, quia per se nihil potest actui ad meritum conferre, neque etiam potest efficere, vt actus, qui nō esset meritorius de cōdigno alicuius præmii propter solam diuinam ordinationē illud mereatur, quia intrinseca ordinatio nihil dignitatis addit actui, quia nō est circūstantia ei[us], & actus totū suum valorem, & dignitatem ex obiecto, & circunstantiis desumit, ergo ordinatio extrinseca facere non potest, vt actus sit meritorius, si ex se id non habeat, neque magis meritorius, quam ex se postulet, quia meritum ex valore, & dignitate actus cōdignitatem habet. Ergo non est, cur sit necessaria ad meritum talis ordinatio. Ex quo vlterius concludūt, quamuis potuerit Deus non dare visionem beatam, etiā bene operanti ex gratia, nihilominus nō potuisse facere, quin illam de condigno mereretur, quia supposita gratia, & qualitate operis, dignitas præmii necessario inest operi, siue propter liberam voluntatem extrinseci agentis dandum, siue negandum sit præmium. Sicut enim operans est dignus laude ratione operis boni etiam si nunquam laudandus sit, ita etiam est dignus præmio, etiamsi nunquam præmium recepturus sit. Et explicatur tota hæc opinio ex contrario, nam oppositorum eadem est proportionalis ratio, at vero opus malum, vt sit meritorium pœnæ, non eget ordinatione extrinseca, non enim est dignū pœna, quia ordinatur ad illam, sed poti[us], quia dignū est pœna, ordinatur ad illam. Et quamuis nūquam ordinaretur, neque esset pœna dignū ratione suæ malitię, ergo idem dicendum est de merito boni operis. 5. *Imo reputans inutilem, & cur.*

In hoc puncto vitanda censeo extrema, & aliquid in vtraque sententia verum esse, ex quo simul sumpto media, & vera sententia consurgit. Dico ego primo, ad meritū de condigno primū omnium in operę requiri fundamentum condignitatis, & proportionis cum præmio, & hanc proportionem, ac dignitatem nunc habere opera iustorū eo ipso, quod talia sunt, & à gratia procedunt, nō ex ordinatione extrinseca, sed ex natura sua. In hoc sequimur secūdam sententiam, quam etiam sequuntur Bellarm. Vega, & alii supra allegati defendentes verum meritum de condigno contra huius temporis hæreticos. Et explicari potest in primis ex his, quæ lib. 8. diximus, quod gratia natura sua habet pro vltimo fine visionem Dei claram, nam hinc optime sequitur, quod bona opera ab ipsa procedentia habeant connaturalem habitudinem, & proportionem ad eandem vitam ęternam, ac 6. *Assertio 1.* *Probatur.*

proinde

proindе quod ex se habeant dignitatem proportionis cum illo præmio, vt in principio huius libri etiam notatum est, quia meritum proportionatum ad consequendum aliquem finem, si morale sit, etiam est moraliter dignum illo fine. Quod etiam à simili explicaui ex bonis operibus naturalibus factis ab homine in pura natura creato, & sine peccato existenti, nam talis homo per talia opera condigne tenderet in beatitudinem naturalem, quæ est finis naturaliter proportionatus tali naturæ, eadem ergo proportio est in operibus gratiæ respectu beatitudinis supernaturalis. Quod autem hæc intrinseca dignitas, & proportio supponenda necessario sit ad meritum de condigno, probant sufficienter fundamenta eiusdem secundæ sententiæ. Quia re vera licet Deus decreuisset dare gloriam propter opus infimum, & de se omnino improportionatum ad tale præmium, illa potius esset libera donatio, quam retributio pro condigno merito. Nam etiam nunc Deus ordinauit contritionem peccatoris ad dandam illi primam gratiam, & remissionem peccati, imo promisit illam pœnitentiam agenti, & nihilominus peccator non meretur de condigno primam gratiam, & remissionem peccati, vt infra videbimus, nec potest alia ratio reddi, nisi quia in tali opere, vt fit à tali persona, sufficiens proportio, & condignitas non inuenitur. Denique ipsamet vox, seu differentia vltima meriti de condigno per se postulat æqualitatem aliquam inter opus meritorium, & præmium, & in hoc distinguitur tale meritum ab omni alio imperfecto merito, quod illud gradum perfectionis non attingit, neque illa imperfectio potest per solam extrinsecam ordinationem suppleri, vt recte probatum est.

7. *Assertio. 2.* Dico secundo. Etiam si in operibus dignitas, & proportio supponatur, nihilominus vt sint actualiter meritoria de condigno talis præmii necessaria est diuina ordinatio, per quam gloria v. g. proposita sit, vt præmium per talia opera consequendum, & qua statuerit Deus talia opera in meritum talis gloriæ acceptare. In hac assertione sequimur primam sententiam, & à fortiori probabitur latius ex dicendis in cap. sequenti. Nunc autem declaratur breuiter, distinguendo duplex præmium, cum quo meritorium opus habere potest sufficientem proportionem, & condignitatem, vnum extrinsecum, aliud intrinsecum appellari potest, iuxta duplicem habitudinem, quæ inter opus, quod est meritum, & rem, quæ est præmium, interuenire potest. *Præmium intrinsecũ, vel extrinsecum.* Vna habitudo est solius proportionis æqualitatis, quæ potest inter duas res reperiri, sine alia naturali connexione inter ipsas. Altera habitudo est naturalis connexionis vnius cum alia, seu ordinis vnius ad aliam præter proportionem æqualitatis. Ex quibus habitudinibus prima est necessaria ad meritum de condigno, vt in præcedenti assertione probatum est, secunda vero non est ita necessaria saltem de potentia absoluta, vt in fine capitis præcedentis probatum est. Quando vero opus meriti, & præmium ita se habent, vt præter æqualitatis proportionem, aliam connexionem non habeant, præmium dici potest extrinsecum, & ideo in illo euidens est hæc secunda assertio, quia cum illa duo ex natura rei non habeant ordinem medii ad finem, vel alium similem, vt possint in ratione præmii, & meriti comparari, necessaria est ordinatio extrinseca, qua vnum tanquam præmium alterius constituatur, vt in gloria vnius respectu meriti alterius superiori capite dictum est. Præmium ergo intrinsecum appellamus, quando inter opus ipsum, & præmium non solum est æqualitas moralis, sed etiam naturalis connexio, qua vnum ad aliud ex natura sua ordinatur, & tale est meritum nostrum apud Deum secundum ordinariam legem, & rebus ipsis, & perfectioni meriti magis consentaneam. Et ideo in tali merito maiorem difficultatem habet assertio, quia cum ibi inueniatur intrinsecus ordo, non videtur necessaria extrinseca ordinatio. Propter quod aliqui dixerunt, ordinationem extrinsecam, licet interdum necessaria sit, non tum esse merito essentialem.

8. *Probatur quoque de præmio intrinseco. 1. ratione.* Nihilominus etiam in hoc merito, & præmio conclusionem, & necessitatem dictæ ordinationis intelligimus. Et probamus primo, quia de facto interuenit hæc ordinatio diuina in nostris meritis apud Deum, ergo signum est esse necessariam ad propriam & perfectam rationem meriti, quia Deus suauiter, & sapienter omnia prouidens, non addit ea, quæ necessaria non sunt. Antecedens autem sumo ex illa antiqua sententia Cælestini Papæ epist. 1. cap. 12. & Augustin. epist. 105. & inter opera Chrysost. hom. de Adam, & Eua tom. 1. scilicet, *tantam esse misericordiam Dei, vt nostra voluerit esse merita, quæ sunt dona sua*, quam sententiam Concil. etiam Trident. vsurpauit sess. 6. cap. 16. In eaque intelligo duplicem misericordiam Dei in nostris bonis operibus commendari, vna est, quod nobis donat ipsa opera, dando auxilia sufficientia, & congrua ad illa præstanda. Alia est, quod eadem opera vult esse merita nostra, atque istum sensum sumo ex Concil. Senonen. cap. 16. & Concil. Moguntin. cap. 8. quorum sententias in cap. sequenti commodius referam. Deus autem non aliter voluit, vt opera nostra essent etiam merita, nisi ordinando illa ad hoc vel illud præmium, ergo hæc ordinatio de facto interuenit in nostris meritis, & est distinctum beneficium à tota gratia, quæ ad efficienda talia opera nobis confertur, vel offertur.

9. *2. Ratio.* Secundo ostenditur hæc necessitas quasi à posteriori, quia in omnibus effectibus Dei, & nostris vt fieri possint, requiritur determinatio circunstantiarum, in pondere ac mensura, vt sic dicam, sed in merito, & præmio nostro non potest intelligi talis determinatio, sine prædicta ordinatione, ergo illa est, necessaria. Maior, & consequentia notæ sunt. Minor probatur primo ex dictis sup. capit. 15. de statu, & tempore merendi: nam hæc non habent ex natura rei certam determinationem, ergo vt illam recipiant, diuina lex, seu ordinatio necessaria est, non enim superest aliud principium, à quo illam habere possint. Antecedens patet exemplis supra tractatis de Angelis, de hominibus in statu innocentiæ, & euidentius de Elia, & Enoch: si nunc non merentur, vt est probabilius, & in animabus separatis iustis, & non videntibus Deum, & nihilominus non merentibus, etiam si habeant opera libera æque bona, ac meliora, quam in corpore, & de se habentia eandem habitudinem ad supernaturalem beatitudinem, & finem vltimum. Et specialiter in anima Christi Domini, quæ separata à corpore statim mereri cessauit, vt in 3. p. q. 19. ostendi, cum tamen, & in corpore haberet eandem visionem Dei, & extra corpus haberet eandem dignitatem gratiæ vnionis, & eosdem actus liberos amoris Dei, & proximi, quos in corpore habebat. In his ergo omnibus, & similibus, quæ facile cogitari possunt, & in illis determinatio temporis, vel status merentis in corpore, vel extra corpus, vel in corpore mortali huius, vel illius conditionis non potest ex sola rei natura fieri, ideoque ad ordinationem diuinam necessario recurrendum est. Vnde in eis etiam videmus separari rationem actualis meriti ab opere habente eandem dignitatem ex parte bonitatis suæ, & sanctitatis personæ, & eandem connexionem cum beatitudine, quæ est essentiale præmium per naturalem habitudinem ad illam: quæ separatio quamuis ex determinatione circunstantiarum oriri videatur, nihilominus nobis ostendit diuinam ordinationem esse necessariam vt opus bonum in ratione meritorii compleatur.

10. *3. Ratio.* Item potest hæc necessitas declarari ex parte præmii, quia non semper est certum, & determinatum ex sola rei natura, indiget ergo determinatione per legem extrinsecam Dei. Consequentia nota est ex di-

ex dictis. Antecedens vero in primis probatur evidenti exemplo Christi Domini, qui est exemplar omnium de DEO bene merentium, nam Christi opera licet infiniti valoris essent ad meritum, non habuerunt certum, & determinatum præmium ex natura rei. Quod patet, quia eo ipso, quod erant infiniti valoris, non poterat illis respondere determinatum præmium, sed maius, & maius in infinitum respondere potuisset, ergo oportuit certum præmium lege diuina præfiniri. Deinde hinc factum est, vt meruerit remissionem peccati hominibus, non Angelis, vt omnes etiam tradunt. 3. p. q. 19. artic. 4. & q 8. artic. 4. id tamen referri non potest, nisi in diuinam ordinationem. Dices CHRISTVM non meruisse pro dæmonibus, quia non obtulit pro illis opera sua, sed potius ab omni impetratione sua illos exclusit. Respondeo, hanc esse optimam rationem proximam, primam autem, & radicalem esse ordinationem, ac voluntatem, quia non misit CHRISTVM in mundum, vt Angelos redimeret, sed homines, quia noluit Angelis peccantibus locum, aut modum pœnitentiæ concedere, sicut concessit hominibus, quod licet habeat fundamentum in diuersa conditione vtriusque naturæ, ex diuina voluntate simpliciter fuit dependens, & in re ipsa ostendit, pendere ex ordinatione diuina, quod idem opus sit, vel non sit meritorium talis præmii. Idemque argumentum sumitur ex opinione, quæ negat, Christum sanctis Angelis meruisse, quod licet de facto verum non putemus, fuit tamen possibile, & illo posito nihil sequitur impossibile, & nihilominus certissimum est, fuisse in operibus CHRISTI sufficientiam ad merendam gratiam, & gloriam Angelis, ergo ex diuina ordinatione primario pendet, quod illis de facto meruerit, vel non meruerit, ergo sine ordinatione determinante tale præmium non est in operibus completa ratio meriti respectu illius. Deinde certum est, fuisse in CHRISTI operibus valorem ad merendum hominibus intensiorem gratiam, & gloriam quam sit maxima, quæ de facto illis est conferenda, & nihilominus de facto non meruit illam, quod non est nisi quia de facto non est illi maior gratia in præmium proposita per diuinam ordinationem.

Vasq. q. 114 circa literā art. 6.

Euasio obstruitur.

11. Potest tamen ad hæc, & similia responderi, hoc præmium meritorum Christi esse extrinsecum, & non habens eam connexionem cum beneficiis aliis conferendis, quam habent opera vniuscuiusque iusti cum ipsiusmet beatitudine, & ideo ex hac parte non esse similem rationem iuxta id, quod in principio notauimus. Vnde etiam dici potest, hanc determinationem præmii non fuisse ex diuina ordinatione, sed intentione ipsiusmet Christi operantis, & per illam applicantis suum meritum ad tantum, & tale præmium tali personæ conferendum. Sed neutra responsio eneruat exemplum: nam contra priorem partem obstat, quod Christo ratione dignitatis personæ suæ tam intrinsecum, & connaturale fuit posse mereri aliis, sicut vnicuique aliorum est posse mereri sibi. Vnde licet opera Christi non haberent eam habitudinem ad gratiam, vel gloriam Angelorum, & hominum, quam habent opera vniuscuiusque hominis, vel Angeli ad ipsiusmet beatitudinem, habebant nihilominus aliam habitudinem alterius rationis, & ordinis, qualis est vel capitis in membra, vel Domini in seruos, aut Principis in subditos, nam Christo ratione vnionis connaturale est esse caput, Dominum, ac Principem cæterorum, & ideo opera eius habent quasi connaturalem vim ad merendum aliis, ergo ex hac parte tale præmium non est extrinsecum, respectu talium operum, sed intrinsecam connexionem habet cum illis, ergo ex hac parte non deficit exemplum, sed eadem, vel maior ratio in illo reperitur. Neque etiam altera pars euasionis infirmat exemplum, sed potius confirmat, quia si ad merendum aliis vltra totam dignitatem operis tam ex bonitate eius, quam ex sanctitate operantis desumptam necessaria est intentio operantis, & suum meritum pro hoc, vel illo offerentis, quod mirum est, quod etiam requiratur intentio, seu voluntas Dei ordinantis ex parte sua tales actiones ad tale meritum? Nam intentio illa Christi offerentis suum meritum pro hoc, vel illo, & ad hunc, vel illum effectum, quasi extrinsece comparatur ad meritum, & operis dignitatem non auget, nam in se æqualis valoris est opus, licet absque illa intentione fiat. Vnde illa intentio solum est veluti proxima applicatio operis meritorii ad talem personam, vel effectum, sine qua applicatione absolute non esset meritorium eius, ergo simili modo, vel potiori ratione esse poterit necessaria ex parte Dei determinatio talis præmii, vt opus actu esse possit meritorium eius, nam totum hoc negotium magis pendet ex voluntate Dei, quam ex quacunq; voluntate creata etiam Christi, nam voluntas etiam Christi habet pro regula diuinam voluntatem, & ideo Christus sua merita pro hoc, vel illo offerebat, quia diuinæ ordinationi, aut voluntati id consentaneum esse sciebat.

Aliæ euasiones.

Alio item modo explicari potest necessitas huius determinationis, quia licet opera procedentia à gratia habeant ex virtute gratiæ quandam proportionem cum gloria, nihilominus ex sola rei natura non potest intelligi sufficiens determinatio, quæ semper in particulari necessaria est ad rationem meriti, & præmii, & præsertim quoad omnem modum de facto in nostris operibus inuentum. Declaratur hoc in primis ex rebus, & actionibus humanis. Nam res inter homines venales, seclusa lege taxante pretium, nunquam habent ex sola rei natura, vel communi æstimatione iustum precium omnino determinatum, & indiuisibile, sed cum aliqua latitudine, quam per voluntatem contrahentium determinari necesse est. Et similiter si labores militum in prælio non habeant ex lege aliquod certum præmium statutum, non poterit ex sola qualitate, vel conditione operum præmium æquale indiuisibiliter illis præscribi, & ideo arbitrio Principis determinari oportet. Sic ergo cum in præmio gratiæ, vel gloriæ varii sint gradus, quamuis opera gratiæ generatim habeant proportionem cum illo præmio, non est verisimile, quod ex sola rei natura illa proportio sit ita indiuisibilis, ac determinata, vt tale opus sit dignum tantæ gratiæ, vel gloriæ, vt Deus etiam si velit, non possit maius, vel minus conferre, seruata condignitate, sed longe verisimilius est, in illa condignitate esse moralem latitudinem, intra quam possit opus ad maius, vel minus præmium ordinari, salua morali æquitate, ergo cum certum sit, omnia hæc esse de facto in certo pondere, ac mensura definita, non possumus hoc tribuere soli naturæ operum absque præordinatione diuina. Potestque hoc explicari ex multis dubiis, quę à Theologis de augmento mouentur, vt v. g. an actus æquales habitui gratiæ mereantur augmentum eius: nam si ad conditionem talis operis respiciamus, neutrum potest ex sola rei natura determinari, nam secundum quandam considerationem, vel physicam, vel etiam moralem videtur talis actus non habere proportionem cum augmento, secundum aliam vero, quia est nouum opus, & nouum obsequium, illam habere videtur, ergo necessaria est institutio Dei, quæ certum aliquid statuat. Idem est de illa quæstione, an soli actus eliciti à charitate mereantur præmium essentiale, vel etiam actus aliarum virtutum. Item an hoc meritum sit secundum totam latitudinem actus, & ad æqualitatem omnium graduum, vel secundum aliquem excessum, aut aliam proportionem, & qualis hæc sit in operibus magis, vel minus perfectis in specie in ordine ad idem præmium essentiale, & aliis similibus. Quamuis enim certum

12. *Ratio.*

Exemplo exponitur ratio.

Amplius exponitur.

tum sit, hæc omnia esse definita in mente Dei, non est autem verisimile illud esse per solam scientiam intellectus, quæ in ipsis operibus omnia illa, tanquam ex natura rei definita intueatur, sed in voluntate sua certum, & definitum modum, ac mensuram præmii, ac meriti in omnibus illis circunstantiis cõstituente.

13. 5. Ratio. Vltimo probari potest assertio ex generali ratione præmii & meriti: nam relatio, quam inter se dicunt, non fundatur in sola dignitate operis, vel rei, quæ in præmium designatur, nam licet hæc supponenda sint, tanquam fundamenta remota illius relationis, nihilominus non sufficiunt, vt relatio insurgat, sed requiritur, quasi proxima ratio fundandi, aliqua lex, vel pactum inter merentem, & præmiantem, nam illa relatio non est rei, sed rationis, vel (vt proprius dicam) non est physica, sed moralis, & ideo fundamentum morale proximum requirit, vt insurgat, quod non potest esse aliud, nisi vel pactum, vel lex habentis potestatem. Quod ex rebus humanis declaratur, sicut Paulus rem hanc declarat. 1. ad Corint. 9. dicens: *Nescitis, quod hi, qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed vnus accipit brauium*, & subdit: *Sic currite, vt comprehendatis*, in illo enim exemplo humana à Paulo proposito, neque in cursu posset intelligi ratio meriti, neque in alia re proposita ratio brauii, nisi publica lege, vel pacto esset certamen illud propositum, & talis res destinata in præmium velocioris cursus. Ita ergo voluit Paulus explicare nobis merita apud Deum. Similiter in republica humana videmus quędam esse bona destinata in præmia militum, & alia in præmia literatorum, &c. Et è contrario vnam actionem esse destinatam ad obtinendum vnum præmium, & aliam ad aliud, & sine huiusmodi ordine nullum intelligi proprium meritum, quod quidem non oritur ex aliqua imperfectione humana, sed ex generali ratione meriti, quę moralis est, & huiusmodi fundamentum, & determinationem requirit.

14. Obiectio. Dices, opus bonum, eo ipso, quod est vtile reipublicæ vel cedit in obsequium alterius, est meritorium præmii ex natura sua, iuxta doctrinam D. Thom. 1.2. q.21. art.3. & 4 Ergo non est necessaria alia positiua lex ad rationem meriti, vnde in quauis republica bene instituta studiosi censentur digni præmio. Quod si illud non sit lege præscriptum, ad gubernatorem reipublicæ pertinet illud iusto arbitrio determinare, & conferre: ergo ex generali ratione meriti nulla videtur necessaria positiua præordinatio, ergo nec in merito apud Deum erit necessaria. Solutio. Respondetur, bonum opus absolute spectatum, quia in se bonum, & rectum est, de se non mereri aliud præmium præter laudem, vt D. Thomas in citato loco art. 2. cum sequentibus sentit. Si autem consideretur opus bonum, vt alteri aliquo modo proficuum, sic habet quidem aliquam rationem meriti. Veruntamen si nulla præordinatio, & designatio certi præmii antecedat, ex hac parte imperfecta est ratio meriti, & diminuta circa illud prouidentia, quod in meritis iustorum admitti non potest. Et deinde si commoditas boni operis sit, respectu priuatæ personæ, & ex solo arbitrio operantis fiat, ad summum merebitur recompensationem aliquam beneficii ex gratitudine, non vero propriam retributionem per modum præmii, vel mercedis, hic autem modus recompensationis non habet locum in Deo, vt infra dicam. Si vero bonum opus cedit in vtilitatem reipublicæ, & boni communis, tunc aliqua maior ratio meriti intercedit, etiam si positiua, & particularis lex eiusdem reipublicæ designantis definitum præmium non præcedat: quia sufficit illa æterna lex (vt loquitur August. 1. de Lib. arb. c. 6.) quæ docet, expedire in republica bene instituta, vt præmia bene operantibus in obsequium reipublicæ tribuantur. Vnde gubernator reipublicæ ex vi sui muneris ad huiusmodi retributionem tenetur, & optima gubernatio postularet, vt hoc esset in particulari præscriptum, ac determinatum. Quod autem non ita fiat imperfectionis est. Et ideo in ordine prouidentiæ diuinæ, & ad perfectam rationem meriti, vel præmii apud Deum, qui nulla lege obligatur, necessaria fuit peculiaris determinatio libera voluntatis eius, per quam certus modus, & ordo meritorum, & præmiorum præscriberetur, quod ex dicendis in capite sequenti magis confirmabitur.

Ex his facile est respondere ad fundamenta aliarum opinionum. Ad prioris opinionis fundamentum respondetur, quanuis verum sit, impositionem Principis determinare valorem rei, aut monetæ, non fieri tamen sine aliqua proportione, & æquitate, considerata qualitate rei, vel operis, vt ex eisdem exemplis humanis, quæ ibi adducuntur, manifestum est, ita ergo dicimus in merito apud Deum vt perfectum esse intelligatur, supponi proportionem ex parte operis, & adiungi quandam determinationem, seu destinationem præmii ex parte Dei. Non dicitur autem proprie opus accipere dignitatem, vel valorem ex extrinseca ordinatione Dei, quia illa extrinseca ordinatio non est circunstantia, vel obiectum operis, sed proprie dicitur determinari valorem, vel dignitatem eius, vt de facto sit meritum huius præmii, & ad illud conferat aliquod ius, vt paulo post dicemus. Potestque explicari ex habitudine medii ad finem. Nam licet fides v.g de se sit aptissimum medium ad beatitudinem, tamen de facto vt sit medium necessarium, oportet, vt à Deo fuerit sub ea ratione peculiariter ordinatum. Imo vniuersalius loquendo licet aliqua actio sit de se aptum medium ad aliquem finem, non habet actualem rationem medii, nisi ad illud actu ordinetur, seu eligatur, quanuis per illam electionem non accipiat proportionem ad finem, vel virtutem comparandi illum, sed moralem quandam habitudinem ad illum. Ita ergo opera iustorum per ordinationem diuinam non accipiunt proportionem, vel dignitatem, sed moralem habitudinem ad tale præmium, tanquam ad mercedem. 15. Ad fundament. primæ opinionis n. 3.

Ad fundamentum alterius sententiæ, quatenus probat, meritum iustorum ex intrinseca natura gratiæ habere aliquem ordinem ad præmium gloriæ, illud admittimus, quatenus vero excludit necessitatem alterius ordinationis prouidentiæ Dei respondemus negando primam consequentiam, quia licet diuina ordinatio non addat operi bonitatem, nec proprium valorem intrinsecum, nihilominus addit peculiarem habitudinem ad præmium, quæ necessaria est, vt opus de se proportionatum tali præmio esse possit actuale, & determinatum meritum eius. Vnde ad alteram partem de absoluta potentia respondemus, quanuis non possit fieri, quin opus bonum ex gratia factum sit de se proportionatum præmio, & aptum ad merendum illud, si ad id ordinetur, nihilominus posse fieri, vt illud de facto non mereatur, quia non est per diuinam ordinationem in statu merendi constitutus, neque positus ad currendum in stadio, vt sic dicam, & supra in Elia, & Enoch explicaui, & familiari exemplo declarari potest. Nam poema v.g. optime compositum æqualis ingenii, aut artis est, siue fiat extra occasionem certaminis, siue tempore certaminis, & propositis præmiis, & nihilominus sub hac lege factum est meritorium præmii, non vero absque illa. Ita ergo in proposito de meritis apud Deum censemus. Ad vltimam vero partem de comparatione peccatorum, & bonorum operum quoad meritum, & demeritum, negamus similitudinem, in quo autem disparitas sit, in capite sequenti explicabimus. 16. Ad fundament. 2. opinionis in n. 4. & 5.

CAPVT

CAPVT XVIII.

Vtrum de necessitate meriti de condigno apud Deum sit, vt in promissione Dei sub conditione operum fundetur?

1. *Ordinationem, & promissionem cur distinguamus?* HÆc quæstio adeo est affinis præcedenti, vt ab auctoribus non distinguantur, nam qui negant necessitatem diuinæ ordinationis à fortiori negant necessitatem promissionis, quia promissio intrinsece ordinationem includit: è contrario vero qui diuinam ordinationem, seu acceptationem necessariam existimant, sub illa promissionem includere videntur, vel quia non loquuntur de acceptatione, vt sic dicam, subsequente ad opus, nam hæc non facit opus meritorium, sed supponit, sed de antecedente, quæ non potest esse, nisi vel voluntas, vel promissio acceptandi opus, si fiat, vel etiam, quia ordinatio ad præmium nihil aliud est, quam lex veluti cuiusdam certaminis præmiis propositis, hæc autem lex non videtur posse intelligi sine promissione dandi præmium operanti, iuxta conditiones propositas in lege certaminis. Et re vera moraliter ita esse videtur, quod hæc duo non separantur, nihilominus tamen quia in rigore promissio addit aliquid, vt supra dixi, & habet peculiarem rationem dubitandi, & hoc tempore est specialiter controuersa, ideo pauca de illa addenda sunt.

2. *Primum fundam. pro parte neg.* Quod ergo talis promissio necessaria non sit, vt aliqui auctores moderni defendunt, suaderi potest primo, quia talis promissio non est de ratione meriti in communi, id est, vt abstrahit à merito apud Deum vel apud homines, ergo neque est necessaria in merito de condigno apud Deum. Probatur consequentia, quia nulla specialis ratio in merito apud Deum assignari potest. Antecedens probari potest inductione in merito apud homines, quia licet ego nihil promiserim benefactori meo, nihilominus beneficiis in me sponte collatis aliquid à me promeruit. Et membra reipublicæ illam voluntarie defendentes, vel alio modo iuuantes bene de illa, ac de eius Principe merentur, etiam si pactum, vel promissio non antecesserit, idem ergo erit apud Deum. Et ratio reddi potest, quia beneficium, vel obsequium ex vi sua inducit aliquam obligationem retributionis, etiam si promissio non præcesserit. *Secundum.* Secundo si ob aliquam rationem esset necessaria hæc promissio maxime, vt per meritũ acquireretur ius iustitię ad pręmium ex parte merẽtis, & in præmiante obligatio iustitiæ ad illud rẽddẽdum, sed hoc titulo non solum in merito apud Deum non est necessaria promissio, sed etiam illi repugnat, quia talis obligatio non esset sine imperfectione, & quasi subiectione Dei ad creaturam, ergo.

3. *Tertium.* Tertio quando promissio requiritur ad meritum, necessarium est, vt innotescat his, qui merituri sunt præmium, alioqui nihil potest eorum voluntatem immutare, neque aliquam moralem conditionem operibus eorum tribuere, vt etiam inter homines in exemplo sæpe posito de operantibus propter brauium obtinendum videre licet, sed ad merendum de condigno coram Deo non est necessaria cognitio talis promissionis, nam multi sunt iusti simplices, qui illam ignorant, & nihilominus suis bonis operibus vitam æternam merentur. Et pręterea perinde est, illam non considerare, ac illam non cognoscere, sæpissime autem operantur iusti etiam sapientes, & perfecti sine vlla aduertentia talis promissionis, neq; propterea minus digne merentur, ergo signum est, non esse necessariam talem promissionem.

4. *Quartum.* Quarto vrget etiam hic ratio supra facta, quod opus non fit dignius, aut maioris valoris propter promissionem, sed dignitatem supponit, & solum præbet maiorem securitatem præmii, vnde solum se tenet ex parte operantis, quem obligat, ergo ex parte merentis necessaria non est. *Quintum.* Quinto hoc etiam confirmat comparatio facta inter meritum, & demeritum, nulla enim promissione, seu comminatione obligatur Deus ad puniendum hominem, si peccauerit, potest enim, si velit, gratis remittere totam pœnam, & nihilominus homo peccando, de condigno meretur illam. Et in hoc exemplo cernitur maior ratio, nam in peccatis sine dubio peculiari prouidentia ordinauit pœnas peccatorum deputando talem speciem pœnæ pro tali peccato, & aliam pro alia, & magis, vel minus grauem, seruata proportione, iuxta consilium sapientiæ, & voluntatis suæ, & nihilominus propriam promissionem non adiunxit, quia necessaria non erat, ergo non est, cur in bonis meritis sit necessaria talis promissio.

5. *Communis sententia affirm.* Nihilominus communis sententia Theologorum est, ad meritum de condigno apud Deum necessarium esse, vt præcedat promissio diuina facta tali operi, vel (quod idem est) homini sub conditione talis operis. Quam tenent Scotus, & alii allegati in capite præcedenti in opinione prima, qui fere omnes in hoc excedunt, quod solam promissionem putant sufficere ad meritum de condigno, etiamsi in opere secundum se spectato nulla dignitas, vel proportio cum præmio supponatur, præter honestatem moralem, ad summum liberam. In quam sententiam inclinare videtur Scotus ibidem allegatus, quanuis nunquam satis expresse cum exclusione loquatur. Nos autem, sicut ibi diximus, ad ordinationem diuinam supponendam esse proportionatam dignitatem in opere, respectu pręmij, vt possit esse proprium eius meritum de condigno, ita à fortiori nunc supponimus, non sufficere solam promissionem, nisi in opere similem capacitatem, seu fundamentum supponat, nam rationes ibi factæ non minus hoc probant. Et exemplum de remissione peccatorum id conuincit, nam illa promissa est sub conditione alicuius operis, quod nihilominus propter aliquem defectum dignitatis, vel proportionis non est meritorium eius de condigno. Et infra agentes de merito de congruo ostendemus, vel semper, vel sæpe fundari in promissione, & nihilominus esse distinctum à merito de condigno, ergo signum est promissionem non sufficere ad specificam rationem, vt ita dicam, meriti de condigno. Et simile argumentum ex impetratione orationis sumi potest, fundatur enim maxime in promissione, & nihilominus non semper est meritoria de condigno rei postulatæ.

6. *Probatur authoritatẽ Scholast.* Hoc ergo supposito fundamento, pro hac sententia de necessitate promissionis merito allegari potest D. Thomas dicta q. 114. artic. 1. quanuis ibi non promissionis, sed ordinationis nomine vtatur, in artic. autem 3. ostendit, in operibus esse condignitatem ratione gratiæ, in artic. vero 2. vtrunque ponit, scilicet & præordinationem diuinam, & proportionem operis, tamen sine dubio loquitur de præordinatione, quæ promissionem includit, nam, vt dixi, moraliter non separantur, & statim ostendam, hanc præordinationem diuinam non aliter esse factam, & lect. 3. ad Hebr. dicit, meritum condigni inniti iustitiæ, hæc autem sine promissione intelligi in Deo non potest, & ita sentiunt ex mente D. Thomæ, Conrad. Medin. & alii moderni ibi, & idem sentit Capreol. in 2. d. 27. artic. 3. ad 8. & 9. vbi ad hoc meritum requirit legem diuinam iustam de rẹddendo præmio, quam non sit fas violare, & per illam dicit compleri rationem meriti. Imo etiam Soto libr. 2. de Natur. & grat. capit. 4. licet dicat, Deum non esse debitorem proprie, nihilominus, ait, nostrum meritum esse de condigno apud Deum, quia legem statuit certissimam, vt iussa sua facientibus præmium retribueret, huiusmodi autem lex sine dubio promissionem includit, vel idem est, quod promissio. In quo videtur non consequenter loqui ad ea, quæ capite

capite præcedenti citauimus, nisi explicetur, vt in alio loco libr. 3. eiusdem operis non excluserit ordinationem, vel acceptationem Dei, nisi quatenus illa ab aliis postulatur vt sufficiens sine proportione operis, imo ad supplendam illam. Et idem dicimus de Caietano, nam in tom. 3. Opusculor. tract. 11. c. 6. dicit, quod ratio meriti potest inueniri in operibus nostris relatis ad illud præmium, de quo conuentio facta est cum Deo. Et eandem sententiam tenet aperte Bonau. in 2. d. 27. arti. 2. q. 3. & ibidem Richard. art. etiam 2. q. 3. & late Bellarmin. libro 5. de Iustificat. cap. 14. Horosius in Confess. c. 33. Driedo de Captiuit. & redempt. gener. human. tract. 2. cap. 2. p. 3. art. 3. Cumel. dicta q. 114. ar. 1. disp. 1. difficulta. 2. & 3. & art. 3. disp. 3. & 4. & alii moderni in illum locum.

7. *Probatur ratione primo.* Fundamentum huius sententiæ est, quia meritum de condigno hominis apud Deum est meritum iustitiæ, ita vt iustus ratione operis sui aliquod verum ius ad præmium acquirat: sed hoc meritum, vt tale sit, intrinsece requirit promissionem diuinam sub conditione talis operis, vel (quod perinde est) sub lege, & pacto, cui innitatur, ergo talis promissio ad tale meritum necessaria est. Maior inferius est à nobis late tractanda, & supra in c. 1. multa adduximus, quæ illam confirmant, nunc sufficit illud. 2. ad Tim. 4. *Superest mihi corona iustitiæ*, & illud Matth. 20. *Voca operarios, & redde eis mercedem.* Nam nomen mercedis, vt ibi ponderauimus, debitum iustitiæ includit, & idem est de nomine stipendii, & aliis, quæ ibi notauimus. Vnde notat Aug. epist. 105. gloriam vocari in Scriptura mercedem, non vero ita vocari gratiam, quia *cui* debetur vita æterna vera iustitia est, gratia autem nunquam ex iustitia debetur. Vnde l. 4. contra duas epist. Pelag. c. 6. *Si gratia* (inquit) *esset ex meritis non esset gratia, quia redderetur debita.*

8. *Proxima rationis minor propositio suadetur authoritate.* Minor autem probatur, primo ex illis verbis Christi Matth. 20. *Nonne ex denario conuenisti mecum, tolle, quod tuum est, & vade*, vbi totam rationem æquitatis, & iustitiæ inter laborem, & mercedem posuit Christus Dominus in conuentione, quæ idem est, quod pactum, seu promissio sub conditione laboris. Secundo probatur ex Augustino sermon. 16. de Verb. Apostoli, vbi tractans, an possit homo dicere Deo: *redde mihi*, prius dicit, nos ex nobis non habere, vnde *ista voce exigamus debitorem Deum*, & statim adiungit: *Illo ergo modo possumus exigere Dominum nostrum, vt dicamus: redde, quod promisisti, quia fecimus, quod iussisti, & hoc tu fecisti, quia laborantes iuuisti.* Tertio probatur ex Concilio Senonen. in decretis fidei capit. 16. dicente, iustitiam nostrorum meritorum, *non fundari in absoluta condignitate nostrorum operum, sed magis in liberali, & gratuita promissione Dei, qua conuentione facta conduxit operarios, &c.* & fere idem habet Concilium Mogunt. capit. 8. quatenus vtranque conditionem, condignitatem scilicet, & promissionem in nostris meritis considerat ad iustitiam illorum fundandam. Et eodem modo fauet multum Concilium Trident. sess. 6. cap. 16. quatenus dicit, iustis bene operantibus proponendam esse vitam æternam, *tanquam mercedem ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus, & meritis fideliter reddendam*, vbi ad declarandam rationem mercedis promissionem interposuit, & statim adiungit: *Hæc est enim illa corona iustitiæ, &c.*

9. *Eadem minor propositio suadetur ratione.* Ratione probatur eadem minor propositio, nam meritum de iustitia sicut dat ius merenti, ita constituit debitorem illum, apud quem meretur, quia illa relatio est reciproca, repugnat enim, me habere ius iustitiæ respectu alterius, nisi alius ad illud ius reddendum mihi obligetur. Vnde merito dixit Paulus ad Rom. 4. *Ei, qui operatur merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum*, quod ergo redditur vt merces, debitum est. At qui ex iustitia meretur, facit sibi debitum præmium, ergo ab aliquo facit debitum, repugnat enim, aliquid esse debitum alicui, quin ab aliquo debeatur. Sed non ab alio, nisi ab eo, apud quem quis meretur, quia meritum per se non dicit relationem ad alium, ergo meritum iustitiæ apud Deum, ipsum constituit debitorem. Et ita sine vlla hæsitatione loquuntur Sancti, Cyprianus libro de Opere, & eleemosyna in fine inter alia multa dicit: *Promeretur Christum iudicem, Deum computat debitorem*, & Augustin. Psalm. 83. in fine tractando verba Pauli. *Quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex: Indulgentiam* (inquit) *donabit, coronam reddet, donator est indulgentiæ, debitor coronæ.* Et infra ponderat, Paulum dicendo: *reddet*, profiteri, se habere Deum debitorem, nam *quid tibi reddet, nisi quod tibi debet?* Et similia habet tract. 3. in Ioan. & Fulgentius in Præfatione libr. ad Monimum, ac Bernardus de Grat. & lib. arb. & Chrysost. homil. 3. in Matth.

Non potest autem ex parte Dei intelligi tale debitum, nisi eius promissio præcesserit, & ideo interdum Theologi, etiam D. Thomas, negant, Deum esse debitorem, quia nimirum, Deum absolute, & per se considerando, repugnat esse debitorem alicui, cum ipse sit supremus omnium Dominus, & ideo à nemine possit obligari, nisi ipse velit. Et hac ratione dixit Augustinus in serm. 16. de Verb. Apost. de Deo loquens: *Debitor factus est, non aliquid à nobis accipiendo, sed aliquid, quod ei placuit promittendo. Aliter enim dicimus homini: debes mihi, quia dedi tibi, & aliter dicimus, debes mihi, quia promisisti mihi.* Quæ statim ad Deum applicat, ostendens non posse à Deo petere debita priori modo, sed tantum posteriori. 10. *Deus non est debitor, nisi promittat.* Et ex illius doctrina optime colligitur ratio ad probandum, quod intendimus, nam aliquis tantum constituitur debitor alterius, accipiendo, vel promittendo, sed Deus non potest constitui debitor noster accipiendo, ergo solum potest fieri debitor promittendo, seu ex suppositione promissionis eius. *Probatur 2. eadem communis sententia.* Maiorem supponit Augustinus, vt notam ex terminis. Solumque oportet circa illam aduertere, in hominibus addi tertium membrum, vel primum illud in duo distingui: nam homo constituitur debitor accipiendo iuste, vel etiam accipiendo iniuste, sub qua acceptione omne damnum iniustum comprehendimus, etiam si qui damnum infert, nihil sibi accipiat, quia tamen totum hoc debitum, quod ex iniuria nascitur, in Deo locum non habet, quia iniustus esse non potest, ideo sufficientissime Aug. de Deo loquens omnem rationem debiti in illa duo membra distinxit. *Argumentum ex D. August. doctrina.*

11. *Proximi argumenti minor propositio probatur ex S. August.* Minor autem propositio probatur ab Augustino dicente: *Quid dedimus Deo, quando totum quod sumus, & quod habemus boni ab illo habemus? nihil ergo ei dedimus, non est quemadmodum ista voce exigamus debitorem Deum, maxime dicente Apostolo: Quis prior dedit ei, & retribuetur illi.* Ex supremo ergo Dominio Dei optime probatur, neminem posse Deum facere debitorem ex se, & (vt ita dicam) ex efficacia actionis, vel obsequii, aut officii, per quod aliquid Deo confert, cum totum hoc sit magis ipsius Dei, quam creaturæ, & quatenus creaturæ est, fit à Deo acceptum, & multis titulis illi debitum. Relinquitur ergo, vt si aliquo modo potest creatura habere debitorem Deum, necessario supponi debeat promissio eius. Quod in aliis multis locis inculcat August. vt concion. 2. in Psal. 32. *Nihil promittit, & non reddit, fidelis ille factus est debitor*, & enarrat in Psalm. 109. *Fidelis Deus, qui se nostrum debitorem fecit, non aliquid à nobis accipiendo, sed multa nobis promittendo.* Et hac ratione lib. 1. Confess. ca. 4. ad Deum, loquens, ait. *Supererogatur tibi, vt debeas, & quis habet quicquam non tuum? donas debita nihil perdens, reddis debita, nulli debens.* Ex quibus vltimis verbis colliguut aliqui, Deum quidem esse debitorem, non tamen nobis, seu aliis à se, sed sibi ipsi, quomodo videtur interdũ D. Tho. loqui. Verũtamẽ de hoc pũcto latius dicem⁹ infra tractãdo de iustitia nostrorũ meritorũ. Nũc sufficiũt nobis Augustini verba proxime præcedẽtia, quibus Deũ vocat debitorẽ nostrũ, & alia, in quibus

sæpe

sæpe dicit, nos exigere debitorem Deum, nemo autem potest exigere ab aliquo, vt à debitore, nisi sibi debeat, ait autem Augustinus in dicto serm. 16. *Possumus exigere Dominum nostrum, vt dicamus, redde quod promisisti, quia fecimus, quod iussisti.* Et in dicto Psalm. 83. in fine. *Quid tibi reddet, nisi quod tibi debet?* Nec certe proprium debitum intelligi potest sine relatione ad alterum, cui alius sit debitor, sicut non potest intelligi iustitia ad se, sed ad alterum. In illo ergo loco Confessionum, vbi Augustinus dicit Deo, *reddis debita, nulli debens*, subintelligit, ex te, & absolute, ac nulla suppositione facta, nullius es debitor, secus autem est ex suppositione promissionis. Relinquitur ergo, promissionem esse necessariam ad illud meritum nostrum, quo Deum debitorem nostrum constituimus.

12. *Ad contrarium fundament in num. 2. Ad primum.* Ad primum ergo fundamentum contrariæ sententiæ, in quo assumitur, promissionem non esse necessariam ad debitum in communi, vt abstrahit à Deo, & hominibus, respondemus negando antecedens, nam loquimur de merito, per quod proprium ius iustitiæ acquiritur. At vero etiam inter homines non meretur aliquis de iustitia apud alium aliquid agendo, vel operando in gratiam illius, nisi ex pacto, seu promissione mercedis factum sit, vel nisi lege publica aliud sit statutum, vt alibi etiam dixi, alias obligaretur aliquis de iustitia per priuatam voluntatem, & actionem alterius sine proprio consensu, vel legis auctoritate, quod absurdum est. Est ergo illa promissio necessaria ad omne meritum de iustitia etiam inter homines. Probationes autem quæ in contrarium fiebant, procedunt ad summum de debito gratitudinis, quod potest resultare ex beneficio accepto absque præuia promissione, sed, vt iam dixi, illud non est proprium meritum, de quo tractamus.

Tom. 1 in 3.p.disp.4. sect. 5. post medium.

Diluitur euasio. Dices. Ergo saltem hoc modo potest quis mereri apud Deum, & ipsum facere debitorem nulla præexistente promissione. Respondeo: ita concedunt aliqui, mihi tamen etiam hoc falsum videtur, & contra Augustinum in locis citatis, qui absolute negat, posse nos facere Deum debitorem nostrum, nisi in virtute promissionis eius. Item est contra eiusdem Augustini rationem, quia Deus est supremus Dominus omnium personarum, & actionum, & omnia obsequia illi sunt aliis titulis debita, ergo nullo modo fieri potest debitor etiam ex gratitudine ex vi actionis creaturæ, nisi pactum præcesserit. Non est ergo in hoc æquiparandus Deus cum homine, tum quia vnus homo potest alteri beneficium spontaneum, & sine pacto conferre, & ideo qui beneficium recipit, est capax debiti gratitudinis, cuius materia, seu obiectum est beneficium receptum, creatura autẽ non potest Deo beneficium conferre, sed potius ab illo accipere, eiq; obsequium præstare, tum etiam quia vnus homo potest aliquid boni in alterum conferre, quod ei nullo modo debeat, at vero quicquid seruitii, vel obsequii homo Deo exhibeat, vix potest debito modo gratum animum ostendere pro beneficiis acceptis, quomodo ergo poterit obligare Deum sibi etiam ex gratitudine, ad aliquod bonum sibi conferendum, nam etiam inter homines, dum vnus benefactori beneficium ad æqualitatem rependit, non obligat illum ex gratitudine ad nouum beneficium sibi præstandum.

13. *Ad secundum.* Ad secundum admittimus rationem in maiori propositione tactam, & negamus minorem, nimirum, hoc debitum iustitiæ Deo repugnare, supposita eius promissione sub conditione condigni operis, nam eo ipso quod talis promissio supponitur, quæ Deo voluntaria omnino, ac liberalis est, omnis cessat imperfectio, vt ex dictis non difficile intelligi potest, & infra ex professo tractandum est.

Ad tertium. Ad tertium respondetur, in priuatis contractibus, quales sunt, qui inter homines fiunt, necessariam esse cognitionem promissionis, vel pacti, vt oriatur obligatio, tamen in his, quæ per legem publicam statuuntur, vel promittuntur, non est necessaria illa notitia. Quia etiam inter homines si publica lege esset propositum præmium facienti tale opus, qui illud faceret cum ignorantia præmii promissi, ius ad præmium acquireret, quia ius ad præmium non nascitur ex speciali voluntate operantis acquirendi ius, & constituendi alium debitorem sibi, sed ex ipso opere, supposita voluntate alterius, qui promisit, & ideo neque cognitio promissionis, aut præmii est necessaria in operante, nam si esset, maxime propter voluntatem, si ergo voluntas non est necessaria, nec notitia erit. Præterquã, quod quanuis aliqua voluntas esset necessaria, vel generalis, vel etiam virtualis sufficeret, quia vnusquisq; censetur velle suis operibus acquirere quicquid potest. Quæ responsio, & doctrina multo magis habet locum in pacto, seu promissione Dei, nam est à Deo facta per modum cuiusdam legis vniuersalis, & diuina voluntas, quę suprema est, potuit sola sua auctoritate illam legem condere, seu promissionem facere cum conditione talis operis independenter à notitia talis legis in alio operante. Quod potest à contrario persuaderi, quia peccator etiam si ignoret pœnam esse pro peccato à Deo statutam, reatum eius incurrit, ergo è contrario ignorans promissionem præmii bene operando ius ad illud acquirere potest. Item Adam ex lege Dei, & pacto fuit ita constitutus in caput suæ posteritatis, vt ratione illius omnes in illo peccauerint, & tamen illud pactum habuit efficaciam ex sola voluntate Dei independenter à voluntate Adæ quoad consensum in tale pactum, & consequenter vt peccatum Adæ alios inficeret, non fuit per se necessarium, vt Adam habuerit notitiam explicitam talis pacti (quicquid de facto de huiusmodi notitia, an illam Adam habuerit, nec ne, verum sit) ergo multo magis in meritis liberalis Dei voluntas, & generalis promissio sufficit. Accedit, quod in superioribus ostensum est, quod ad meritum de condigno apud Deum non est necessaria intentio præmii, ergo neq; erit necessaria voluntas acquirendi illud, vel ius ad illud, ergo neque est cur notitia promissionis sit necessaria. Addo denique, quod licet hæc vera sint, considerata præcisa ratione meriti, & promissionis, nihilominus qui bene apud Deum merentur, non possunt omnino ignorare hanc promissionem, quia nemo potest mereri apud Deum sine fide ad salutem necessaria, docet autem Paulus, accedentem ad Deum oportere credere, quia est, & inquirentibus se remunerator sit. Per hanc ergo fidem Dei remuneratoris habetur sufficiens notitia diuini pacti, seu promissionis, quanuis fortasse à præmio promisso, & de modo promissionis expressa, seu distincta notitia non habeatur.

Ad quartum, quod opus non fit dignius ex promissione Dei eadem responsio applicanda est, quæ in superiori capite de diuina ordinatione data est. 14. *Ad quartum.* Concedimus enim promissionem non esse necessariam, vt actus meritorius sit proportionatus præmio, & ideo parum referre, quod à promissione dignitatem non accipiat. Hoc tamen non obstat, quominus promissio necessaria sit, vt per actum acquiratur ius ad præmium, quod fieri sine promissione non posset, quia ratione promissionis sub conditione operis habet opus sic factum peculiarem connexionem, & habitudinem cum retributore præmii, & cum ipso præmio, quam ex sola rei natura non haberet, vt explicatum est. Neq; refert, quod promissio sit extrinseca actui, quia nihilominus actus innititur illi, & habet peculiarem conformitatem cum voluntate præmiantis, quam sine tali promissione non haberet, & hoc satis est in materia morali, vt actus inde habeat peculiarem vim obligandi alium, seu acquirendi ius ad præmium. Nam hæc vis, moralis potius est, quam physica, & ideo licet in actu habeat aliquod fundamentum, potest moraliter compleri per extrinsecam promissionem, seu per habitudinem moralem, quæ ex illa nascitur, vt explicatum est.

15. *Ad quintũ.* Ad vltimum de æquiparatione inter meritum, & demeritum respondetur in primis esse disparem rationem, quia per peccatum non fit debitor Deus, neque obligatur ad puniendum, sed fit debitor ipse peccator, & pœnæ obnoxius, & Deus veluti acquirit ius ad puniendum peccatorem propter iniuriam acceptam. At vero in merito Deus est, qui fit debitor, & quasi obligatur, & homo acquirit ius, & ideo homo sicut à se tantum habet, quod peccet, ita ex se, & sine promissione Dei potest se constituere debitorem, & pœnæ obnoxium, non tamen ita potest facere debitorem Deum, à quo habet ipsum bonum opus, quod operatur, nisi ex parte Dei fundamentum talis debiti præcedat, quod est promissio sub conditione operis. Deinde huius discriminis reddi potest optima ratio, quia licet homo per quodcunque bonum opus Deo præbeat obsequium, semper reddit, quod alias Deo debet, imo cum ipsummet opus à Deo accipiat, vix reddit, quod pro illo solo beneficio debet, & ideo ex se non habet, vnde faciat sibi debitum aliquod præmium à Deo reddendum: at vero peccatum est iniuriosum Deo ex se, & ex propria conditione talis operis, vt ab homine manat, estque contra obligationem, & debitum hominis ad Deum, ideoque per se potest inducere debitum ex parte ipsius hominis, & Deo ius conferre ad suam iniuriam vindicandam. Quoad promissionem ergo nulla est æquiparatio. Nihilominus tamen quoad aliquam legem, vel ordinationem, quæ in pœnis, etiam peccatorum requiratur, aliqua similitudo admitti potest, quia licet peccatum ex se sit dignum pœna, tamen ex sola natura rei non determinat sibi certam speciem, vel modum pœnę, præsertim sensus, vt quod sit in hoc loco, vel in illo, in igne, vel in alia re, &c. Et quoad hoc, esse potest necessaria peculiaris ordinatio ex libera prouidentia, & lege Dei taxantis vnicuique culpæ proprium modum pœnæ, qua lege supposita vnumquodque peccatum merebitur talẽ pœnam, & non aliam. Sed hoc ad præsens non refert, sed ad materiam de peccatis pertinet, & in tractatu de Purgatorio aliquid tetigimus.

CAPVT XIX.

Vtrum merita iustorum in peculiari applicatione, & imputatione meritorum Christi nitantur, vel inde specialem valorem, aut dignitatem habeant?

1. *Hæc meriti conditio ex natura rei non requiritur.* HÆc est vltima conditio, quæ in meritis hominũ apud Deum considerari potest, de qua supponimus ex intrinseca rerum natura eo vtiq; modo, quo in his rebus moralibus considerari potest, non esse hanc conditionem necessariam ad meritum de condigno apud Deum, sicut etiam non erat necessarium, gratiam, vel remissionem peccatorũ nobis per Christum conferri, sed id factũ, & institutũ est ex singulari & excellentiori prouidentia Dei. Vnde multi putant, meritum Angelorum, quod sine dubio de condigno fuit, non fuisse in Christo fundatum, & in statu innocentiæ, si durasset, futura fuisse merita iustorum sine Christo, quæ sine dubio essent de condigno: idẽq; potuisset Deus instituere in natura lapsa sine Christo, si voluisset. *An vero de facto interueniat, inquiritur.* Tractamus ergo de hac conditione secundum ordinem prouidentię, & legem à Deo statutam, an scilicet, supposita Dei voluntate, qua decreuit, vt omnis redemptio, & sanctitas non nisi per Christum nobis communicaretur, simul etiam ordinauerit, vt merita nostra in Christi meritis proxime nitantur. Dico autem proxime, quia remote, seu mediate certissimũ est, in illis fundari, quatenus gratia, & auxilia, per quæ fiunt, & à quibus dignitatem & valorem habent, propter Christi merita nobis dantur. Quæstio ergo est de alia immediata applicatione, vel imputatione meritorum Christi, quæ ita nostris operibus fiat, vt per illam vel rationem meriti accipiant, vel complementum meriti de condigno, vel aliquam aliam excellentiam, seu dignitatem.

In quo primum omnium cauendi errores, & doctrina catholica supponenda est. Primus enim error cauendus, est hæreticorum dicentium, nostra opera non habere meritum in se, sed constitui formaliter in esse meritorio per meritum Christi illis applicatum, mediante fide. Sicut enim dicunt, hominem fieri iustum denominatione tantum extrinseca per applicationem iustitiæ Christi per fidem ita apprehensæ, sic dicere potuerunt, meritum operum nostrorum non esse in ipsis intrinsece, sed esse ipsum meritum Christi illis applicatum per fidei apprehensionem. Hunc modum fingendi merita nostra inuenio Lutheranis attributum, non inuenio autem proprium eius auctorem nominatum, aut relatum: imo Lutherus non solum absolute negauit nostra merita, sed etiam nomen meriti iustorum prorsus abhorruit & sequaces eius eodem modo loquuti sunt. Facile tamen potuerunt aliqui eorum errare loquentes de merito iustorum per analogiam, & proportionem ad iustificationem, tamen sicut illud fundamentum hæreticum est, ita & sententia illa de merito hæretica est. Quia sicut in priori errore de iustificatione nihil aliud dicitur, nisi iustos non esse iustos, sed reputari, & acceptari, ac si essent iusti, ita in alio errore perinde dicitur, opera iustorum non esse meritoria, sed reputari, & acceptari, ac si talia essent, propter Christum, hoc autem hæreticum esse satis in superioribus probatum est. Item in illo modo dicendi re vera continetur, & asseritur, Deum non remunerare opera nostra, sed opera Christi in nobis, sicut ea remunerat in paruulo, quando illum propter Christũ sanctificat, vel in nobis, quando præter omne meritum nostrum dat nobis gratiam ex opere operato propter Christum, hoc autem hæreticum esse constat ex supra dictis, & in sequentibus ostendetur, tractando de bonis, quæ iusti de condigno merentur. 2. *Primus error præcauendus circa hanc materiam.* *Et ex supra dictis expugnari potest* *Additur argum. aliud.*

Assumptum patet, quia si nostra opera in se non habent valorem meriti, re vera non propter illa datur præmium, sed propter opera Christi, in quibus est totus valor. Dicere autem, quod nostra opera habent meritum Christi applicatum per fidem, & vt sic dici meritoria quasi apprehensiue, hoc nihil aliud in re est, quam dicere, Deum propter Christum velle ad præmium acceptare illa opera, ac si essent meritoria, re tamen vera præmium non propter illa dari, sed propter Christum. Et explicatur alio exemplo, quod sine nouo errore negari non possit, nam prima gratia, quæ datur peccatori se disponenti per contritionem, sine dubio datur ex meritis Christi, interueniente aliquo actu ipsius peccatoris, & tamen id non satis est, vt peccator ipse de condigno primam gratiam mereatur, quia opus sic factum à peccatore non habet valorem ad meritum de condigno primæ gratiæ, & tamen si sufficeret apprehensio fidei, vel imputatio, etiam peccator potest apprehendere suam dispositionem vt acceptabilem per Christi merita, ac subinde vt affectam, seu vestitam Christi meritis. Et eadem ratione cum libera sumptio Sacramenti opus iusti sit, sine quo gratia sacramenti non datur, dicendi essent iusti mereri de condigno totam gratiam, quæ per sacramentum datur, quod dici non potest. Sequela probatur, quia licet illa gratia valorem illius operis secundum se spectati, prout est opus ipsius recipientis, excedat, non excedit valorem meritorum Christi, quæ ibi applicatur, & propter quæ Deus præbet tantam gratiam mediante tali opere. Ergo è contrario sicut homo nunc non meretur de cõdigno gratiam, quæ per Sacramentũ datur ex opere operato, licet detur mediante opere hominis, tanquam conditione, vel causa alio modo necessaria, quia in illo opere ad illam gratiam non cõsideratur valor eius, sed valor 3. *Proximi argumenti assumptum probatur.*

valor meritorum Christi, ita plane si nostra opera non haberent valorem, nos non mereremur, sed propter solum Christi meritum immediate gratiam, vel gloriam reciperemus: quod hæreticum est.

4. *Secundus error.* Alter error in hoc puncto esse posset, si quis putaret nostra opera, etiam prout à gratia procedunt, nõ habere in se, & ex vi gratiæ iam receptæ condignitatem ad præmium vitæ æternæ, nisi id, quod illis deest, per applicationem meritorum Christi, quasi partialiter suppleatur. *Refellitur.* At hic dicẽdi modus licet ex parte recedat à præcedenti, quatenus aliquẽ valorẽ nostris operibus cõcedit: nihilominus ex parte illi consentit, quatenus meritum nostrum de condigno vult conflari ex nostro, & Christi merito: ita vt ipsum meritum Christi, saltem sit quasi partialis forma constituens nostrum opus in ratione meriti de condigno, quod ex vi gratiæ in nostris meritis esse supra demõstrauimus. In illo ergo sensu certissimum est, applicationem meritorum Christi, vt compleant per se, & quasi formaliter merita nostra de condigno neque necessariam esse, neq; fieri in meritis iustorum. Quod non sit necessaria, patet ex dictis, tum quia gratia, & charitas cum diuino auxilio ex natura sua sunt sufficientia principia proxima meriti simpliciter, & de condigno, vt supra probatum est: tum etiam quia in Adam, vel Angelis fuit verum meritum de condigno, siue habuerint gratiam ex Christo, siue non habuerint. Quod vero talis applicatio non fiat de facto, satis videtur probari ex eo, quod necessaria non est, quia eo ipso est superflua, & sine fundamento fingeretur. Maxime vero conuincitur, quia eo ipso, quod nostra opera in se, & ex proprio principio habent proportionatum valorem ad meritum gloriæ de condigno, impossibile est illis applicari meritum Christi, vt in illa dignitate, & proportione compleantur. An vero cum illis possit sub alia ratione, vel ad alios effectus applicari, statim dicemus.

5. Seclusis ergo his erroribus, & supposito, quod nostra opera ex gratia habeant intrinsecam dignitatem, & proportionatam ad meritum simpliciter, & de condigno, quam haberent, etiamsi illa gratia non esset ex Christo, difficultas superest inter Catholicos, an præter illam quasi connaturalem dignitatem aliquid illis ex meritis Christi, vel ex coniunctione ad Christum accedat. *Opinio 1. negans in proposita quæst.* In quo puncto modernus quidam grauis partem negantem constanter defendit, negans accrescere nostris operibus ex relatione, vel coniunctione ad Christum, & eius merita aliquam dignitatem in ordine ad præmiũ præter eam, quam habent mediante gratia ipsis per Christum communicata, ac subinde non fieri in nostris meritis peculiarem meritorum Christi applicationem, vel imputationem præter eam, quæ fit in ipsius gratiæ infusione, vel auxiliorum eius donatione. *Vazq. 1. 2. disp. 214. c. 3. & 7.* *Eius ratio.* Probat autem dictus Auctor suam sententiam hoc modo. Quia si operibus nostris ex gratia factis accrescit noua dignitas ex meritis Christi, vel illa dignitas accrescit etiam nostræ gratiæ, prout est ex meritis Christi, & per illam communicatur operibus: vel additur ipsis operibus præter totam dignitatem, quam habent à gratia, seu persona grata, à qua proxime eliciuntur: neutrum dici potest: ergo. Maior ex sufficientia partitionis nota est. Minor quoad priorem partem declaratur, & probatur: nam duobus modis potest intelligi, gratiam esse digniorem, eo quod per Christum detur. Vno modo quia intensior datur quoad habitum, vel abudantior, frequentior, & copiosior, aut efficacior, seu congruentior quoad actualia auxilia data per Christum, quam sine Christo darentur. Et hic sensus facile admittitur à dicto auctore, & omnibus. Sed non seruit instituto, quia tunc opera etiam ipsa erunt in se meliora, & digniora ratione maioris gratiæ, à qua procedunt, tamen immediate à Christo non habebunt specialem dignitatem, imo & gratia ipsa erit dignior, quia entitatiue, & physice est magis intensa, vel sæpius multiplicata, quam maiorem perfectionem habebit quidem à Christo, tãquam à causa extrinseca efficiente vel physice, vel moraliter, seu meritorie: non tamen habebit illam immediate, & quasi formaliter ex alia extrinseca applicatione, vel imputatione meritorum Christi. Alio ergo modo dici potest, gratia nostra specialem dignitatem habere ex eo præcise quod per Christum habetur, ita vt cæteris paribus in intensione, vel alia reali, & intrinseca quantitate, seu perfectione dignior sit gratia, quæ datur per Christum, quam quæ datur sine Christo. Et in hoc sensu propositio videtur plane falsa, qa gratia siue habitualis, siue actualis in se eiusdẽ speciei, & rationis est, siue fit, siue non sit data per Christũm: nam incredibile, & improbabile est fingere distinctionem in ipsis gratijs solum ex eo, quod habeant, vel non habeant illum respectum ad merita Christi. Vnde licet Theologi disputent, an gratia fuerit data per Christum Angelis, vel primo homini in statu innocentiæ, nihilominus de eadem numero gratia loquuntur, qa per Christum, & sine Christo dari potuit: ergo cum in se sit omnino eadem, nulla dignitas inde illi accrescit. Et simili fere ratione ꝓbatur altera pars de operibus à gratia procedentibus, nam illa in se nõ sunt meliora ex eo, quod ex gratia per Christum procedant, aut acceptentur propter Christum: ergo nec fiunt digniora ad præmium. Antecedens patet, qa ille respectus ad causam extrinsecam non est circumstantia operis, vt eius bonitatẽ possit augere. Consequentia aũt probatur, quia æquale opus ex fauore extrinseco nõn fit dignum præmio, si ex se non habet illam dignitatem, & proportionem, vt supra visum est: ergo neq; opus de se minus dignum potest fieri dignius ex illo respectu, vel fauore extrinseco. Nec refert, q̃ Christus dicatur in nobis operari, & nos operari vt membra eius, & vt sumus vnũ cum illo morali modo tanquam membra cum capite. Hoc (inquam) non satis est, quia per illam metaphoram solum significatur influxus gratiæ in nobis per Christum, & propter ipsum: tamen in re opus meritoriũ non fit immediate à Christo, tanquam à persona proxime operante, & ideo non potest augere dignitatem operis vltra eam, quam habet ex persona grata sic ex gratia operante. Et confirmatur, quia alias opera nostra si haberent specialem dignitatem à Christo, vt operante in nobis, essent infiniti valoris, ac meriti, & de rigore iustitiæ, & non solum sibi, sed ẽt alijs, quia Christus operans ita significat sua opera: consequens aũt plane falsum est: ergo signum est, nostra opera non accipere aliquam dignitatem à Christo, sed tantum à persona eliciente illa, seu proxime operante. *Confirmat.*

6. *Opinio 2. affirm.* Secunda sententia grauium auctorum est, nostris meritis accrescere aliquam dignitatem ex cõiunctione ad Christum, & eius merita, & in hoc sensu peculiari modo applicari meritum Christi nostris meritis, seu operibus, non vt per illud in esse meriti de condigno constituantur, vel compleantur, sed vt quædam maior dignitas, vel perfectior iustitiæ ratio in eis inueniatur. Ita sensit Caietan. 3. to. Opusc. tract. 9. c. 9. vbi varijs modis explicat influxum specialem Christi in merita iustorum, qui sunt membra eius, & fortasse nimis illum exaggerat, vt videbimus. Et eodem modo de satisfactione nostra loquutus fuerat in 3. part. quæst. 1. articulo 2. ad 4. dub. Et de satisfactione idem tradit Soto in 4. dist. 19. q. 1. art. 2. conclus. 3. De merito vero idem docet expresse Ruard. articul. 11. §. *In particula secunda*, circa finem vbi dicit, in Adamo, & Angelis etiamsi credantur non habuisse gratiam per Christum fuisse vera merita de condigno: *Nostra vero opera plus gratiæ apud Deum habe e, quod Christus ea in nobis operari dignatur.* Et infra §. *Occurrunt hic difficultates* in prima, & secunda hoc idem magis declarat, & exaggerat. Et infra respondens Caluino, proxime post prima Caluini verba. Eandem doctrinam late tradit Hosius in Confessión. capite 73. §. *Vnde agitur*, cum

sequenti, & expresse Vega q. 5. de Iustificat. ad 3. Idem tamen in lib. 15. in Trident. cap. 15. videtur in sententiam contrariam inclinare, dum negat fieri iustis nouam meritorum Christi imputationem, cum beati fiunt. Sed ibi in alio sensu loquutus est, vt postea tractando de remuneratione meritorum videbimus. Præterea pro hac sententia citatur Iacobus Payua libr. 6. Orthodox. interpretation. §. *Non solum autem*, vbi, solum, ait nostra opera ex Christo habere dignitatem ad meritum, postea vero solum id explicat ratione gratiæ, & quia fiunt, spiritu Christi. Citantur præterea (quos videre nunc non potui) Alphons. Viruesius Phylipp. 4. contra Lutherum. Lindan. libro tertio, Panoph. capit. vigesimo, §. *Cæterum, quod doctrina*, Horanti. libro primo de Locis Cathol. cap. 72. sub finem. Et mihi quidem hæc sententia valde placet, quia optima ratione explicari, & facile intelligi potest, & sic intellecta, Christi gloriam, & meritum illustrat, & nihil de veritate meriti iustorum detrahit, verum potius illius proprietatem, & dignitatem exaggerat.

Proxima opin. affir. ab auctore admittitur.

7. Vt ergo hanc veram doctrinam declarem, ac suadeam, distinguo, quod supra iam tetigi in operibus iustorum dignitatem, & valorem moralem, quem ad meritum de condigno habent, & efficaciam, quam habent ad inducendam rationem iustitiæ respectu præmij obtinendi. Et sub vtraque ratione assero, merita iustorum digniora fieri ex vnione ad Christum, vel ex meritis eius. Hæc enim duo mihi etiam distinguenda videntur. Duobus enim modis intelligi potest, quod accrescat dignitas, aut valor operibus iustorum ex Christo. Vno modo ex vi naturalis dignitatis Christi, & coniunctionis iustorum cum ipso per fidem viuam eius, quasi per naturalem consecutionem etiam si non intelligatur meritum CHRISTI specialiter ordinatum ad eam dignitatem specialem iustis promerendam, sed solum ad obtinendam illis gratiam, qua ipsi vniantur, & sic eo ipso illam obtineant cum speciali dignitate quæ operibus eorum consequenter communicatur. Alio modo intelligi potest hæc noua dignitas specialiter proueniens ex voluntate, & meritis Christi, qui voluit, vt nostra merita aliquam maiorem dignitatem, vel efficaciam haberent, ad quam nobis promerendam sua opera ordinauit. Et vtrumque modum verum censeo: priorem vero melius accommodari ad augmentum valoris, & dignitatis operum iustorum, posteriorem vero ad augendam in eis iustitiæ rationem, & efficaciam obtinendi præmium.

Notatio pro ea probāda.

Notatio altera duplicis sensus prædictæ 2. opinionis.

8. Probo ergo priorem partem, quia gratia iustorum ex eo quod fit in nobis per Christum, licet non sit maior intensione, vel in entitate physica, nihilominus habet inde peculiarem dignitatem moralem: ergo ex illa tanquam ex radice habent opera, quæ ex illa manant, quandam maiorem æstimationem apud Deum: ergo etiam habent aliquam maiorem dignitatem. Antecedens declaratur, quia per gratiam sic acceptam, non solum sancti efficimur, & digni vita æterna, quod etiam essemus, etiam si gratia non esset ex meritis Christi data: sed etiam efficimur peculiari modo fratres Christi, & ipsius membra, & vnum corpus cum ipso. Quam vnionem egregie ipse Dominus per parabolam vitis, & palmitum Ioannis decimo quinto explicuit, & Paulus ad Ephes. 4. per metaphoram corporis, & capitis, dicens. *In charitate crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus, ex quo totum corpus compactum, & connexum, &c.* & 1. Corint. 12. *Vos autem estis corpus Christi, & membra*, & ad Roman. 8. *Hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi.* Ex hac ergo vnione, & singulari societate, & quasi propinquitate cum Christo fieri non potest, quin redundet in fideles Christo per fidem viuam coniunctos aliqua peculiaris dignitas, id est, specialis ratio, propter quam, & Deo amabiliores sint, & in maiori pretio habeantur. Nam filius amici, licet alias sit per se amabilis propter proprias qualitates, peculiari modo placet, quia filius amici est. Et mulier per se nobilis si Regi, vel homini habenti altiorem nobilitatis gradum, nubat, nobilior redditur, & sic de cæteris, quæ secundum moralem æstimationem magis, quam secundum entitates physicas considerantur. Et sic etiam res omnes per tactum ad personas sanctas, quandam sanctitatem participare, censentur, & vestes sanctorum dignæ speciali religione censentur propter Sanctorum excellentiam. Ergo simili modo homines iustificati per Christum licet propter intrinseca dona grati Deo sint, nihilominus quatenus tali modo illa participant, vt per illa speciali modo vniantur Christo, qui à Patre altiori, ac singulari modo diligitur, ipsi etiam sunt Patri gratiores, ergo ex hac coniunctione cum Christo per se, & quasi ex natura rei sine noua, vel peculiari applicatione meritorum Christi resultat in iustis, & eorum gratia hæc peculiaris dignitas. Et confirmatur: nam hac ratione docent Sancti Patres naturam humanam per vnionem ad Verbum in tota specie, & omnibus indiuiduis fuisse peculiari modo nobilitatam. Nam, vt Paulus ad Hebr. 2. *Quia pueri communicauerunt carni, & sanguini, & filius Dei participauit eisdem, propter quod non confunditur eos fratres vocare, dicens, Nunciabo nomen meum fratribus tuis.* Psal. 2. Et aliqui etiam ex Patribus caput 19. & 22. Apocalypsis exponentes dicunt, cum Ioannes Angelum adorare vellet, ipsum renuisse, neque se adorari ab homine sancto permisisse propter incarnationem Filij Dei, & in peculiarem reuerentiam humanitatis assumptæ, propter quam Angeli plus multo hominibus deferunt, quam antea solerent, præsertim his, qui Christo per gratiam, & fidem coniuncti sunt, vt ibi notant Ambros. Rupert. Beda, & alii, & late Gregor. homil. 8. in Euang.

Probatur iam quoad priorem sensum.

Exemplis illustratur.

Ex Script. confirmat.

Quod si interroges, quomodo hæc dignitas iustorum ad eorum merita conferat? Respondeo duobus modis posse conferre. Primo quia cæteris paribus opus procedens à gratia, & fide, qua Christo, vt capiti tanquam viua membra vnimur, amplioris præmij dignum est, & ad maiorem gloriam est à Deo ordinatum, & acceptum: non tantum propter Christi merita, hæc enim alia consideratio est, nec tantum ex liberalitate, hæc enim non esset meriti retributio, sed ex proportione operis facti à persona grata illo speciali modo dignificata: nam eo ipso moraliter dignius est opus, ac subinde proportionatum, vt ad maius præmium ordinetur. Quod potest intelligi de præmio tantum accidentali, & sic est facilius, vel de essentiali, & sic etiam est satis probabile, neque habet alicuius momenti difficultatem, vt statim dicam. Secundo id explicari potest, etiam si non concedatur augeri præmium ex hac circunstantia, sed multiplicari rationem conferendi idem præmium, nam hoc ipsum cedit in maiorem aliquem honorem hominis recipientis præmium, & ex parte Dei nostro modo intelligendi auget beneuolentiam, & voluntatem remunerandi hominem iustum non tantum quia iustus est, sed etiam quia membrum Christi est, & sicut opus eius in gloriam Christi cessit, ita eius remuneratio in eiusdem Christi gloriam redundat.

9. Modus concipiendi prædictum sensum huius opinionis 2.

Modus alter

Superest explicanda, & probanda altera pars, qua diximus, augeri etiam posse iustitiam nostrorum meritorum ex peculiari modo, quo nituntur in meritis Christi, quæ ad hunc etiam finem specialiter ordinata, & applicata fuerunt. Probatur autem primo quia, vt diximus, iustitia nostrorum meritorum fundatur ex parte in diuina promissione, hæc autem promissio ex meritis Christi facta nobis est, ergo ex ea parte nostra merita nituntur meritis Christi, & maiorem quandam iustitiæ rationem ab illis participant, nam si promissio confert ad iustitiam, si promissio ipsa non sit omnino gratis facta, sed ex iustitia, maior quidem iustitiæ ratio in nostris meritis inuenietur. Probatur ergo Minor tum ex Concilio Trid.

10. Probatur deinde 2. opinio quoad posteriorem sensum.

Trid. sess. 6. ca. 16. vbi dicit, vitam æternam per Christum Iesum esse iustis promissam, & tanquam gratiam misericorditer illis tribuendã, & tanquam mercedem bonis operibus reddendam: tum etiam quia illa promissio fuit magnum Dei beneficium gratuitum, omnia autem talia beneficia propter Christum hominibus collata sunt, iuxtta illud Pauli ad Ephes. 1. *Benedixit nos omni benedictione spirituali in cœlestibus in Christo.* Hoc enim totum eius meritis debebatur, & illo modo Dei misericordia, & iustitia magis ostenditur. Ac denique illa promissio magis quodammodo ipsi Christo, & in gloriam eius facta est, & ideo est facta fine eius meritis iuxta illud Psal. 2. *Postula à me, & dabo tibi gentes hæreditatem tuam, & possessionem tuam terminos terræ.* Et illud Isai. *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longæuum.*

11\. Secundo est similis ratio, quia non solum meruit nobis Christus promissionem antecedenter se habentem ad nostra merita, sed etiam acceptationem subsequentem nostro intelligendi modo, vt supra explicaui. *Probatur 2.* Nam licet illa acceptatio supposita promissione, iam esset debita nostris operibus ex iustitia, nihilominus etiam est debita Christi meritis, quæ ad hoc ipse obtulit, & ordinauit, vt rigorosa etiam iustitia in acceptatione nostrorum meritorum intercederet. Tertio addere possumus, etiam concurrere Christum ad nostra merita, offerendo illa Patri, vt ab illo non solum libentius acceptentur, sed etiam maiori quodammodo obligatione acceptẽtur, nam illa Christi oblatio, & auget rei oblatæ dignitatem, seu acceptabilitatem, & licet prout nunc fit à Christo in cœlo, non habeat nouum meritum, quatenus vero in præcedentibus Christi meritis nititur, rationem iustitiæ in nostris meritis auget, & perficit. *Oblatio Christi Patri æterno nostrum meritum perficit.* Quã doctrinam sumere mihi videor ex Concilio Triden. sess. 14. capitulo 8. vbi agens de nostra satisfactione, etiam ad merita sermonem extendit, ac dicit: *Neque vero ita nostra est satisfactio hæc, quam pro peccatis nostris exsoluimus, vt non sit per Christum Iesum. Nam qui ex nobis tanquam ex nobis nihil possumus, eo cooperante, qui nos confortat, omnia possumus, ita non habet homo, vnde glorietur, sed omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo viuimus, in quo meremur, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos pœnitentiæ, qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri, & per illum acceptantur à Patre.* Vbi Concilium aperte docet, nostra merita, & satisfactiones non solum inniti Christo tanquam danti virtutem, & gratiam, per quam operamur, sed etiam vt danti nostris operibus specialem vim satisfaciendi, & merendi, quatenus, & in suis meritis nituntur, & ab illo offeruntur, & per ipsum acceptantur. Multum ergo fauet Concilium huic doctrinæ, quæ profecto per se spectata valde consentanea est excellentiæ Christi, & charitati eius erga homines, & abundantiæ, ac perfectioni meritorum eius, & inde non minuuntur, sed perficiuntur nostra merita: non est ergo cur de veritate huius doctrinæ dubitetur.

12\. *Ad fundamentum primæ opinionis in num. 5.* Magis autem hoc confirmabitur respondendo ad fundamentum contrariæ sententiæ: quod erit facile ex dictis. Dicimus enim, dilemma in ratione propositum (quia vel hæc dignitas accrescit ipsi gratiæ iustificatorum in Christo, vel immediate eorum operibus, seu meritis) quoad vtrumque verum esse cum proportione applicatum. Ad improbationem autem prioris membri respondemus, solum probare, gratiam per Christum, non esse in sua entitate meliorem, aut alterius rationis, vel intensionis, quam gratia similis sine Christo data. Non tamen probat, eandem gratiam propter respectum, & vnionẽ ad Christum non fieri moraliter digniorem, & (vt ita dicam) chariorẽ, seu amabiliorem. Nam quod hæc moralis dignitas sine physico augmento possibilis in rebus humanis sit, est euidens, & idem fundamentum habet in diuinis, vt varijs exemplis ostensum est: quod vero in hac particulari materia, intercedat, ex re ipsa & similitudine rationis ostensum est. Ad probationem vero alterius partis dilẽmatis respondetur primo, eo ipso quod gratia membrorum Christi specialem dignitatem habet ex peculiari habitudine, & cõiunctione ad Christum, inde consequenter augeri operum eius dignitatem aliquo ex modis supra declaratis. Neque oportet, vt hoc augmentum sit in morali bonitate operis, sed in valore, vel proportione ad merendum: nam hæc duo distincta sunt, & ex diuersis capitibus oriuntur, vt in Christo Domino videre licet. Et ad replicam, quod opus non sit meritorium, & consequenter, nec magis meritorium ex fauore extrinseco, respondemus inprimis, hoc augmentum, quod in gratia per Christum, & operibus ab ea procedentibus consideratur, non esse ex fauore extrinseco, sed ex conditione morali, quæ personam Christo spiritualiter coniunctam speciali modo, ac titulo amabilem, ac moraliter æstimabilem reddit, & consequenter etiam opus eius. Vnde non obstat, quod talia opera non sint immediate à Christo, vt immediate eliciente, & per se ipsum operante, nam satis est, quod sint immediate à membro Christi per vnionem ad ipsum speciali modo nobilitato. Deinde dicimus, Christi merita, licet nobis sint extrinseca, & vt sic non augeant valorem nostrorum operum: nihilominus quatenus possunt habere suam causalitatem supra nostra merita, posse etiam efficere, vt ex perfectiori iustitia retributio illis debeatur, vt satis explicatum est.

Vnde ad confirmationem, quia inde sequeretur inueniri in nostris meritis omnes perfectiones, quæ in proprijs eiusdem Christi meritis inuentę sunt. 13. *Ad confir. in eodem n. 5. circa finem.* Negatur sequela, quia si consideretur dignitas proueniens iustis ex coniunctione ad Christum, semper est inferioris rationis, sicut dignitas matris Dei magna quidem est, sed longe inferior, quam sit dignitas Filij Dei. Et in vniuersum ex participatione perfectionis non potest inferri æqualitas. Sic enim licet filius Regis dignitatem eius participet ex eo præcise, quod filius eius est, non tamen ad æqualitatem in dignitate ascendit, vnde licet filius diligatur, & honoretur propter patrem, non oportet, vt æque diligatur, seu honoretur, ac pater. Et similiter licet homo participet perfectionem Dei, non sequitur, quod possit ad illam pertingere. Proprietates ergo, & perfectiones singulares meriti personæ Christi ex eo præcise oriuntur, quod persona proxime operans erat simpliciter infinitæ excellentiæ, & ideo sicut iusti Christo cõiuncti nunquam perueniunt ad illam personalem dignitatem, licet aliqualem ex tali coniunctione participent, non sequitur posse in suis meritis habere æqualem perfectionem, neque illatio est alicuius momenti. Multoque minus sequitur illud inconueniens, considerando influxum meritorum Christi in nostra merita quasi immediatum in suo genere, quia Christus non ordinauit sua merita, vt nostra merita suis essent æqualia, neq; vt de iustitia pro alijs, quam pro operantibus acceptarentur, aut aliquid simile. Et quamuis Christus consideretur vt offerens nobiscum nostra merita, vt Concilium dixit, non ideo habebunt inde infinitatem meriti, non solum q̃a Christus nunc non est in statu merendi, sed maxime quia nostra merita nunquam sunt propria actio Christi, sed potius ad illum comparantur vt res oblata, & ideo non habent ab illo infinitatem meriti, seu valoris, licet in ordine ad acceptationem aliquam maiorem efficaciam accipiant. Quę omnia optime declarantur exemplo orationis, quæ à nobis facta propter Christum efficacior est, magisq; acceptabilis apud Deum, nunquam tamen potest orationi factæ ab ipsomet Christo in eisdem proprietatibus adæquari. 14.

Expenduntur dicta quorũdam autorum 2. opinionis. Atq; ex his iudicium ferendum est de aliquib. propositionibus, seu modis loquendi Auctorum supra allegatorum, præsertim Caietani, & Hosij, quos aliqui reprehendũt, & alij benigne interpretãtur. Vnde est,

est, in quo modus ille loquendi Pauli ad Galat. 2. *Viuo ego iam non ego, sed viuit in me Christus*, accommodatur ad meritum iusti: Nam vt Caietanus ait, in simili forma dicere potest iustus: *Mereor ego iam, non ego, sed meretur in me Christus*. In quo loquendi modo non est magna difficultas in illa negatione, *Iam non ego*, nam cum præcedat affirmatio, *mereor ego*, clarum est alteram partem negantem non sumi in sensu contradictorio: ac proinde non negari absolute, quod iustus mereatur, sed quod non solus sine Christo, vel quod non sua principali virtute mereatur, sicut in alia propositione Pauli, cum dicit, *Iam non ego*, non negat se viuere, sed si prior affirmatio, *Viuo ego*, de vita corporali intelligatur, in sequenti negatione significat non esse illam præcipuam vitam, qua viuit, nec quæ nomen vitæ, spirituali modo loquendo, simpliciter mereatur, sed aliam, qua per Christum viuit. Si autem prima affirmatio de spirituali vita intelligatur, per negationem significat, illam vitam non esse à se, & magis esse Christi: quam suam. Sicut etiam dixit Christus Matth. 10. *Dabitur vobis, quid loquamini, non enim vos estis qui loquimini, sed spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis*. Vbi non negat, discipulos esse, qui loquuntur, vt constat, & præcedens promissio, *Dabitur enim vobis, quid loquamini*, satis ostendit: sed negat eos futuros esse principales auctores sui sermonis, sed spiritum Dei, qui per eos loquebatur. Estq; simillima illa locutio Pauli primo Corinth. 15. *Abundantius omnibus laboraui, non ego sed gratia Dei mecum*. Vbi dicens, *non ego*, non negat, quod affirmauerat, se laborasse, sed negat fructum laboris sui, vel efficaciã, & sanctitatem operis sui fuisse ab ipso, sed à gratia. In hac ergo parte non est, quod scrupulose dubitetur, dummodo pars illa negans non simpliciter proferatur, dicendo, verbi gratia, non mereor ego, quia sic in rigore sensum erroneum habet, quem corrigit, & tollit affirmatio, mereor ego, & ideo coniungi debet siue antecedenter, vt *mereor ego sed non ego*, vel consequenter, vt *non ego sed gratia Dei mecum*.

15. *Contra posteriorem partem arguitur.* Altera vero pars affirmans: *Meretur in me Christus*, obscurior videri potest, quia Christus nunc non meretur, quia non est in statu merendi: ergo nec meretur in me. Vnde hæc est differentia inter propositionem Pauli: *Viuit in me Christus*, quia per verbum viuendi tribuitur aliquid Christo, quod simpliciter illi conuenit. Et idem est de his locutionibus, Christus operatur in me, sicut Deus dicitur operari omnia in omnibus: vel Christus loquitur in nobis, sicut Paulus 2. Corinth. 13. dicit: *An experimentum quæritis eius, qui in me loquitur Christus?* Nam operari, & loqui actiones sunt, quæ possunt simpliciter Christo nunc attribui: at vero mereri non potest simpliciter attribui Christo, & ideo nec videtur dici posse, meretur in me Christus. Quam differentiam notauit Soto libr. 3. de Natur. & grat. cap. 8. inter illa verba, loqui, seu operari, & mereri: nam recte dicitur Deus, vel Spiritus Sanctus loqui, aut operari in me, non tamen sic dicitur mereri in me, qa loqui, aut operari non inuoluunt imperfectionem Deo repugnantem, mereri autem illam includit, quia dicit actionem subditi, seu inferioris.

Accedit confirmatio. Idem autem videtur esse de Christo extra statum merendi constituto. Et confirmatur, quia per illum modum loquendi significari videtur, nos tantum mereri, quatenus meritum Christi nobis imputatur, quod accedit ad errorem hæreticorum huius temporis, & ideo cauendum videtur.

16. *Exponitur tamen, & admittitur in sensu metaphor.* Hæc tamen ita obijciuntur, ac si locutio illa in sensu proprio, & rigoroso, & non in metaphorico vsurpetur. Quod est cõtra mentem dictorum auctorum, & contra vim verborum secundum vsitatum loquẽdi morem. Nam dicti auctores illam locutionem explicant per alias in Scriptura frequentes, in quibus passiones, vel actiones corporis tribuuntur capiti, & è conuerso, iuxta vulgatam regulam Ficonij, vt Actor. 9. *Saule, Saule quid me persequeris?* At vero in illo sensu metaphorico nõ significatur, Christum in propria persona mereri, sed in membris suis, sic autem non repugnat Christo mereri, quia sic Christus non est omnino extra statum merendi, quia licet in persona sua sit extra statum, nõ secundum omnia membra sua. Sicut etiam de illo nunc dici potest, persecutiones, passiones, ac tormenta nunc pati. Deinde in huiusmodi locutione alia metaphora considerari potest etiam valde vsitata, in qua nimirum propositio, quæ solum in sensu causali vera est, in formali simpliciter profertur: est optimum exemplum in illa sententia Pauli. *Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus, qui autem scrutatur corda scit quid desideret spiritus, qui secundum Deum postulat pro Sanctis*. Vbi Spiritus dicitur postulare, & desiderare, quia desiderare, & postulare nos facit. Et secundum eandem metaphoram optime intelligitur illa sententia Pauli: *Viuit in me Christus*, quia ipse me viuificat, & ego viuo vita ipsius, nõ quam formaliter in se habet: sed quam in me facit, ergo eadem metaphora optime dicitur Christus in me mereri non formaliter, sed causaliter. Et ad hunc sensum parum etiam refert, quod Christus sit extra statum merendi, quia in illo statu potest in me efficere principaliter meum meritum. Et in eodem sensu non est cur Deo illa propositio negetur, quia si Spiritus sanctus dicitur orare in Sanctis, vel postulare pro nobis, cur non dicetur etiam mereri in nobis? non enim minus dicit subiectionem, vel submissionem orare, quam mereri. Vnde ad confirmationem non video, cui per illam propositionem *meretur in me Christus*, significetur, meritum nostrum solum consistere in imputatione meritorum Christi magis, quam per illam, *viuit in me Christus*, denotetur nos viuere (vtique spiritualiter) per solam imputationem vitæ, seu gratiæ Christi. Addo vero, sicut in priori parte illius sententiæ dixi, hanc dimidiatam sententiam per se prolatam, *meretur in me Christus*, suspicionem illam posse inducere, & ideo vitandam esse: coniunctam vero præcedentibus: *mereor ego iam non ego*, omnem cessare suspicionem, quia sensus metaphoricus patentissimus est. Nam illa prima affirmatio: *mereor ego*, excludit hæreticorum errorem, & negatio subiuncta declarat, me non ita mereri, vt sim principalis auctor mei meriti, & consequenter illamet coniunctio aduersatiua, quæ subiungitur, dicẽdo: *sed meretur in me Christus*, declarat id solum attribui Christo tanquam principaliori causæ mei meriti. *Ad confirmationem.*

17. *Nota.* Aduerto autem, propositionem illam, cum in his tantum sensibus metaphoricis vera sit, non multum conferre ad probandum, vel declarandum specialem effectum, vel dignitatem, quam nostra merita habeant ex meritis Christi vt speciali modo ad valorem, vel iustitiã nostrorum meritorum applicatis. Addit vero Caietanus aliam notandam propositionem, quæ ad hoc declarandum videtur excogitata. Eamq; proponit constituendo differentiam inter paruulos, & adultos, qui in gratia moriuntur, nam paruulis datur gloria ex solis meritis, quæ Christus in propria persona, & in hac vita mortali habuit: adultis vero datur duobus titulis scilicet, & propter eadem merita Christi in propria persona, & vita mortali, & propter meritum, quod nunc Christus vt caput in adulto, & per adultum meretur. Quod etiam confirmat exemplo Christi, qui (vt ait) habuit suam gloriam, & titulo vnionis personalis, & propter meritum obedientiæ: vnde nos conformiores illi erimus, si duplici etiam titulo gloriam habeamus. Atque hæc quidem sententia probabilis est, non tamen videtur necessaria, nisi modo superius posito explicata. Non enim videtur necessarium vt corona gloriæ detur adultis illam merentibus propter meritum Christi, & proprium tanquam propter duas causas proximas & immediatas, sicut datur gratia, & gloria paruulis propter meritum Christi tanquam propter causam proximam, & quasi particularem, quia non est necessarium *Est quidem probabile, sed non necessarium ad institutum.*

Est quidem probabile, sed non necessarium ad institutum. cessarium vt corona gloriæ detur adultis illam merentibus propter meritum Christi, & proprium tanquam propter duas causas proximas & immediatas, sicut datur gratia, & gloria paruulis propter meritum Christi tanquam propter causam proximam, & quasi particularem, quia non est necessarium multiplicare huiusmodi causas circa eundem effectum, & quia nō est promissa beatitudo adultis propter Christi meritum quasi propter causam totalem, & integram, vt condistinctum à merito ipsius adulti. At vero si meritum consideretur per modum causæ vniuersalis, influens cum meritis nostris, eo quod ipse Christus meruit, vt nostra merita acceptarentur ad prēmium propter eadem sua merita illis promissum, sic recte intelligitur gloriam dari adultis non tantum propter meritum proprium, sed etiam propter meritum Christi diuersa ratione spectatum.

CAPVT XX.

Vnde habeant opera iustorum, vt magis meritoria sint?

1. *Merita iustorum inæqualia posse esse supponitur.* SVppono quod per se notum videtur, & de fide certum est, merita iustorum esse inæqualia non solum in diuersis iustis, sed etiam in eodem. De diuersis id satis probatum est supra libr. 9. vbi ostendimus, gratiam, vel primam, vel secundam, & consequenter etiam gloriam esse in diuersis iustis inæqualem. Eadem enim ratio est de inæqualitate meritorum, quia si in dispositionibus ad gratiam potest esse inæqualitas, & ideo gratia inæqualis infunditur, etiam in operibus meritorijs diuersorum hominum potest esse inæqualitas, nam est eadem ratio. Et similiter si præmia inæqualia sint, etiam merita. De eodem autem iusto pro diuersis temporibus, vel actibus eadem est ratio, & ex dicendis euidentius declarabitur. Hæc ergo inæqualitas meritorum consistere potest, vel in multitudine, & paucitate operum, vel in eodem numero operum, seu in duobus operibus inter se collatis, seu (quod perinde est) in eodem opere habente plures, vel pauciores conditiones meriti.

2. *Assertio 1.* Primo ergo dicendum est, multitudinem bonorum operum per se conferre ad augmentum meriti, si cætera sint paria, seu si nouum opus præcedentibus meritis addatur. Probatur, quia maius est totum sua parte, sed maior numerus bonorum operum comparatur ad minorem sicut totum ad partem in ratione meriti: ergo in maiori multitudine bonorum operum, cæteris paribus, est maius meritum, ac proinde ex augmento operum secundum numerum augetur meritum, si cætera paria sint. Vt euidenter patet, quando præcedentibus meritis nouum opus meritorium additur, nam tunc præcedens cumulus fit maior per additionem noui operis boni, & hoc opus per se affert nouum meritum, nam supponimus esse meritorium, ergo augetur inde totum meritum. Quamuis autem hoc videatur per se satis euidens, exponendum nihilominus est, an hoc augmentum meriti extensiuum tantum, vel etiam intensiuum censendum sit? *Dubium duplicem sensum habens.* Quæ interrogatio intelligi potest dupliciter, vno modo ex parte actuum, quibus fit meritum, illos absolute, & secundum esse physicum, ac reale considerando. Alio modo fieri potest interrogatio de ipso merito moraliter considerato, seu in esse meriti, & per comparationem ad præmium. *Resoluitur in priori sensu.* In priori sensu nullam habet quæstionem, tum quia illud augmentum fit per multiplicationem meritorum, quod augmentum multitudinis extensiuum est secundum modum quantitatis discretæ: tum etiam quia ex multis actibus meritorijs non fit vnus intensior singulis: sicut ex multis caloribus remissis non fit vnus intensior, quia non vniuntur inter se ad vnum intensiorem calorem componēdum. Idem ergo est de pluribus actibus meritorijs absolute, & secundum suum esse reale spectatis. In alio vero sensu interrogatio aliquam dubitationem habet.

Quidam enim Theologi moderni dixerunt, hoc augmentum bonorum operum non conducere ad præmium intensiue perfectius obtinendum, ac proinde non posse dici intensiuum, sed tantum extensiuum sub quacunque ratione consideretur. Ita sentiunt, qui dicunt plura opera æqualia non augere intensiue præmium, vel si inæqualia intensione sint, præmium commensurandum esse intensiori operi tantum, ac subinde alia non augere intensiue præmium, & consequenter neque meritum. 3. *De posteriori sensu opinio 1.* Fundari potest primo, quia æqualia opera non augent intensiue habitum, vel si sint inæqualia, non possunt habitum augere vltra gradum intensioris actus: ergo neque possunt præmium augere intensiue. *Eius ratio.* Confirmatur, quia in merito de condigno seruanda est proportio præmij ad meritum: at intensio præmij v. g. visionis beatæ excedēs perfectionem singulorum actuum meriti est improportiōnata singulis actibus: ergo etiam toti collectioni eorum. *Confirmatio.* Probatur consequentia, quia in tota collectione actuum vt quatuor, v.g. non est aliquis gradus proportionatus quinto gradui addendo in præmio. Maxime cum in Philosophia probabile sit, gradus intensionis esse aliquo modo diuersarum rationum, ita vt qualitas vt quatuor non possit fieri vt quinque per additionem alterius quarti gradus, sed solum per eum, qui secundum proprium ordinem quintus est, & quartum per se supponit. Et inde est, vt plura calida vt quatuor non possint efficere vnum calorem vt quinque: eadem autem improportio reperitur inter plura merita, & præmium vnum intensius omnibus illis: ergo meritum de condigno non potest hoc modo intensiue augeri ex sola multitudine operum bonorum. Dicit ergo hæc opinio, augmentum illud etiam per comparationem ad præmium esse extensiuum, quia vel plura merita illis operibus respondent, vel vnum diuersis titulis, non vero in se maius.

Hæc vero opinio virtute est in superioribus reprobata: ostendimus enim per singula opera meritoria, siue intensiora, siue æqualia, siue remissiora sint, mereri hominem essentiale præmium. 4. *Refutatur opinio præcedens.* De quo sine dubio loquitur Paulus 1. ad Corinth. 3. cum dicit, *vnusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem*, vt ibi optime D. Thom. lect. 2 exponit, & in superioribus probatum est. Et de eodem loquitur Christus Matt. 25. cum dicit ad electos. *Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum à constitutione mundi*, & statim numerat multitudinem operum, per quæ præmium illud obtinetur. Et de eodem loquitur Concilium Triden. sess. 6. can. 32. cum definit, iustum per sua bona opera vitam æternam, eiusq; augmentum mereri. Ex hoc ergo principio concludimus, per multitudinem operum, seu per additionem cuiuscunque operis meritorij de condigno augeri meritum intensiue in esse meriti, seu (quod perinde est) in ordine ad præmium, quod intēsiue perfectius tali cumulo meritorum respōdebit. Probatur, quia præmium essentiale respondens omnibus, & singulis operibus iustorum meritorijs de condigno vnum est, vel obiectiue respectu omnium, vel, quod ad rem magis spectat, formaliter in singulis, quia in omnibus est vna diuina essentia, in singulis vero etiam vna gloria, seu vna visio beata cū amore, delectatione, & alijs quasi proprietatibus comitantibus illam. Hoc ergo præmium non potest augeri extensiue secundū multitudinem, seu extensionē discretam, vt sic dicam: ergo augendū est intensiue pp multitudinem meritorum. Cum n. in illo præmio duo sint, scil. obiectum, & actus, ex parte obiecti secundum se non est magis, neq; minus, quia totum omnibus datur, licet non totaliter, q; prouenit ex parte actus, & quasi per denominationem ab illo. ergo maius augmentū præmij illius tantū in actu

ipso,

ipſo, vel conſequenter etiam in habitu inueniri poteſt. At vero præmium illud intenſiue tantum augeri poteſt, quia debet eſſe verum augmentum in ipſomet actu, alias non eſſet augmentum in eſſentiali præmio: ergo neceſſe eſt, vt multa opera meritoria quaſi copulentur, & ex eis conſurgat vnum meritum dignum eſſentiali præmio perfectiori intenſiue, & in hoc ſenſu dicimus, hoc augmentum eſſe intenſiuum in eſſe meriti.

6. *Conſectarium quod etiam inſtitutum declarat.* Vnde fit, quod etiam rem declarat, vt meritum plurium actuum in ordine ad præmium tantæ perfectionis intẽſiuè æquiualere poſsit, vel etiam excedere meritum vnius actus ſuperantis in intenſione omnes actus illius multitudinis, qa ſicut ex intẽſione actus augetur præmium, cæteris paribus, ita etiam ex multitudine actuum: ergo poteſt hæc multitudo eſſe tanta, vt ſuperet valorem intenſionis, cum ille finitus ſit. Eſtque hoc per ſe ſpectatum valde conſentaneum rationi, & diuinæ iuſtitiæ, ac prouidentiæ, ſub qua hæc moraliter conſideranda ſunt, & non tantum ſecundum phyſicam proportionem. Et ideo fundamentum contrariæ ſententiæ nullius momenti eſt. Nam principalis ratio falſum ſumit, nam in lib. 9. oſtenſum eſt, per actus remiſſos poſſe habitum meritorie augeri Confirmatio autem procedit tantum ſecundum phyſicam proportionem, quæ non eſt neceſſario in re morali ſeruanda. Præſertim cum actus non ſolum in eadem ſpecie remiſsior, ſed etiam in ſpecie ipſa ignobilior, poſsit idem eſſentiale præmium, vel augmentum eius de condigno mereri. Vnde dicimus, gradum maioris intenſionis in viſione beata v.g. quintum gradum poſſe eſſe proportionatum præmium vnius actus meritorij, etiam ſi in ſuo eſſe non attingat quintum intenſionis ſuæ gradum, quia meritum non conſiſtit in gradu intenſionis, ſed in valore morali actus, qui ex multis alijs capitibus conſurgit, vt iam diximus, & ratione illius valoris eſt actus quaſi æquiualens pretium talis mercedis.

6. *Aſſertio 2.* Secundo dicendum eſt, in vno, & eodem actu augeri meritum ex augmento proprietatum, ſeu conditionum, quæ ad meritum de condigno concurrere poſſunt, aut debent. Hæc etiam aſſertio certiſsima eſt, ſumiturque ex D. Thoma 2.2. q. 104. artic. 3. & quodlib. 6. art. 11. vbi dicit, actum minus meritorium ex genere ſuo, eſſe magis meritorium ex alijs circunſtantijs. Et latius 1. Corinth. 3. lect. 2. *Eius ratio.* & ratio clara eſt, quia valor operis ad meritum conſurgit ex varijs conditionibus, vt hactenus vidimus: ergo quo actus plures vel meliores conditiones ex illis habuerit, eo erit maioris valoris ad meritum, ac ſubinde dignius meliori præmio. *Confirmatur.* Et confirmatur, nam duo opera meritoria poſſunt eſſe inæqualia in merito: hæc autem inæqualitas non poteſt prouenire, niſi ex inæqualitate in conditionibus ad meritum requiſitis. Ex quo enim alio capite oriri poteſt? Ergo ex illis cõditionibus augetur meritum vel in vno eodem opere in diuerſis temporibus, vel in diuerſis operibus in eodem tempore ſaltem in diuerſis perſonis, nam in eadem vix poſſunt ſimul inueniri; quamuis non repugnet.

7. *Oſtenditur præterea inductione facta per aliquas conditiones meriti.* De aliquibus ergo conditionibus concurrentibus in actu meritorio, vel ad meritum requiſitis facile intelligitur, & extra controuerſiam eſt, quod augeant meritum actus, ſi cætera paria ſint. *Ex prima conditione.* Primum id conſtat de excellentia actus ſtudioſi ex ſpecie, ſeu obiecto ſuo, vt teſtatur D. Thomas in dicto quodlib. & in dicto etiam libr. 9. oſtenſum eſt. Quia cum fundamentum meriti ex parte actus ſit bonitas eius; quo hæc maior fuerit in ipſamet eſſentia, & ſpecie actus; eo dignius erit præmio, ſi in cæteris ſit æqualitas. *Ex ſecunda.* Secundo probat hæc ratio idem eſſe dicendum de omnibus circumſtantijs augentibus moralem dignitatem operis, ſiue augeant illam quaſi intenſiue intra eandem bonitatis ſpeciem, ſiue extenſiue, addendo nouam accidentalem ſpeciem. Quia priori modo eſt augmentum quaſi intenſiuum in morali bonitate operis: poſteriori autem modo eſt quaſi extẽſiuum, & æquiualens multitudini operũ. *Ex tertia.* Tertio erit hoc augmentum longe certius, ſi fuerit in relatione charitatis, nam quo hæc fuerit maior, tantò creſcet ex eo capite meritum operis, & ideo actualis, ſeu formalis relatio magis auget, quam ſola virtualis, & intenſius charitatis imperium, ſeu ex ardentiori affectu procedẽs, magis quam remiſsius. Et eadem ratione quodlibet imperium diſtinctæ virtutis augebit actum alterius in merito, magis quidem, vel minus iuxta ſuæ perfectionis gradũ, & ſecundum modum in ſuperioribus declaratum. Et hac ratione dixit D. Thomas 2.2. quæſt. 88. art. 6. opus ex voto factum cæteris paribus magis meritorium eſſe, quam ſine voto factum.

8. *Ex quarta.* Quarto etiam difficultas, quæ ex obiecto naſcitur, meritum operis auget iuxta doctrinam D. Thomæ 1.2. q. 114. art. 4. ad 2. & 2. q. 2. art. 10. ad 3. & in dicta lect. 2. Et ratio eſt, quia talis difficultas per ſe auget operis bonitatem. *Ex quinta.* Quinto meritum non parum augetur ex augmento voluntarij, quod omnes etiam fatentur, nam quo actus magis fuerit voluntarius, eo, cæteris paribus, eſt magis meritorius. Loquimur enim de voluntario, prout formaliter diſtinguitur, à libero, & ſic magis voluntarium dicitur, quod maiori affectu, & conatu voluntatis fit: at vero quod fit maiori conatu, & affectu, fit etiam actu voluntatis intenſiori, quia ex maiori conatu oritur maior intenſio, nec illa maior affectio poteſt in alio augmento ipſius actus conſiſtere. Ergo illud maius voluntarium auget meritum, quia intenſio actus ex ſe meritum auget, quia auget ipſam entitatem actus, & conſequenter etiam honeſtatem. *Ex ſexta.* Addo vero ſexto, etiam maiorem libertatem actus augere meritum eius, ſi cætera paria ſint; quod videtur etiam extra cõtrouerſiam eſſe, tum ex illa regula, quod ſicut ſimpliciter ad ſimpliciter, ita magis ad magis: at libertas multum conducit ad meritum, imo ad illud eſt ſimpliciter neceſſaria: ergo maior libertas de ſe augebit meritum: tum etiam quia maior libertas per ſe auget laudem bene operantis, ſicut è contrario in opere malo auget culpam, ſeu demeritum eius, & facit peccantem magis reprehenſibilem, & minus venia dignum. Sicut etiam ignorantia aliquo modo excuſat, quia minuit libertatem. Cum ergo hæc certa, & clara ſint, de aliquibus alijs circumſtantijs actus ſunt particularia dubia, quæ in ſequentibus capitibus proſequemur.

CAPVT XXI.

Vtrum duratio, ſeu continuatio actus, cæteris paribus, eius meritum augeat.

1. *1. Dubitandi ratio.* Ratio dubitandi poteſt eſſe duplex. Prima veluti à priori, quia meritum conſiſtit in actu interno, vt ſupra viſum eſt, duratio autem nihil addit actui interno: ergo nec meritum illi addit. Minor probatur, quia phyſice rem ſpectando, illa duratio nihil addit actui, quia non eſt ſucceſsiua, ſed permanens, & ita nihil addit actui, ſed eſt omnino actus permanens, ſicut Angelus durans per horam, nihil amplius habet, quam in primo inſtanti recepit. Moraliter item loquendo, nihil videtur eſſe in illa duratione dignum maiori merito, quia voluntas nec plus conatur, nec noua, vel maiori libertate vtitur, dum in eodem actu perſeuerat. *Secunda.* Altera ratio ab inconuenienti eſt, qui aliàs in quolibet actu continuato per aliquod tempus eſſet meritum infinitum, quod nullus admittet. Probatur autem ſequela, quia meritum eſt talis proprietas actus, vt in inſtanti perfici poſsit, ſicut & ipſe actus, vnde in primo inſtanti, in quo fit actus, habet certum

certum meritum, eiq; respõderet certum præmium, etiam si amplius non duraret: ergo si duratio temporis auget meritum eius, tantundem merebitur in quolibet instanti illius temporis, quantum in primo, quia non est maior ratio de vno, q̃ de alio: at vero in tali tẽpore sunt infinita instantia: ergo in illis merebitur talis actus infinitos gradus, vel partes æquales intensionis præmij (vt sic rem declarem) & inter se non communicantes, nam in quolibet instanti meretur aliquid omnino distinctum ab alijs: ergo erit in tali præmio infinita intensio, quia vt iam diximus multitudo illa meritorum partialium respectu prẽmij est intensiua, & illud, in quo sunt infinitæ partes, vel quasi parte, æquales, & inter se non communicantes, est infinitum simpliciter, & in actu, vt ex Philosophia manifestum est. His argumentis, præcipue hoc secũdo conuicti aliqui Theologi negant augeri meritum ex continuatione actus, Bannez 2.2.q.24.art.6.dub.5. Alij vero licet non id negent de omni duratione, necessarium tamen putant de aliqua minima id negare, intra quam meritum non augeatur, vt in solutione secundi argumenti melius explicabimus.

Opinio Bannez.

2\. Vera nihilominus sententia est, quamcunque durationẽ actus interni meritorij augere aliqua ex parte meritum, seu præmium illi respondens. Hæc assertio communiter recepta nunc est, eamque docent communiter moderni 1.2.q.114. & docuit Victoria in relect. de augment. charitatis p.1. in fine. Eandem supponit Corduba lib. 1. quæst. q. 9. in fine, in resolutione opinionis quintæ, vbi æquiparat continuationem vnius actus multiplicationi plurium actuum similium in hoc, quod sicut plures actus remissi possunt æquiualere in merito vni actui intenso, ita & vnus actus minus intensus, & magis durans possit æquiualere in merito actui magis intenso, & minus continuato. Et allegat Scotum in 3.d.27.art.3. vbi nihil inuenio, & in 2.d.5.quæst.1. vbi id quidem dicit de actibus remissis multiplicatis, de continuatione autem nihil attingit. Citat etiam Gabriel in 2.dist.5.art.1. vbi etiam loquitur de actuum multiplicatione, aliquid vero de continuatione indicat, cum infert, ad magnitudinẽ meriti non requiri longitudinem *temporis in merendo*, in hoc enim significat, vtilem esse posse, licet necessaria non sit. Ratione probatur primo, quia perseuerantia in bono opere est quædam proprietas operis honesta, & libera, & in gloriã Dei redundans: ergo apud Deum est digna præmio: ergo cæteris paribus auget meritum actus: at continuatio eiusdem actus est quædam perseuerantia, quæ licet possit esse magna, & parua, tñ cum proportione habet eandem honestatem: ergo cum proportione etiam auget meritum. Secundo quia vnus actus diuturnus moraliter æquiualet pluribus similibus actibus eodem tempore factis, sed illi plures actus augent meritum: ergo & continuatio actus. Tertio in operibus externis videtur certe id manifestum, quis enim neget, diuturnam orationem esse magis meritoriam, quam breuem, & sic de alijs, meritum autem talis operis consistit in actu interno voluntatis substantialiter, qui sane actus internus potest esse idem eodẽ modo perseuerans, nec inde profecto minuitur meritum, quin potius cæteris paribus potest id esse melius: ergo in eodem actu interno per ipsius continuationem meritum crescit. Quarto iuxta communem sensum omnium hominum prudentium maiori laude dignus est, qui in eodem actu, v.g. amandi Deum, diu perseuerat, quam qui subito, & quasi transitorie illum elicit, & statim omittit: ergo eadem ratione est maiori præmio dignus, ac subinde continuatio meritum auget. Deniq; in ipsa actus continuatione per se, & ex natura sua est aliqua difficultas, quæ libere, & propter Deum, seu propter honestatem vincitur, cur ergo nõ augebit meritum? Nulla profecto est ratio probabilis, vt ex solutionib. argumentorum magis constabit.

Assertio communiter recepta.

1. Ratio pro assertione.

Secunda.

Tertia.

Quarta.

3\. Et prima quidem ratio dubitandi ex dictis manet soluta. Quidquid enim si de physica additione, negamus, continuationem actus nihil addere moraliter affectioni eius. Nemo n. negare potest, quin conseruatio rerum permanentium, et immortalium, seu incorruptibilium sit continuũ beneficium Dei, semperque maius, etiamsi per illam nihil physicum, seu reale addatur rei in principio factæ, quia ratio beneficij, quæ moralis est, crescit per rei permanẽtiam in eodẽ esse, quamuis nulla entitas, vel modus realis, ac physicus illi addatur. Ita ergo crescit moraliter obsequium erga Deum per cõtinuationem eiusdem operis, licet physica additio nulla fiat, q̃a meritum morale quid est, & moraliter augeri potest. Vnde cum dicitur voluntas conseruando actum non plus conari, illud, plus æquiuocum est, q̃a potest intelligi intensiue, & ita verum sumitur, tñ illud non est necessarium ad augmentum meriti: vel plus extensiue, & sic falsum assumitur, quia ipsa maior cõtinuatio in conatu maior quædam extensio est, non q̃dem realis per realem successionem, sed virtualis, quæ per coexistentiam ad succcessionem à nobis percipitur. Eademq; distinctio ad voluntarium, seu liberũ vsum applicanda est, nam licet ex vi solius continuationis non sit maior intensiue, crescit extensiue, quod ad augmentum meriti satis superque est.

Soluitur prima dubitandi ratio in n.1.

Propter vitandũ inconueniens illatum in secunda ratione, aliqui Nominales limitant assertionem positam, vt non procedat de omni cõtinuatione actus, sed de illa, quæ libera est, & noua aduertentia facta. Dicunt enim actum voluntatis libere elicitum, per aliquem breuem moram necessario durare, & in illa non crescere meritum, quod in primo instanti actus habuit. Quo posito, facile soluitur argumentum, q̃a illæ morulæ sunt in numero finito, & ita licet in omnibus æqualiter augeatur meritum, non sequitur infinitum augmentum. Ita docet expresse Greg. in 2.d. 3.q.1.art.2.ad 4. Quod si interroges, an illa mora necessariæ cõtinuationis sit certæ, ac determinatæ quãtitatis, seu temporis, Greg. nihil expresse dicit, tamen ex verbis eius colligimus satis clare, illũ sensisse morulam illam coexistere determinatæ parti nostri temporis. Nam ita loquitur, *est dare tempus ita breue infra quod nullo modo potest desistere ab actu.* Certe hoc non dicitur congrue, nisi de tempore determinato. Deindepost illud tempus dicit dari aliquod tempus, *pro quo voluntas non est libera ad cessandum ab actu*, & post illam breuem morulam dari instans, in quo potest voluntas iam libere desistere ab actu: at vero mora inclusa inter duo instantia definita est, cum inter duos certos terminos claudatur. Ex quo etiã constat, quicquid P. Vasquez dicat, docuisse Gregorium, actum illum licet in productione fuerit liber, in illa cõtinuatione esse necessarium, nam expresse dicit, illam continuationem actus non prodesse ad augmẽtum meriti, *quæ non est libera*, & consequenter dicere debuit, post primum instans productionis actus vsque ad instans, in quo illa mora definit, & secunda incipit, in omnibus intermedijs instantibus non esse in potestate voluntatis desistere ab actu, quia in hoc consistit illa necessitas. Vnde autem oriatur illa necessitas permanendi in libero actu per talem moram, non explicat Gregor. nisi ex eo, quod in tam breui mora nõ potest operans scienter aduertere ad liberam continuationem actus, vt possit etiam libere ab illo cessare, si velit. Vnde expresse animaduertit, hoc non esse impossibile simpliciter, sed quantum est ex naturali modo operandi. Nam si Deus (inquit) infunderet notitiam adeo perfectam, pro singulis instantibus, vt operans posset in singulis eorum actum mutare scienter, tunc cessaret necessitas continuandi actum per aliquam morulam. Illo autem casu posito, concedit, meritum continui temporis esse infinitum simpliciter, & illi respondere præmium infinitum in actu, quod non putat esse impossibile. Atq; in hunc modum intellexit hanc opinionem Gregorij Almain

4. Ad 2. rationem dubitandi, quid nominales dicant.

Vasq. non satis excusat Gregorium

Mentem Gregorij assecutus Almainus. tract.1.Moral.c.9.& in Dictatis super Olcot. q.3.circa 7.art.in arg.3. 2. opinionis, ipse tamen non sequitur opinionem Greg. sed aliam reputat probabiliorem, vt in priori loco expresse dicit.

5. *Improbantur dicti Nominales.* Et mihi quidem hæc opinio improbabilis est quoad illud fundamentũ de continuatione actus liberi necessaria per morulam definiti temporis quantumcunq; breuis. Quia in nullo instanti signabili post primum instans, in quo actus fit, pôt assignari causa necessitans voluntatē ad conseruationē talis actus, qa vel hæc est causa extrinseca, & hæc fingi non pôt, tum quia nullum est talis fictionis fundamentum, cur n. magis talis causa in progressu actionis, q̃ in principio necessitatem illam inferret: tum ēt quia solus Deus posset esse talis causa: Deus aũt eodem concursu perseuerante conseruat actum voluntatis, quo ad illum producendũ cum illa concurrit, & si maiorē impulsum pberet, id extraordinariũ, & miraculosum esset Vel illa causa est intrinseca, & hæc ēt facile excluditur. Quia inprimis talis causa non est ipsa voluntas, nam illa de se tam domina est sui influxus ad conseruandum, q̃ ad efficiendum actum, qa influxus in re idem est, & voluntas pbendo illum non abstulit à se potestatem suspendendi illum, q̃ de se habebat, præsertim cum mutabilis sit, & ab intrinseco possit in se mutationem efficere tam ab actu ad non actum, q̃ à non actu in actum. Neq; in hoc est alia ratio in breui, quam in longo tempore, quantum est ex parte volũtatis. Deinde neq; intellectus potest esse talis causa (vt magis Greg. indicat) qa eandem aduertētiam, quam intellectus habet in primo instanti, quo voluntas elicit actum, habere pôt facile in tota illa morula, & in singulis instantib. eius: ergo sicut sufficit illa aduertentia, vt actus libere fiat, & cum potestate non faciendi illum, ita sufficit, vt libere in illo perseueret, & cum potestate desistendi ab illo in quolibet instanti signabili in illa breui morula.

6. *Vrgentur in Chrysost. B. Virgine & Angelis.* Atq; hoc maxime vrget in Christo Domino, qui summa aduertentia, & consideratione operabatur, siue inchoãdo actus, siue pseuerando in illis pro quacunq; mora. Et in suo gradu idem videtur certissimũ in B. Virgine: imo in Angelo videtur euidens, qa intuitiue intuetur suum actum, & potest ēt actu contemplari coexistentiam eius ad tempus continuum siue existēs, siue possibile, & q; sit in manu sua pl⁹, vel minus in illo actu durare pro sua libertate: ergo ex parte aduertentiæ intellectus libere perseuerare pôt in illo actu pro quacunque mora, vel instanti, q; in eo cogitari possit. Eo vel maxime, q; ad libertatem continuationis nõ est necessaria tãta reflexio intellectus, sed satis est perseuerare in illa aduertentia intellect⁹, per q̃ obiectum talis actus licet repræsentetur, vt cõueniēs, non tñ vt necessarium. Deniq; cum Greg. admittat, possibilem esse de potentia absoluta aduertētiam, q̃ ad hanc libertatem sufficiat, non video, quo probabili fundamento negari possit, vel Angelos ex perspicacia sui intellectus totã illam aduertentiam habere posse, vel nulli sanctorum hominum ēt B. Virgini communicatam fuisse. Admittere aũt in his omnibus meritũ simpliciter infinitum in actu, improbabile est omnino. Imo ēt de potentia absoluta videtur vanum, propter solam illam aduertentiã tribuere actui infinitum meritum: vnde nullus Theolog. ex eo capite ipsi etiam Christo tribuit meritum infinitum.

7. *Quid respondeat? Vasq. ad prædictam rationem dubitandi.* Aliter ergo ex eadem cõtinuatione actus alio modo declarata, difficultatem illius argumenti expedit Vasq.1.2.disp.54.c.3.& disp.219.cap.2.n.19. supponit enim actum voluntatis non posse per solum instans nostri temporis durare, ex quo infert ex vi illius instantis, in quo actus primo fit, nullum determinatum meritum illi respondere, sed toti durationi eius certum gradum, & singulis partibus durationis singulas partes meriti cum proportione: instantibus autem tam primo, quam cæteris, vel nihil meriti determinati, vel saltem nullam partem diuisibilem præmij respõdere, & ideo ex duratione per infinita instãtia non sequi augmentum meriti, vel præmij infinitum. Et hanc opinionem de necessaria continuatione actus voluntatis per tempus indeterminatum, magis videtur probare Almain. supra, & illam refert ex Okam, & ex quodam antiquo Clymeton vocato, ipse tamen non omnino in ea persistit, sed hinc inde argumentando rem indecisam relinquit, licet in hanc partem magis inclinet. *Et fauet Almain. aliquantulum* Fundamenta horũ Doctorum inter se videntur esse contraria. Vasq. fundatur, qa res permanens, seu indiuisibilis, & quæ habet totum esse simul, non potest durare per solum instãs, *Fundam. Vasquij.* actus autem amandi, v. g. est res permanens non habens in se intrinsecam successionem: ergo non potest durare per solum instans: ergo necessario durat per tempus saltem indeterminatum. Cõsequentia optima est, & minor supponitur vt clara. Maiorē autem probat ille auctor, qa res permanēs non pôt desinere per vltimum sui esse, sed per primum non esse, & ideo necesse est, vt duret per aliquod tempus, quod necessario intercedit inter illa duo instantia, quia non possunt esse immediata. Quæ illatio optima est. Assumptum vero dicit se probasse late in 1. p. dispu.229. cap.10. vbi inprimis ait, illud esse axioma communiter à Philosophis receptum, & in speciali allegat Gregorium & Almain. in locis citatis, qui de illo principio nihil ibi dicunt, neque in illo fundantur, vt de Greg. retuli, & de Almaino statim dicam. Ratione id probat, quia si res permanens defineret per vltimum sui esse, ipsum non esse rei inciperet per vltimum non esse, ac proinde successiue, hoc autem repugnat, quia non esse rei indiuisibilis est totum simul, & ideo non potest successiue incipere: ergo debet necessario incipere in instanti, quod sit primum non esse rei permanentis, ac proinde res permanens non potest definere per vltimum sui esse. *Maiorem propositionem assumpti fundamenti probat Vasq. ab inconuenienti.* At vero Almainus fundamentum longe diuersum refert ex illo Clymeton, scilicet quod licet voluntas possit actum producere in instanti, non tamen corrumpere. Hoc autem non inde colligit, quod res permanens non possit desinere per vltimum sui esse, sed ex hoc, quod productio rei indiuisibilis, v.g. actus amandi fit sine resistentia, quia solum præcedit non esse illius, quod productioni non resistit, & ideo potest in instanti fieri. *Eandem probat Almainus ex alio principio.* Corruptio autem rei productæ non fit sine resistentia eiusdem rei iam productæ, quia supponit rem existentem, & vnaquæque res appetit conseruari in esse, & ideo resistit corrumpenti: ergo illa corruptio non potest in instanti fieri. Vnde videtur hic auctor contrario fundamento niti, quoad hoc, quod non esse actus producti à voluntate non potest in instanti incipere, sed successiue fieri.

8. *Refutatur tota superior doctrina.* Tota vero hæc doctrina male fundata est in Philosophia, & in Theologia, non caret grauioribus incommodis. Primum ergo quod res indiuisibilis possit per vnum tantum instans durare, dubitari nõ potest: nam ipsamet instantia indiuisibilia sunt, & vno momento singula durant: generatio etiam substantialis, quæ in determinata parte materiæ in instanti fit, & pro solo illo instãti durat, quo fit, creatio etiam rei in momento fit, & potest pro eodem instanti tantum durare. Nam licet de facto eadem actio, qua res creatur, perseueret, quamdiu res per illam conseruatur, tamen posset Deus pro sua libertate rem, quam creat, non conseruare, sed immediate post instans creationis influxum suum suspendere, & tunc creatio per instans tantum duraret. Vel etiam posset Deus rem à se solo creatã immediate post per aliq̃ causam secundam conseruare ac proinde per nouam actionem, priori actione creandi statim cessante. Ad hæc exempla saltē de instantib. & de generatione, qa negari non possunt, respondent aduersarij assignando speciales rationes, propter quas ille modus durationis indiuisibilis in rebus illis sit necessarius. Sed nunc non oportet rationes illas expendere, quia siue

ex hac,

ex hac, siue ex alia radice ille modus essendi, & transeundi nascatur, nobis satis est, q; rei indiuisibili non repugnat inuisibiliter dubitare per solum indiuisibile momentum. Hoc enim exempla adducta conuincunt, nam si repugnaret, nunquam posset id fieri propter quamcunque causam, vel rationem.

9. *Res permanentes per vltimum sui esse desinere non repugnat.* Atque hinc vlterius concludimus, non repugnare rei permanenti desinere per vltimum sui esse. Probatur in exemplo de generatione, nam illud idem, quod est primum instans sui esse, est vltimum esse eiusdem, quia immediate post illud non est. Vnde etiam fit, vt nō esse talis generationis incipiat in tempore immediato post instans ipsius generationis, ac proinde fit, vt secundum coexistentiam ad nostrum tempus, ipsum non esse generationis incipiat extrinsece per suum vltimum non esse, si ita licet loqui, nam cum duæ negationes affirment, tale vltimum non esse planius vocabitur, vltimum esse generationis. Idemque posset contingere in creatione pro arbitrio Dei, vt dixi, imo & in re creata, quæ longissimo tempore duret, potest fieri, vt Deus illam conseruet vsque ad vnum instans intrinsecum sui esse, & immediate post illud non conseruet, ac proinde incipiat non esse talis rei immediate post vltimū instans eiusdem rei. Denique ille auctor non audet negare, quin de potentia absoluta possit operatio voluntatis definere per vltimum esse: ergo necesse est, vt fateatur, ex parte rei non esse repugnantiam. Nam si quæ esset repugnantia, profecto etiam de potentia absoluta procederet. Nam si quæ esset repugnantia, maxime, quia si res, quæ tota simul est, seu fit, inciperet immediate quoft aliquod instans, sequeretur incipere successiue, quia per vltimum non esse: at vero incipere successiue repugnat rei indiuisibili, & permanenti: ergo. At vero hæc ratio si vera sumit, etiam in ordine ad potentiam absolutam procedit, quia rem indiuisibilem fieri successiue, & per partes contradictionem implicat: ergo è contrario si Deus potest id facere, non est vera illa repugnantia, & in mala illatione fundatur. Nam licet res incipiat immediate post aliquod instans, potest tota simul incipere, coexistendo intrinsece tempori immediato post instans, non ita vt pars illius rei coexistat parti temporis, & tota toti, sed ita vt tota coexistat toti, & tota singulis partibus, & instantibus talis temporis. Et ita nulla est in modo illo incipiendi, aut definendi rei permanentis repugnantia.

10. *Ad probationem maioris propositionis ex Almaino in n.7.* Vnde vlterius addimus, quod, si ex parte rei, & in ordine ad diuinam potentiam talis repugnantia nō inuenitur, nulla etiam est in actibus liberis in ordine ad naturalem potentiam liberi arbitrij. Nam inprimis illa, quam Almain. seu Clymaton considerant ex resistentia ipsius actus, friuola est, quia actus voluntatis non definit per aliquam actionem contrariam in ipsum, cui ipse possit resistere, sed potest definere per solam suspensionem influxus voluntatis in ipsum, cui suspensioni actus ipse non potest magis resistere, quam possit creatura resistere factori suo, si velit influxum, quo illam conseruat, suspendere, quia ad hoc sufficit libertas causæ, quam effectus ipsius impedire non potest. Deinde potest etiam voluntas corrumpere vnum actum suum efficiendo alium, cui efficientiæ non potest præexistens actus resistere, quia totus est pendens ex dominio voluntatis: quæ semper manet libera, vt totum suum influxum in alium actum subito transferat. Et præterea licet ex parte actus considerari possit aliqua resistentia, ad summum inducet aliquam difficultatem in illa mutatione facienda propter inclinationem formalem actus semel facti: non tamen potest esse talis resistentia, quæ cogat corrumpere actum præexistentem successiue, & nō totum simul, vel in tempore, & non in instanti: nam primum est impossibile, & repugnans tali actui, vt est res permanens, & de se indiuisibilis: secundum autem est euidenter falsum, nam postquam voluntas elicuit vnum actum, siue parum, siue multum temporis in eo duret, postea in vno instanti inchoat nouum actum: ac proinde non in tempore, nec successiue: ergo resistentia actus non potest impedire, quo minus voluntas ita subito, & in momento corrumpat suum actum, sicut illum elicuit. Plus videri potest resistere actus per horam continuatus, quam in momento factus, & nihilominus ille totus simul relinquitur à voluntate: ergo etiam momentaneus actus potest statim corrumpi.

11. *Ad probationem inconu[...] entiex Vasquio ibidem* Deinde non est fortior altera ratio sumpta ab inconuenienti, quia non esse actus fieret successiue, negatur enim sequela, quia fit totum simul, sicut quando per potentiam Dei ponitur actus voluntatis desinere per vltimum esse, ipsum non esse actus intrinsece spectatum non incipit successiue, quia nō fit per partes, sed totum simul fit: idem ergo esse poterit, etiam si non esset talis actus per libertatem solam voluntatis incipiat. Nec sequitur, incipit intrinsece per coexistētiam ad tempus: ergo successiue, quia totum est in tempore, & totum in qualibet parte, & instanti illius temporis. Sicut eadem etiam res conseruatur in tempore coexistendo illi non per successionem, sed existēdo tota in tempore toto, & in qualibet parte, & momento eius. Idem ergo est de inceptione, nam profecto est eadem ratio, etiam si aliquam diuersitatem aduersarij assignare cōentur, dicentes, in re, quæ incipit tota simul, assignandum necessario esse intrinsecum terminū ipsius esse, quo à præcedenti non esse diuidatur. In hoc enim petitur principium, nam hoc est, quod negamus. Nam sicut potest tota res permanens coexistere toti horæ, & non existere in vltimo instāti, seu primo nō esse illius horæ, nec ex ea parte datur terminus intrinsecus vltimus in re, quæ definit, sed extrinsecus per primum non esse: ita potest eadem res permanens coexistere toti horæ, & non existere in primo instanti, quod fuit vltimum nō esse eiusdem horæ; nec oportet ex ea parte dari instans intrinsecum in re, quæ sic incipit, sed extrinsecum per vltimum non esse.

12. *Illatio aduersariorū impugnatur.* Et ideo etiam non recte infertur: res incipit tota simul: ergo incipit in instanti, seu per primum sui esse, vtique secundum coexistentiam ad nostrum tempus. Nam in hoc etiam sæpe laboratur in æquiuoco. Aliud est enim loqui de duratione intrinseca rei permanentis, aliud de extrinseca mensura temporis nostri, vel instantis, cui eadem res permanens coexistit: nam prior duratio est permanens, & tota simul, sicut est res, cuius est duratio, & ideo in se est instans Angelicum, vel illi æquiualens, de cuius ratione non est coexistere soli instanti transeunti nostri temporis, sed potest etiam per tempus permanere, quamuis hoc etiam non semper necessarium sit, sed pendeat ex arbitrio, vel modo agendi causæ conseruantis. Et ratio est, quia coexistentia ad extrinsecam mensuram solum dicit respectum ad alteram durationem simul existentem, quod contingens, & accidentarium est, & ideò eiusdem rationis est intrinseca duratio, siue alteri coexistat, siue non. Hinc ergo fit, vt omnis res, quæ tota simul, & impartibiliter incipit secundum intrinsecam durationem in instanti incipiat, ac subinde per primum sui esse. Nihilominus tamen per coexistentiam ad nostrum tempus potest incipere per vltimum non esse, id est, non coexistendo alicui instanti signato nostri temporis, sed coexistendo tempori, quod immediate post aliquod tale instans sequitur: nam cum vtraque coexistentia sit accidentaria, vno, & alio modo accidere potest. Et sicut Deus potest id facere in suis operibus, ita & liberum arbitrium in suis actibus sine vllo miraculo, vel difficultate, sed vtendo suo naturali dominio, quod in suos actus habet. Et sicut hoc modo res permanens potest incipere per vltimum non esse secundum coexistentiam ad instātia nostri temporis, ita potest etiam *Sicut Deus sua opera potest corrumpere per vltimum eorum esse ita & voluntas suos actus.*

alia res similis desinere per vltimum sui esse, nam hæc duo mutuo sese consequuntur, tum ob rationis paritatem, tum etiam quia desitio vnius ex productione alterius sequi solet, cum non possint esse simul: tum etiam, quia hoc etiam non repugnat in ordine ad potentiam Dei: ergo neque in ordine ad potentiam liberi arbitrij.

13. *Diuersam rationem conatur afferre Vasq.* Conatur autem P. Vasquez rationem diuersitatis in hoc assignare, quam non satis capio, sic enim ait: *Quamuis de potentia Dei possit operatio desinere per vltimum sui esse, tamen ipsa voluntas, & intellectus creatus ex se cessare nequeunt ab operatione per vltimum esse illius. Ratio vero est* (inquit) *quia instãtia seu mora in hoc tempore ita debẽt assignari, vt vna alteri omnino succedat, ea vero operatio, quæ alteri ex parte coexistit, ipsi non dicitur succedere: ergo nec diuersum instans, aut moram ab ea constituere dicitur.* Huius (inquam) rationis neq; sensum, neque vim satis capio. *Illa tamen nec satis intelligitur.* Nam cum dicimus, vnum actum voluntatis creatæ posse desinere per vltimum sui esse, incipiẽte alio per vltimum non esse in ordine ad nostrũ tempus, nõ dicimus vnum illorum actuum alteri ex parte coexistere. Quis n. hoc vnquam cogitauit, aut cogitare potuit, cum illi actus partes non habeant, neq; vllo modo simul sint? Nam sicut instans continuans tempus non coexistit tempori proxime præcedenti, nec immediate subsequenti, sed est immediate post vnum, & proxime ante alterum, ita actus etiam definens per vltimum esse non coexistit vel in totum, vel ex parte actui proxime subsequenti per vltimum non esse: sicut etiam extra controuersiam est, actum, qui desinit per primum non esse non coexistere actui incipienti per primum sui esse in instanti, ante quod præcessit alius actus, qui immediate antea erat. Denique per illam et verba, *immediate ante*, vel *immediate post*, excluditur coexistentia actuum sibi succedentium illo modo. Propterea ergo dixi, me non satis concipere vim illius rationis. Quia si sumatur in vi vnius syllogismi, præmissæ non cohærent, & quatuor terminos habent: si vero accipiatur tanquam virtute continẽs duas illationes, sic tacite subsumit, actus illos, quos dicimus habere inter se immediatam successionem, ex parte coexistere inter se, quod falsum est, vt ostendi. Et quod claritatis gratia dictum est de actibus positiuis, quorum vnus succedit alteri quasi per mutationem à contrario in contrarium, dicendum est de existentia, & non existentia eiusdem actus, quatenus vna alteri immediate succedit, siue carentia existentiæ præcedat, & sequatur immediate existentia per primum esse actus, siue è contrario præcedat existentia, & immediate sequatur eius carentia per vltimum esse actus: in neutro enim modo inuenitur coexistentia ex parte, sed successio. Et præterea illa ratio non magis habet locum in actu, qui per potẽtiam *Nec vim habet ad institutum.* Dei definit per vltimum sui esse: quam in eo, quem dicimus desinere posse eodem modo per potestatem liberi arbitrij. Nam si in priori casu datur successio inter vnam moram, & aliam sine coexistentia etiam ex parte inter actus, qui in illis fiunt, cur non erit similis successio, etiam si desitio sit per potestatem liberi arbitrij? Vel è cõtrario, si in posteriori desitione per vim libertatis nõ est vera successio, sed coexistẽtia ex parte, cur in priori modo non erit idem dicendum? Non video sane, quid responderi possit, vel quæ ratio differentiæ assignari valeat, cum effectus sit idem, eademque successio, vel coexistentia, siue maiori, siue minori potentia fiat.

14. *Philosophica doctrina non militat contra aurm.* Et hæc quidem dicere coacti sumus de puncto Philosophico, quia sine illo, punctum Theologicum, de quo tractamus, intelligi non poterat. Nec Philosophi nobis contrarij sunt, quia cum negant, res permanẽtes definere per vltimum sui esse, loquuntur de rebus, quæ per naturalem corruptionem consequentem ad generationem physicam desinunt esse: namq; hæc generatio fit in termino motus præcedentis. Vnde necesse est, vt illud etiam sit primum non esse rei corruptæ, q̃a generatio vnius est corruptio alterius. Secus autem est de actu indiuisibili dependẽte à causa libera, nam ex se non determinat certum modum inceptionis, vel desitionis secundum coexistentiam ad nostrum tempus, quæ (vt dixi) illis accidentaria est, & ideo pro libertate operãtis vno, vel alio modo incipere possunt, vt etiam moderni Scriptores in 7. Physicor. notarũt. Et sumitur ex his, quæ late disputat Gregor. in distinct. 17. quæst. 2. art. 2. & docuit expresse Scot. d. 5. qu. 1. §. *De secundo*, & in 3. dist. 3. quæst. 1. §. *Ad quæstionem* cum sequentibus, vt alios nunc omittam.

Theologice vero rem considerando, duo incommoda ex illa sententia sequũtur, vnum est, quia multum derogat libertati voluntatis. 15. *Contra impugnatam vero responsionem Vasq̃ duo militant Theologica incommoda.* Duplicem enim necessitatem sine fundamento illi tribuit, vna est incipiendi actum suum in instanti nostri temporis, & non aliter, alia est, continuandi talem actum, seu permanendi in illo per aliquam moram nostri temporis: & potest addi tertia necessitas, scilicet, vt in illa mora temporis in qua voluntas perseuerat, amando, v.g. non possit vsque ad instans aliquod intrinsecum peruenire, sed necessario debeat cessare ab actu pro illo instanti, quod est illius moræ terminus. *1. Incommod.* Quorum omniũ cum nulla ratio ex parte ipsius actionis reddi possit, vt ex dictis patet, in diminutionem libertatis voluntatis redundant. Omissis autem prima, & tertia necessitatibus, de quibus iam dictum est, secunda de continuatione actus habet maiorem absurditatem, quia est quædam necessitas quoad exercitium ex sola suppositione extrinseca. Nam ex eo, q̃ voluntas elicuit actum in aliquo instanti nostri temporis cogitur perseuerare in illo pro aliquo tempore. Neque satisfit, respondendo, hoc tempus esse indeterminatum, quia rationes supra factæ de tempore determinato, æquè ostendunt nullam dari posse causam illius necessitatis etiam pro indeterminato tempore. Sed aiunt, nullam ibi esse necessitatem, quia in quolibet instanti signato potest voluntas ab actu cessare, ac proinde tota continuatio actus libera est. Hoc vero non satisfacit, tum quia si voluntas omnino non potest non continuare actum quomodo est libera ad continuandum, cum libertas requirat potestatem ad oppositum, & illa necessitas continuandi sit mere naturalis iuxta illam sententiam supposita productione actus? Tum etiam quia intelligi non potest, vt voluntas non possit non durare in suo actu in temporis mora, & tamen quod in omnibus instantibus totius moræ sit libera ad relinquendum actum.

16. *2. Incommodum.* Alterum inconueniens illius sententiæ est, quia sequitur, hominem in primo instanti nostri temporis, in quo actum contritionis, vel amoris Dei elicit, nullum certum gradum gratiæ, vel augmenti eius mereri, & similiter peccatorem in primo instanti contritionis suæ nullam determinatam gratiam impetrare, consequens est absurdum: ergo. Sequela patet ex confessione aduersariorum, dicunt enim, nullum certum meritum, vel gradum gratiæ responderе actui vt duranti per vnum instans primum, vt euitent calculationem procedentem vsque ad infinitum. Minor autem probatur, quia si nulla gratia determinata respondet actui vt existenti in primo instanti, nulla etiam gratia dabitur in eodem instanti, quia non potest in instanti fieri gratia indeterminata: atque ita non iustificabitur peccator in instanti, in quo primo habet contritionem, nec augebitur charitas in eodem instanti, in quo elicit actum etiam intensiorem. At hæc non audent dicti auctores concedere, & ideo respondent, præuidere Deum, *Aduersariorum euasio.* quantum sit talis actus duraturus, & iuxta determinatum meritum in tanta mora futurum dare determinatam gratiã in illo primo instanti. At hoc facile, & efficaciter impugnatur, nam vel totũ meritum *Expugnatur.* illius actus datur in primo instanti, in quo fit, vel nõ

est

est tunc totum, sed per moram temporis complendum est. Primum est contra hypothesim, in qua conuenimus, scilicet, continuationem actus eius meritum augere. Vnde etiam aduersarij fatentur, actum illum tanto maiorem impetraturum esse gratiam, quo maiori mora fuerit duraturus. Si autem totum meritum illius actus non est completum in primo instanti, absurdum est dicere, in eo instanti dari totum præmium eius, quia secundum legẽ Dei ordinariam non datur præmium ex merito futuro præuiso, sed meritum antecedit præmium saltem vt præexistens ordine naturæ. Et similiter forma gratiæ non infunditur secundum futuram dispositionem, sed secundum præsentem. Aliàs sequeretur, ex duobus peccatoribus habentibus æqualem contritionem, vni infundi maiorem gratiam, quam alteri in primo instanti, solum quia vnus magis duraturus est in actu contritionis, quam alius, consequens autem falsum est, quia vnus in eo instanti non est melius dispositus, quam alius, & gratia vnicuique infunditur secũdum propriam cuiusque dispositionem, vt Concilium Trid. dixit, nam futura mora, vel continuatio non est dispositio ad primam gratiam: imo per accidens se habet respectu illius. Item sequitur in instanti iustificationis semper infundi gratiam intensiorem, quam sit contritio in illo instanti, quia aliquid additur gratiæ ratione futuræ continuationis. Imo contingere potest, vt homo perseuerando in actu cõtritionis per aliquod tempus, in toto illo intendat continue suum actum: absurdum autem est dicere, totam gratiæ intensionem respondentem illi intensioni actus dari in primo instanti iustificationis: ergo falsum est etiam dicere, dari in illo instanti intensionem gratię per continuationem actus comparãdam. Præterea est optimum argumentum, quia tota prima gratia datur sine merito de condigno, & augmẽtum quod respondet continuationi actus datur de condigno: ergo non datur in primo instanti, sed successiue, prout continuatio actus tempore successiuo coexistit. Aliàs prima gratia non omnino gratis daretur, nam quod datur ratione continuationis futuræ, non datur gratis, sed ex merito proprio, vt postea videbimus. Denique actus ille in vno instanti factus, est perfectus, & determinatus in suo esse, & intensione: cur ergo illi, vt sic, non respondebit determinatus gradus meriti, & gratiæ, siue in ordine ad nostrum tempus amplius duraturus sit, siue non sit?

17. *Vera tandem responsio ad 2. rationem dubitandi in num. 1.* Dico ergo in actu meritorio facto in instanti, & continuato per aliquod tempus, distinguenda esse duo: vnum est productio actus, quoad substantiam eius, aliud est perseuerantia in illo actu per moram temporis, quæ est veluti circumstantia illius actus. Illi ergo actui ratione liberæ productionis quoad substantiam eius respondet certum meritum, & definitum præmium, seu gradus gratiæ, vt probant omnia adducta. Neque inde recte infertur, tantundem meriti respondere singulis instantibus eiusdem actus prout coexistentis singulis instantibus eius temporis, cui coexistit, quia in omnibus illis instantibus nõ producitur nouus actus meritorius, sed perseueratur in eodem, vnde non est idem modus operandi, neq; idem vsus libertatis. Nihilominus tamen ratione continuæ permanentiæ in eodem actu aliquid moralis valoris accrescit illi actui in ordine ad meritum: illud tamen augmentum non fit in instanti, sed successiue, ideoq; non est infinitum, quia finito tempore fit, & per partes illius temporis crescit cum proportione ad illas, & consequenter etiam per instantia nõ adduntur illi partes meriti, sed in eis continuatur meritum cum eadem proportione quasi permutata esse indiuisibilia, & ideo etiã ex instantibus non consurgit infinitas, quia ex vi singulorum instantium non augetur meritum continuationis actus, sed terminatur, vel copulatur, prout ex partibus successiuis constat.

18. *Diluitur obiectio.* Obijci vero solet, quia inter instans, & tempus non est proportio: ergo neq; inter meritum primi instantis, & meritum continuationis erit proportio, ac sub inde vnum excedet aliud infinite. Sed respondetur facile, primum non ideo dici instans esse improportionatum tempori, quia ab illo infinite excedatur, sed quia instans est indiuisibile, & ideo non potest esse pars continui, & consequenter nec seruare ad illud proportionem partis, quam vocant aliquotam. Et deinde in hoc ipso non fit recta comparatio ad meritum. Quia meritum primi instantis licet sit indiuisibile quoad productionem, quæ est tota simul, nihilominus tamen meritum talis actus est certæ quantitatis, & perfectionis, quæ à nobis considerari potest vt quid indiuisibile secundum valorem, & intensionem, & ita illi potest correspondere gratia vt duo, vel vt quatuor, &c. Iuxta perfectionem actus. Et hac ratione potest illud meritum, seruare proportionem ad meritum totius continuationis, & interdum esse maius in momentanea productione actus, quam in continuatione, si parua sit, vel remissa: aliquando vero poterit excedere meritum continuationis, si magna sit, & præcipue si sit coniuncta cum maiori intensione ipsius actus, quia iam additur actui noua circumstantia augens meritum. Veruntamen quanuis contingat, actum continue intendi toto tempore, quo durat, non potest etiam inde colligi augmentum infinitum, quia ex vtroque capite intensionis, & continuationis meritum successiue crescit quasi per partes proportionales, & in singulis instantibus solum est continuatio eiusdem meriti, & ideo cum solum duret augmentum pro tempore finito, finitum semper est, & certis terminis clausum. Et hanc eandem responsionem ad illam difficultatem pluribus verbis declaraui, & confirmaui in dicta relectione, & ideo non videntur hoc loco plura necessaria.

CAPVT XXII.

Vtrum circumstantia, seu dignitas personæ, cæteris paribus, meritum operis augeat?

HÆc quæstio præcipue moueri solet de dignitate gratiæ habitualis. Feri enim potest, vt duo iusti habentes inæquales habitus gratiæ, æqualiter nunc operẽtur, est ergo dubium, an ille actus sit eiusdẽ meriti in vtroque, vel maioris in eo, qui intensiorem habitum gratiæ habet. Et videtur sane nõ crescere inde meritum. Primo quia habitus gratiæ per se non confert ad meritum, sed tantum vt actu operans, quia habitibus nec meremur, nec demeremur, sed habitus gratiæ non plus operatur in eo, in quo est intensior, quam operetur minor gratia in altero, quia supponuntur æqualiter operari: ergo gratia illa, licet sit in se maior, non auget meritum. Explicatur amplius, quia tunc gratia non est circumstantia operis, sed quasi materialiter, & concomitanter se habet in tali persona. Secundo augetur difficultas, quia ille, qui cum minori gratia æqualiter operatur, non minori, immo quodammodo maiori videtur laude dignus, quia cum minoribus gratiæ habitualis viribus æque bene, ac alius operatur, & ideo vel iste magis mereatur, vel certe vnius dignitas cum alterius diligentia compensabitur, vt non plus alter mereatur. Tertio facit generalis Dei lex, quod vnusquisque recipiet secundum opera sua, seu secundum suum laborem: ergo si opera vtriusque æqualia sunt, æquale recipiunt præmium, & ita æqualis erunt meriti, etiam si vnus habitualiter sit sanctior alio. Quarto possumus argumentari, quia alias hic etiam videtur sequi quidam processus in infinitum: suppono enim ex supra dictis, augmentum gratiæ, quod iustus meretur, statim dari, ac proinde iustum, qui opus facit meritorium, in eodem instanti fieri habitualiter sanctiorem: ergo si maior

Margin notes (right column): 1. — *1. Argum. pro parte neg.* — *Secundum.* — *Tertium.* — *Quartum.*

maior sanctitas habitualis auget meritum, eo ipso, quod persona facta est sanctior, in eodem instanti augebitur meritum talis operis, quia iam est à persona sanctiori. Vnde vlterius ratione operis iam facti maioris meriti, iterum gratia augebitur, & ex illa crescet idem meritum, & sic in infinitum. Ad vitandum ergo simile absurdum, dicendum potius est, sanctitatem habitualem non conferre ad meritum, nisi quatenus actu operatur, ac proinde idem opus propter maiorem gratiam habitualem non esse magis meritorium. Quinto argumentor, quia alias sequeretur in omni opere meritorio tantum augeri meritum, quantum est intensa gratia ipsius operantis, ita vt si gratia sit vt quatuor, actus mereatur tot gradus gratiæ præter illos, quos ratione suæ bonitatis, & aliarum circumstantiarum meretur, consequens est incredibile: ergo. Sequela patet, quia si gratia habitualis per se dignificat actum secundum se totam augebit illum: ergo tantum augebit, quanta ipsa est. Vnde etiam fieret, vt si gratia operantis esset infinite intensa, quilibet actus etiam minimus hominis habentis talem gratiam, esset infinite meritorius, sicut fuit omnis actus Christi Domini, quod etiam est incredibile. Propter quas rationes, vel earum aliquas hanc sententiam defendit Medina 1.2.q.114.art.8. & refert illam docuisse Magistrum, Cano, & alios sui ordinis viros doctissimos. Et solet etiam pro illa referri Gerson tract. de Merito, liter. R. Sed nec tractatum illius tituli, nec sententiam ipsam in operibus eius inuenio. Estque opinio hæc satis probabilis.

Quintum.

2\. *Pars affir. quam sequitur author cum aliis.*

Contrariam sententiam docuisse Victoriam refert Medina supra, & addit etiam P. Ioan. Penna eiusdem ordinis insignem nostri temporis Theologum, quos ego sequutus sum in tom. 1. 3. p. disp. 4. sect. 4. §. *Ad primum*, soletque attribui Almaino tract. 2. Moral. c. 10. Sed licet circa finem capitis aliqua dicat, quæ ad hanc partem applicari possunt, re tamen vera illam nō defendit: imo ex discursu eius cōtrarium colligi potest. Nam supponit ad actum meritorium semper charitatem actiue concurrere, & inde infert: posse actum esse magis meritorium ex maiori influxu charitatis, licet voluntas non plus conetur, vel interdum etiam si minus conetur. Quæ siue sint vera, siue falsa, ad præsentem causam non pertinent, semper tñ supponit, actum magis meritorium esse in se maiorem, seu intēsiorem ex conatu voluntatis, vel charitatis, & ita potius significat, actum æqualem nunquam esse magis meritorium ex sola quasi assistentia intensioris habitus gratiæ, vel charitatis. Refertur etiam pro hac sentētia Victor. lib. 1. q. 9. vbi nihil de hoc puncto disputat, obiter tamen videtur huic sententiæ fauere in dub. 1. ad 3. quatenus ait charitatis intensionem non tantum conferre ad maiorem intensionem actus, sed etiam ad maiorem dignitatem, & meritum eius. Allegat autem quædam D. Tho. testimonia, quæ ad rem non faciunt. Solent etiā pro hac opinione citari quædam D. Th. loca, in quibus dicit, opus esse magis meritorium, quo procedit ex maiori charitate, vt 1. p. q. 95. art. 4. & quodlib. 6. art. 11. & 1. Corinth, 3. lect. 2. Sed in illis locis non satis constat, an de habituali, vel de actuali charitate loquatur. Magis videtur fauere in 2. d. 29. qu. 1. art. 4. quatenus dicit, meritum ex gratia, voluntate, & obiecto mensurari posse. Vndde addit. *Quanto maiori gratia actus informatur, tanto magis est meritorius.* Vtique cæteris paribus. Dicitur autem actus informari gratia eo ipso, quod est in subiecto grato, sicut habitus virtutum, & charitatis ipsa gratia informatur, vt in superioribus ex doctrina eiusdem D. Thomæ diximus.

3\. *Suadetur ratione.*

Ratione potest hæc sententia suaderi, quia dignitas personæ operantis est vna ex conditionibus, quæ augent valorem operis in ordine ad meritum, etiam si ex parte operis cætera æqualia sint: sed gratia constituit personam dignam ad merendum apud Deum: ergo maior gratia magis dignam: ergo eo ipso maior gratia meritum auget, etiamsi alias opus sit æquale. Maior communiter recepta videtur tanquam principium quoddam morale per se notum moraliter, qa opus maxime placere solet ratione personæ, iuxta illud Gen. 4 *Respexit Dominus ad Abel, & ad munera eius*, ita intellexisse videtur Greg. lib. 22. Moral. c. 8. alias 12. dicens: *Omne, quod Deo datur, ex dantis mente pensatur*, quod explicans addit, *iram iudicis placare nescit oblatio, nisi ex mūditia placeat offerentis.* Deinde potest dictum axioma variis exemplis quasi inductione persuaderi, & primum ex rebus humanis non temere, sed prudenter æstimatis. Nam in militia maioris æstimationis habentur æquales labores, & vigiliæ viri nobilis, quam vulgaris, & seruata æquitate maiori præmio remunerantur. Item in merito apud Deū veluti supremum exemplar est Christus Dominus, & meritum eius, qꝛ ex dignitate personæ infinitum fuit. Fateor autem esse magnum discrimen non solum in excellentia dignitatis, sed in eo maxime, quod in Christo illa dignitas suppositi operantis erat substantialis, & constituens ipsum suppositum per se operans, quod non habet gratia creata, quæ accidentalis est, & ideo dici potest se habere concomitanter, & non dignificare personam vt est principium talis operis.

Item exemplo militis nobilis.

Et exemplo infinita nobilitatis, seu dignitatis Christi.

4\. *Proximum Christi exemplum sustinetur.*

Sed nihilominus exemplum non paruam inducit probabilitatem, qa per gratiā fit homo filius Dei adoptiuus, & Deus per participationem, & qcqd operatur in ordine ad placandū Deum, vt Patrē suum, seu in ordine ad vitam æternā, quæ hæreditas filiorū Dei est, consequēdam moraliter operatur vt Dei filius, & vt eleuatus ad esse diuinum participatū, & ideo ēt in his operibus moraliter censetur gratia cōcurrere, vt dignificans personam. Potestq; hoc vlterius explicari ex multorum Theolog. sententia, asserentiū in homine iusto omnia moralia opera bona, quomodocunq; fiant honeste esse meritoria vitæ æternæ ratione gratiæ habitualis, quæ dignificando personam, & eleuādo illam ad supernaturalem statum, & finem cum illa dignificat oēs bonas actiones eius aptas ad supernaturalem finem referri: ergo iuxta hos auctores hæc dignitas gratiæ sufficit, vt opus ex non digno fiat dignum: ergo maior ēt gratia satis erit, vt opus dignius, ac subinde maioris meriti censeatur. Et nos supra illam sententiam approbabimus quoad bona opera, quæ aliquo modo supernaturalia sunt, in quib. certe maiorem verisimilitudinem, & proportionem habet ratio, & cōparatio facta, quia talia opera, vt connaturali modo fiant, per se pertinent ad hominem deificatum per gratiam, & eius virtutem: ergo quo dignitas personæ in illo ordine fuerit maior, eo erit opus maiori acceptatione dignum.

5\. *Tandem confirmatur ex doctrina D. Thom.*

Denique hac ratione docet D. Thom. primam cōtritionem, quæ non est meritoria gratia de condigno, eo ipso quod gratia informatur, mereri gloriam de condigno: vnde censet, gratiam eo ipso quod dignificat personam, aliquid valoris moralis actui supernaturali tribuere: ergo sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis. Et confirmari hoc potest, nam opera amicorum in maiori æstimatione habentur, & quo amicus intimior est, eo donum pluris habetur, & intercessio eius efficacior est. Et hinc in Scriptura vsitatum est, in orationibus ad Deum commemorare personas singulariter illi dilectas, vt earum intuitu, & beneuolentia oratio fiat Deo gratior. Sic Daniel cap. 3. *Propter Abraham dilectum tuum, propter Isaac seruum tuum, & propter Iacob sanctum tuum, &c.* ergo signum est fieri opus magis Deo gratum ex morali cōiunctione ad personam gratiorem, etiam si opus in se maius non sit. Atque eodem modo orationes insignium iustorum, & quia à Deo magis diliguntur, efficaciores sunt apud Deum, vt ex variis locis Scripturę, in quib. orationes, & intercessiones iustorum maxime commendantur. Vnde Iob. vlt. amici eius iubentur eūdem adire, & intercessorē adhibere, & addit Deus: *Iob seruus meus orabit pro vobis, faciem eius suscipiam*: cur ergo

go non idē dicemus de opere meritorio Deum nimirū respicere ad gratiam operantis, vt iuxta personæ qualitatem, & dignitatem opus eius ad proportionatum præmium acceptet. Atque magis ex responsione ad argumenta confirmabitur, nam doctrina hæc per se spectata, est valde consentanea dignitati gratiæ, & suauitati, ac æquitati prouidentiæ Dei, ergo si nihil est, quod repugnet, præferenda est.

6. Ad primam ergo rationem contrariæ sententiæ respondetur hoc augmentum meriti non esse formaliter, vt sic dicam, ab habitu, non enim dicimus, ipsum habitum esse meritorium, sed actum, qui à persona digniori factus per habitum, procedit. Et licet habitus nihil influat physice in actum, & ideo non reddat illum intensiorem, nihilominus influit moraliter, quia iustus operans se totum submittit Deo in obsequium eius, ideoque tale opus maioris æstimationis, & valoris apud Deum est. Vnde non vere dicitur habitualis gratia ibi tantum materialiter, & concomitanter se habere: nam etiam concurrit ad meritum vt circunstantia personæ operantis, sicut concurrit ad impetrationem, & satisfactionem, quæ sine dubio plus valet apud Deum, quo persona se affligens, & humilians in conspectu Dei, & in obsequium eius, sanctior est, & dignior apud ipsum. Ad secundum respondetur, non teneri eum, qui maiorem habet gratiam habitualem, operari semper secundum totam latitudinem eius quoad intensionem, vel meliori modo quoad operis perfectionem, & ideo si iuxta occurrentem occasionem, vel actualem Dei motionem conuenienti modo operetur, circunstantia illa secundum totam latitudinem habitus, vel infra illam non est circunstantia per se augens, vel minuens meritum, nisi quatenus auget, vel minuit realiter, seu intensiue ipsum actum. At vero excessus in dignitate quem maior gratia confert, est specialis circunstantia operis meritorii, quæ per se, ac cæteris paribus, eius valorem auget. Ad tertium respondetur, Deum quidem reddere vnicuique mercedem secundum opera sua, spectando tamen in singulis omnes eorum conditiones, quæ ad eorum valorem, & æstimationem meriti moraliter conferre possunt, inter quas vna est dignitas personæ operantis. Sed instat Medina, quia merces esse debet secundum proportionem operis, ergo si dignitas operantis non facit opus esse maius, non auget eius meritum. Respondetur tamen vel laborari in æquiuoco, vel falsum assumi, Nam si Antecedens intelligatur de entitate physica operis, falsum sumit, & ex parabola vineæ, & operariorum, ac denarii diurni contrarium colligitur, & ex Gregorio supra, & est per se notum, si autem intelligatur de proportione operis moraliter considerati quoad valorem suum, sic quidem verum est antecedens, tamen in eodem sensu falsa est propositio subsumpta in consequente inclusa: nam dignitas personæ licet non augeat opus physice, auget moraliter, vt declaratum est. Illudque argumentum in merito Christi ostenditur esse omnino inualidum. Ad quartum negatur sequela, quia illud gratiæ augmentum, quod ratione actus meritorii denuo infunditur, non auget meritum eiusdem actus, quia non est circunstantia eius neque actus procedit à persona vt sic dignificata, sed potius est ratio illius augmenti, ideoque inde non augetur meritum, alioqui idem actus esset sibi causa sui meriti, seu augmenti eius, quod perinde est, id autem esse non potest, ideoque cessat processus in infinitum.

Ad 1. arg. in num. 1.

Ad secundum.

Ad tertium

Instantia responde- tur.

Ad quartū.

7. Ad quintum respondetur negando primam sequelam, quia gratia personę non ita dignificat actum eius, sicut sanctificat personam ipsam, nimirum informando illam, eiq; inhęrendo, sed solum per quandam habitudinem, & moralem respectum. Et ideo non sequitur tantum valorem conferre actui ad merendam gratiam, quanta ipsa est. Verum igitur est, totam gratiam personæ, & omnes gradus eius conferre ad valorem actus, non tamen, secundum illam æqualitatem, sed secundum quandam proportionem, quæ prudenti arbitrio definienda est, & in ordine diuinæ prouidentiæ est iam prædefinita. Sicut est certum in quolibet meritorio actu augeri meritum ex intensione actus, & consequenter est certum omnes gradus intensionis, qui sunt in actu, concurrere ad tantum meritum eiusdem actus, & tamen inde non sequitur, per quenlibet actum meritorium mereri operantē tot gradus gratiæ, quot sunt gradus intensionis in actu, sed secundum aliquam proportionem diuino arbitrio determinandam: idemque est fere in cæteris omnibus circunstantiis: idem ergo erit in hac de circunstantia personæ. Neq; obstat replica Medinæ obiicientis, hoc gratis dici, quia si quæ rationes probant, meritum augeri ex maiori gratia personæ, probant æque augeri, vel si non probant, absolute inualidæ sunt. Veruntamen discursus factus satis ostendit, hoc non gratis dici, quin potius illatio illa ab augmento ad magnitudinem augmenti in æquali gradu nullo fundamento nititur, nam & in aliis circunstantiis actus manifeste deficit, & in merito inter homines est euidens, conditionem personæ augere meritum operis, licet non augeat vsque ad meritum æqualis dignitatis.

Replica non obstat.

Ad vltimam vero illationem de gratia, si esset infinita, respondeo in primis argumentum procedere ab impossibili, & ex impossibili non esse inconueniens sequi aliud impossibile. Deinde vero addimus, negari posse sequelam, quia gratia creata non ita auget meritum actus, vt ad æqualem gratiam promerendam valeat. Potest tamen instari, quia si meritum illud esset finitum, fieri consequenter posset, vt idem actus, seu in cæteris omnibus æqualis esset æque meritorius in persona habente gratiam finita, ac in habente gratiam infinitam. Et ideo ex illa hypothesi oportet fateri tale meritum esse aliquo modo infinitum, id est, superans omne augmentum possibile fieri per gratiam finitam, etiamsi in infinitum procedatur, nihilominus tamen illud augmentum tantum esset secundum quid infinitum, nec esset sufficiens ad merendam hypostaticam vnionem, sicut fuit meritum Christi. Et præterea illa met infinitas non esset ex eo, quod gratia augeat meritum ad æqualitatem in sensu declarato, sed ex eo, quod infinitum excludit omnem proportionem, & ideo si illud consequens absurdum esse creditur, non sequitur ex eo, quod gratia augeat meritum, sed ex eo, quod gratia infinita supponitur, quod maius absurdum est. Poterat hic consequenter quæri, an aliæ dignitates personæ, quæ non spectant ad gratiam gratum facientem, per se, ac cæteris paribus ad augmentum meriti conferant, Quod in primis quæri potest de dignitate Matris Dei, item de dignitate morali, quæ prouenit hominibus ex vnione hypostatica, & speciali coniunctione spirituali cum CHRISTO. Sed quia hæc incerta sunt, sufficere videntur, quæ de dignitate Matris DEI alibi dixi, & quæ de altera dignitate membrorum Christi in capite præcedenti tetigi. De aliis vero prærogatiuis, aut dignitatibus Ecclesiæ certum existimo, non conferre ad substantiale augmentum meriti, nisi quatenus esse possunt circunstantiæ morales operis bonitatem augentes, quia per se non habent aliam proportionem cum substantiali præmio meritorum. Idemque de dignitate status innocentiæ dicendum est, vt in proprio loco dicam. 8.

Satisfit illationi.

CAPVT XXIII.

Vtrum ex parte Dei, aut Christi potuerit meritum bonorum operum augeri?

1. *Resoluitur primo ex parte Dei promittentis obuenire nostris meritis efficaciam ad præmium absolute.* VLtimum dubium circa hoc augmentum meriti in operibus iustorum esse potest circa aliam conditionem ex parte Dei requisitam ad meritum de condigno, scilicet promissionem, vel ordinationem diuinam, an ex ea parte possit meritum operis augeri. Sed resolutio huius interrogationis ex dictis in c. 17. & 18. nota est, ibi enim distinximus inter proportionem operis cum præmio, & valorem, seu efficaciam operis ad exigendum ex iustitia præmium. Et hoc secundum diximus compleri in opere alias proportionato per promissionem sub conditione talis operis factam. Vnde si comparetur opus ex promissione factum cum opere facto sine promissione, sine dubio in illo priori augetur aliquo modo efficacia, & proprietas meriti ex promissione. At vero si comparentur opera, quibus facta est promissio, in illis non potest in hac parte magis, vel minus inueniri ratione promissionis, quia promissio æque certa, & infallibilis est in omnibus, & ita æqualem vim præbet vnicuique operi respectu sui proportionati præmii. Proportio autem, seu dignitas operis meritorii respectu præmii non confertur, nec proprie completur per promissionem, sed potius ad illam supponitur, vt ibi diximus. Et ideo in hac parte non videtur augeri meritum ex diuina promissione, vel ordinatione, vt ibidem contra antiquos Nominales, & Vegam, ac Castrum diximus.

2. *Deinde obuenire efficaciam ad illud maius præmium quam quod ex rigore promitti posset.* Nihilominus tamen ad maiorem claritatem distingui potest inter proportionem, seu dignitatem operis, quasi aptitudinalem, ad meritum, & ipsum actuale meritum. Et quoad primum verum est, non posse valorem operis crescere ex promissione, quia promissio non est circunstantia operis, sed supponit qualitatem, & capacitatem eius saltem in mente promittentis. Nihilominus tamen quoad actualem relationem, & efficaciam ad determinatum præmium potest opus meritorium augeri ex facto per quod ad maius, vel minus præmium ordinatum est. Hoc late explicuimus supra exemplo meriti Christi, quod ex se infinitum valorem habuit, & nihilominus de facto finitum tantum præmium meruit, quod sine dubio maius esse potuisset, si Deus ita ordinare, ac permittere voluisset. Fuitque id necessarium in illo merito eo ipso, quod infinitum erat, quia nec poterat habere præmium æquale, & quocunque dato, vel promisso, erat maioris capax. At vero quando opus est meriti finiti potest habere præmium summum, & ita adæquatum vt si maius offeratur, sit vltra condignum. Et tunc si ponatur tale præmium esse promissum tali operi, non potest vlterius augeri ex promissione ampliori, quia iam excederet operis capacitatem, & ita quoad illum excessum esset liberalis donatio, non iusta retributio. Nihilominus tamen etiam respectu meriti finiti potest intelligi in hoc aliqua varietas ratione promissionis.

3. *Itemque in ipsis nostris meritis.* Primo quidem respectu præmii quasi connaturalis, & proportionati, seu eiusdem ordinis, quia vt supra dixi, probabile est, etiam hoc præmium non esse omnino definitum quasi indiuisibiliter ex sola rei natura, sed esse posse aliquantulum maius, vel minus intra latitudinem (vt sic dicam) iusti prætii. Ac proinde posse promissionem Dei conferre, vt quanto intra illam latitudinem est de maiori præmio, tanto sit opus maioris actualis meriti. Sicut in mercibus, vel stipendiis humanis ex pacto fit, vt propter rem, vel opus maius pretium, vel stipendium debeatur intra latitudinem æquitatis. Secundo posset id accidere in præmiis extrinsecis, si sint inferioris ordinis, & in præmiis accidentalis gloriæ optime potest intelligi: nam martyr, verbi gratia, nunc meretur de condigno aureolam à Deo designatam, & promissam, & pauper spiritu, meretur habere sedem in iudicio, & tamen si Deus hæc præmia non promisisset, in illis operibus non esset de facto actuale meritum.

Atque hinc tandem potest intelligi, ex meritis Christi de facto aucta fuisse nostrorum meritorum præmia, ac proinde etiam ipsa merita prout habitudinem actualem habent ad maiora præmia. Nam cum promissio præmiorum propter Christum nobis facta sit, vt supra vidimus, optima, & congruentissima ratione credi potest ob eadem Christi merita nobis concessum esse, vt respectu essentialis præmii promissio fuerit liberalissima, & maxima, quæ intra capacitatem talium operum à tali gratia Christi procedentium esse poterat, & respectu accidentalium præmiorum esset etiam copiosior, & abundantior, quam sine Christo fuisset. His ergo modis potest operum meritum ex omnibus meriti conditionibus augeri. 4. *Resoluitur quoque ex parte etiam Christi obuenire nostris meritis vt promissio liberalior supra dicta eis fieret.*

CAPVT XXIV.

An possit aliquis de condigno primam gratiam, vel remissionem peccati mereri?

HActenus de merito in se spectato tractauimus, & illud esse, & quid sit, quasque conditiones requirat, vt de condigno esse censeatur, ostendimus, nunc de præmio, vel de præmiis, quæ sub tali merito cadere possunt, quod in principio huius libri tertio loco inquirendum proposuimus, dicendum superest. Omnia vero hæc præmia, vel ad gratiam, vel ad gloriam reducuntur, vt videbimus, & inter illa dona priora sunt dona gratiæ, inter quæ rursus ordo inuenitur, nam quædam dona gratiæ priora sunt aliis, omnia vero sub primam, & secundam gratiam comprehenduntur, & ideo primum omnium dicendum est de merito primæ gratiæ, postea de reliquis. Vt autem punctum præsentis quæstionis attingamus, supponimus, sermonem esse de prima gratia sanctificante, & consequenter de remissione peccati mortalis, vel originalis, quod per illam formaliter expellitur. Nam de prima gratia auxiliante non oportet hic quæstionem mouere, tum quia in libro tertio late ostensum est contra Semipelagianos, illam esse donum omnino gratuitum, cui meritum de condigno maxime opponitur, tum etiam quia infra ostendemus neque sub meritum de congruo cadere posse. Vnde à fortiori constabit, multo minus sub meritum de condigno cadere posse. Est ergo sermo de prima gratia habituali. Dicitur autem prima, quoties illa infunditur in persona, cui datur, etiam si contingat, sæpius infundi, quia sæpius deperditur, semper enim est prima, ita vt ab augmento gratiæ distinguatur, non ab alia gratia, quæ fortasse in aliquo præcedente tempore data fuit. 1. *De præmio, quod tertia pars est huius libri varia genera distinguuntur.*

Præterea vt certum statuo, nullam personam creatam posse huiusmodi gratiam alteri mereri de condigno etiam si maxime iusta sit. Hoc secundum legem Dei ordinariam certum est ex alio generali principio supra demonstrato, quod in personis creatis vna ex conditionibus ad meritum de condigno requisitis est, vt sibi vnusquisque mereatur. Vnde non solum de hac gratia, & de ipsa peccati remissione, sed etiam de gratia vocationis, & de qualibet alia est certa hæc suppositio. An vero de potentia absoluta aliud Deus instituere potuerit in tomo primo, 3. p. disput. 4. section. 7. late tractatum est. Vbi etiam ostendimus, aliud esse, de persona increata per naturam hypostatice vnitam merente: nam illa propter tantæ personæ dignitatem non solum de condigno, 2. 1. *Assertio præuia personam creatam alteri non mereri.*

digno, & ad æqualitatem, sed etiam de toto rigore iustitiæ, & cum infinito excessu potest aliis mereri gratiam. Atq; ita de facto Christum hominibus promeruisse non solum gratiam sanctificantem, sed etiam auxiliantem à prima vsque ad vltimam. Neque solum personis iam gratis, sed etiam peccatoribus, pro eorum culpis plenissime satisfaciendo.

3. *2. Assertio etiam prævia.* Vlterius suppono, neminem posse mereri sibi primam gratiam, seu iustificationem per opera subsequentia iustificationem. Ita docet D. Thomas dicto art. 1. ad vlt. & consentiunt cæteri Theologi. Habetq; verum tam de operibus ordine temporis posterioribus, quam de illis, quæ ordine naturæ gratiam subsequuntur, vel secundum suum esse absolute, vel vt meritoria de condigno sunt. Ratio prioris partis est, quia sicut nemo sperat, quod iam possidet, ita nemo meretur, quod iam possidet, sibique simpliciter donatum est. Deus autem cui gratiam confert, absolute etiam donat, independenter à futuris eius operibus, & ideo qui illam prius tempore habet, non potest illam iam mereri saltem quoad infusionem, & donationē eius. Alterius vero ratio est, quia principium meriti non potest cadere sub idem meritum, quia non potest idem esse causa, & effectus respectu eiusdem in eodem genere causæ. Et ideo nō potest primū auxilium gratię cadere sub meritū eiusdē actus, qui ab illo procedit, vt contra Semipelagianos in superioribus traditum est cum Aug. l. de Præd. Sanct. c. 11. & l. 2. contra duas epist. Pelagianor. c. 7. Est ergo hoc certum saltem ex natura rei, & ex lege ordinaria, An vero de potentia absoluta aliter ordinari potuerit, nunc non refert, & in materia de Incarnat. disputatum est.

4. *3. Assertio prauia etiã.* Denique suppono, nullum hominem peccatorem posse sibi de condigno mereri primam gratiam sanctificantem prius tempore, quam iustificetur, seu per actus, qui tempore præcedunt infusionem gratiæ habitualis. Hoc etiam est certum ex doctrina Concilii Trid. sess. 6. c. 8. & 16. quam statim amplius ponderabimus. Item ex alio principio supra posito, quod gratia sanctificans est necessaria ad meritum de condigno, quia inimicus Dei non potest Deum ipsum ex condigno, & iustitia sibi facere debitorem. Quę ratio non solum conuincit, opera peccatoris tempore præcedentia iustificationem, non esse meritoria de condigno gratiæ sanctificantis, verum etiam neq; alicuius alterius doni, auxilii, aut præmii, quia in quacūq; eadem ratio militat. *Cardo quæstionis.* Tota ergo quæstio reuocatur ad instans ipsum, in quo gratia prima sanctificans infunditur, & ad illum actum, qui est vltima dispositio ad gratiam, & remissionem peccati etiam extra Sacramentū. Quod addo, quia de attritione, quæ cū Sacramento potest impetrare gratiā etiam procedit, quod supponimus de aliis actibus, qui iustificationem tempore præcedunt, quia illa attritio est æque imperfecta, & de se præcedit etiam tempore iustificationem, & valde accidentarium illi est, quod ratione sacramenti interdum illi coniungatur in eodem tempore, vel momento, quod ex dicendis euidentius fiet.

5. *Dubitatio proprie hic discutienda.* Solum ergo superest dubitandum de ipsa contritione perfecta, seu de dilectione Dei super omnia, an per illam homo peccator cum ad Deum conuertitur, infusionem gratiæ habitualis, & consequenter remissionem peccati mortalis de condigno mereatur? *1. Argu. affirmantis partis ex loco Pauli.* Pars enim affirmans videtur posse probabiliter suaderi. Primo, quia si aliquid obstaret huic merito, maxime esset, quod in Scriptura dicitur homo iustificari gratis, cui gratiæ maxime repugnat condignum meritum, sed hoc non obstat, ergo non est, cur negetur. Probatur minor, quia cum Paulus dixit, hominem iustificari gratis, non loquitur de solo termino (vt sic dicam) iustificationis, id est, de infusione gratiæ formaliter excludentis peccatum, sed comprehendit totam mutationem iustificationis ab eius exordio, quod per vocationem fit vsque ad peccati remissionem, sed hæc iustificatio sic accepta semper fit gratis, etiam si homo per contritionem mereatur de condigno infusionem gratiæ habitualis, ergo ex vi illius principii, quod homo gratis iustificatur, non sequitur, non mereri de condigno gratiam sanctificantem. Consequentia optima est, & minor etiam videtur clara, quia vt iustificatio illo modo sumptá fiat gratis, satis est, quod initium eius sit ex sola gratia, & nullo modo ex operibus iuxta doctrinam frequenter ab Augustino repetitam contra Semipelagianos. Et ex eodem principio probatur maior propositio, quia secundum Augustinum ideo dicitur homo iustificari gratis, quia non ex operibus, sed ex fide iustificatur, quæ fides Dei donum est quod sine vllo merito datur, & ideo licet fides inchoet meritum iustificationis, nihilominus iustificatio gratis fit, & quicquid postea datur, licet ex aliquo merito detur, semper est gratia pro gratia, & ita tota iustificatio gratis datur, ergo.

Secundo argumentari possumus ex verbis Iacob. 2. dicentis, *Abraham fuisse iustificatum ex operibus*: nam idem est iustificari ex operibus, quod iustificari ex merito proprio, & de condigno. Item ex verbis. 1. Ioan. 1. *Si confiteamur peccata nostra, fidelis, & iustus est, vt remittat nobis peccata nostra*: ergo ipsa peccatorum remissio, & consequenter etiam prima gratia ex iustitia conceditur, ac subinde meritum de condigno præcedit. Potestque hoc testimonium confirmari ex Augustino in l. Expositionis inchoatæ epist. ad Rom. circa illa verba: *Gratia & pax*, vbi inter alia dicit, quod licet peccata remittantur ex misericordia, non tamen id fieri sine iustitia, *quia iustum est* (ait) *apud Deum, vt iis, quos peccatorum suorum pœnitet, misericorditer separentur ab his, qui conuerti nolunt*. Et infra. *Iustum est apud Deum, vt ignoscantur talibus, quæcunque antea commiserunt*. Et iterum. *Iusta est ergo gratia Dei, & grata iustitia, cum in eo quoque etiam pœnitentis meritum gratia præcedit*. Et simili modo epist. 46. dicit, gratiam non secundum merita nostra dari, *non quia nullum sit meritum, sed quia misericordia, & gratia conuertit hominem*, de qua Psalmus dicit: *Deus meus misericordia eius præueniet me, vt iustificetur impius, hoc est ex impio fiat iustus, & incipiat habere meritum bonum, &c.* In quibus verbis sentit, in illa iustificatione peccatoris, per quam ex impio fit iustus, iustitiam intercedere, quia meritum pœnitentiæ præcedit, & nihilominus eandem iustificationem gratiam esse, quia illud pœnitentiæ meritum in præcedenti gratia fundatum est. Ambros. etiam libr. 1. de Pœnitent. cap. 16. docet, pœnitentiæ retribui gratiam, & remissionem peccati ex promissione diuina, *vt ex huius vitæ retributione discat homo sperare futuram.* Et in alio libro de Pœnitentia Ambrosio attributo dicitur, verendum non esse, *ne apud pium iudicem merces contriti cordis pereat.* Vbi peccati remissio merces contritionis appellatur. Imo etiam August. lib. de Prædestinat. Sanctor. cap. 2. augmentum fidei vocat mercedem fidei inchoatæ, ad augmentum autem fidei, de quo ibi tractat, pertinet maxime viuificatio fidei media pęnitentia, ac merces proprie dicta merito de condigno respondet. 6. *2. arg. ex locis Iacobi, & Ioannis.*

Tertio possumus ratione argumentari, quia contritio ordine naturæ præcedit infusionem gratiæ habitualis, vt supra ostensum est, ergo ex hac parte sufficit ad meritum eius. Nam vt infra ostendemus, meritum, & pręmium possunt esse simul tempore, dummodo naturæ ordine meritum antecedat. Aliunde autem actus contritionis est maxime proportionatus gratiæ, quæ ratione illius infunditur, ergo ex hac parte habet sufficientem æqualitatem cum illo præmio, interuenit etiam in illo opere promissio diuina, qua vere pœnitentibus gratia, & remissio peccati promittitur, ergo nihil ibi deest ad meritum de condigno. 7. *3. argum. ex ratione.* *Euasio.* Dices, actus contritionis, vt antecedit infusionem habitus gratiæ ordine naturæ, procedit ab homine non grato, seu peccatore, & ita ex hac parte

deest

deest illi conditio necessaria ad meritum de condigno ex parte personæ merentis, videlicet, vt sancta sit. Sed contra, quia licet ille actus non procedat ab homine, vt iam sanctificato, nihilominus non procedit ab illo, vt peccatore, sed vt efficaciter à Deo moto, & adiuto, vt contra suum peccatum moueatur, & ideo neque in illa duratione reali, id est, in instanti, in quo talem actum elicit, iam est in peccato, cum illud met instans sit primum non esse ipsius peccati, ergo absolute loquendo non elicitur ille actus ab homine peccatore, & alioqui sicut ille homo prius natura elicit actum contritionis, quam ei habitus gratiæ infundatur: ita etiam prius natura recipit in se suum actum, & eo informatur, quam habitum recipiat, vel illo informetur, ergo prius etiam natura est sanctificatus per ipsummet actum, quam infusum habitum recipiat, ergo in illo priori est sufficienter iustus, & sanctus, vt per eundem actum, quo sanctificatur, habitum de condigno mereatur.

Contra illam instatur.

8. Vnde Richard. in 4. d. 17. art. 1. q. 7. ex hac hypothesi, quod contritio formata præcedat ordine naturæ remissionem peccati, dicit recte sequi, hominem per contritionem mereri remissionem peccati mortalis de condigno, quia nulla conditio ad tale meritum necessaria ibi deest, data illa hypothesi. At vero iuxta probabilem opinionem contritio semper est formata, quia per se ipsam, & essentialiter formata est, imo & formare potest, id est, formaliter constituere sanctam personam, cui inest. Et antecedit ordine infusionem habitus gratiæ. Ergo erit meritoria de condigno primæ gratiæ saltem secundum probabilem opinionem. Nam ex principiis probabilibus non potest sequi conclusio non probabilis. Atque ita P. Vazq. 1. 2. disp. 219. cap. 1. fatetur, veram esse conditionalem propositionem Richardi: opinatur enim, actum contritionis perfectum, vel dilectionem Dei super omnia esse actum per se formatum, & formam sanctificantem, ideoque optime sequi putat, quod si talis actus non procedit effectiue ab habitibus gratiæ, esse meritorium de condigno primæ gratiæ habitualis. Quia licet non intelligatur procedere ab homine, vt prius iam constituto amico, & iusto, satis est, quod per se, & (vt ita dicam) in suo termino intrinseco constituit hominem iustum, & sanctum, ac subinde Dei filium, obedientem, & amatorem Dei, ergo constituit illum dignum vita æterna non solum vt hæreditate filii, sed etiam vt corona iustitiæ, ergo in illo priori iam mereretur de condigno vitam æternam, ergo etiam primam gratiam. Probatur hæc vltima consequentia, quia gratia habitualis est per se necessaria ad æternam beatitudinem, & ideo quando non supponitur ad meritum vitæ æternæ, necessario cadit sub idem meritum, sub quod cadit vita æterna. Vnde consequenter sentit dictus Auctor, non esse contra sanam doctrinam, nec improbabilem opinionem asserentem mereri hominem vere pœnitentem primam gratiam, & remissionem peccati mortalis de condigno, quia neque hoc fauet Pelagio, nec repugnat Conciliis, quæ contra illum docuerunt, & alioqui sequitur ex principiis probabilibus. Nihilominus tamen ipse non audet illam sententiam simpliciter probare, solumque fundatur in illo contrario principio, quod vltima dispositio ad gratiam effectiue à gratia habituali procedit.

Confirmatur ex Richardo hypothetice loquendo.

Vazq. hypothesim Richardi de facto admittit.

9. Dicendum nihilominus est, hominem resurgentem à peccato non mereri primam gratiam de condigno, etiam per amorem Dei super omnia, vel contritionem, qua se vltimo, seu proxime ad primam gratiam habitualem disponit. Hæc est sententia communis Theologorum. Illam docet D. Thomas dicta q. 114. artic. 5. In illo tamen articulo duo sunt obscura, vnum est, de quo merito, aliud, de qua prima gratia loquatur. De merito quidem, quia indifferenter loquitur. Vnde videtur omne meritum tam de congruo, quam de condigno excludere. Sed de merito de congruo infra cap. 37. dicam, nunc satis est, à fortiori loqui D. Thomam de merito de condigno, si etiam alterum excludit. Veruntamen in solutione ad 2. expresse loquitur de merito condigno, & illud excludit. Quoad alteram vero partem videtur magis loqui de gratia prima auxiliante, quam de habituali, vt patet, tum ex discursu corporis articuli, quem reducit ad hoc principium, quod *gratia est principium cuiuslibet boni operis in nobis*, vt etiam habet in solutione ad 3. quod principium est verum de gratia auxiliante, non de habituali, vt in lib. 1. visum est. Vnde sic infert in fine articuli D. Thomas: *Si vero aliud donum gratiæ aliquis mereatur virtute gratiæ præcedentis, iam non erit prima, vnde manifestum est, quod non potest homo sibi mereri primam gratiam.* Quæ illatio bona est de tota gratia absolute, non vero de prima habituali, si quis dicat, hominem illam mereri in virtute prioris gratiæ auxiliantis. Tum præterea, quia in solut. ad 1. ita subinfert. *Si supponatur, sicut fidei veritas habet, quod initium fidei sit in nobis à Deo, iam ipse actus fidei consequitur primam gratiam, & ita non potest esse meritorius primæ gratiæ.* At vero argumentatio hæc de habituali gratia intellecta valde friuola esset, quia licet initium fidei sit ex gratia prima, non est ex prima habituali, sed ex prima auxiliante.

4. assertio negatiua.

An S. Tho. pro assert. stet, obscurum est.

Nihilominus Thomistæ communiter articulum illum de gratia sanctificante, & habituali intelligunt, vt Conrad. licet negare non potuerit, *quin D. T. attingat etiam gratiam, quæ est gratia motio*, vt dicit in expositione articuli circa finem. Caietanus vero licet ibi nullum commentarium addat, videtur, eundem sensum, & sententiam, vt manifestam supponere, vt patet ex artic. 2. eiusdem quæstionis. Idem Capreolus in 4. d. 14. q. 2. art. 3. ad argumenta Henrici, Soto lib. 2. de Natur. & grat. cap. 4. Medina dicta q. 114. art. 5. & ibi Cumel. disp. 1. Valent. tom. 2. disp. 8. q. 6. puncto 4. §. 2. Vega lib. 8. in Trident. cap. 10. & 11. & q. 6. de Iustificat. Bellarmin. libr. 1. de Iustificat. cap. 21. & lib. 5. cap. 21. & libr. 1. de Pœnit. cap. 5. & 6. vbi in §. *Nono, &c.* Ita etiam exponit D. Thomam, & lib. 2. de Pœnit. capit. 12. Quare dicendum censeo, de vtraque gratia prima loquutum esse D. Thomam in dicto articulo, nam omnia, quæ in eius discursu ponderauimus attente spectata conueniunt, principaliter esse loquutum D. Thomam de prima gratia auxiliante, & consequenter etiam de merito, quod à tali gratia non procedit. Nihilominus tamen in principali ratione articuli, & in solut. ad 2. ad gratiam etiam habitualem sermonem extendit, & quoad illam tantum de merito de condigno loquitur, vt aperte declarat, & patebit ex dicendis. Atque hic sensus manifestus etiam est ex eodem D. Thoma lib. 3. contra Gent. capit. 149. & 150. nam in priori ex professo probat, non posse auxilium gratiæ cadere sub meritum, & in posteriori sub hoc auxilio etiam habitualem gratiam comprehendi vult. Nos autem, vt dixi, de prima gratia auxiliante non agimus, sed solum de habituali, & ita etiam in assertione conueniunt omnes Theologi in 1. d. 17. & in 2. d. 27. vbi Bonauent. art. 2. q. 1. & Richard. art. 2. q. 1. & Gabr. q. vnic. concl. 2. Ægid. q. 2. artic. 1. Argent. artic. 3. Scot. in 4. d. 14. q. 2. §. *De secundo.* 10.

Ita tamen Sanctū D. Thomistæ accipiunt.

Accedunt.

Prius vero, quam assertionem probemus, interrogare libet, in quo gradu certitudinis tenenda sit, vt simul vtrunque iuxta nostram sententiam ostendamus. Aliqui ex dictis modernis absolute dicunt, esse de fide, maxime Valentia, Medina, & Cumel. Neque ab hac sententia discrepat multum Vega dicto capit. 10. dum ait, cum Patres aliquod meritum tribuunt dispositionibus, respectu gratiæ primæ, non loqui de merito de condigno, quia multum à Pelagio dissentiebant. Itaque censet contrariam sententiam Pelagianam esse, & certe Soto excluders etiam meritum de congruo idem indicat. Et hi Auctores 11.

Quo gradu certa sit assertio.

Qui putant esse de fide.

res fundantur in testimonio Pauli, & in definitionibus Conciliorum contra Pelagium, quæ mox ponderabimus. Nonnulli vero nouiores Theologi sentiunt, non pertinere assertionem hanc ad doctrinam fidei, vel contrariam ad errores Pelagii. Quia Pelagius tribuebat meritum gratiæ operibus solius liberi arbitrii sine auxilio gratiæ factis, & in hoc solum damnatus est, ideoque si asseratur meritum gratiæ habitualis fundatum in priori gratia, nullum errorem Pelagii approbari: nec de modo talis meriti an sit de congruo, vel de condigno aliquid definitum esse, neque etiam Paulum aliquid contra tale meritum docuisse. Nam cum ait, hominem non iustificari ex operibus loquitur de operibus puris, id est, condistinctis à fide, & à spiritu gratiæ, ac subinde factis ex solis liberi arbitrii viribus. Cum vero dicit, hominem gratis iustificari, ideo dicit, quia primum gratiæ auxilium gratis datur, vt in argumentis obiectum est. Vnde concludunt, assertionem solum esse probabiliorem conclusionem theologicam ex principiis opinabilibus dependentem, vt etiam argumentando tactum est.

12. *Iudicium authoris.* Ego vero non audeo quidem dicere assertionem esse de fide, quia non inuenio illam tàm expresse definitam, aut traditam in Scriptura, vel Conciliis, quin per apparentes expositiones possint testimonia eludi. Nihilominus censeo, assertionem esse omnino certam, & indubitatam, & re ipsa in Scriptura contentam, & à Conciliis, ac Patribus intentam. Et moueor maxime auctoritate Theologorum, nunquam enim veritatem hanc in dubitationem adduxerunt, sed tanquam dogma certum illud tradunt, vel supponunt, & ex illo sæpe argumentantur ab inconuenienti, inferendo falsum esse, quicquid illi dogmati videtur esse contrarium, & ita illud semper supponunt, tanquam in Theologia certissimum. Hæc autem tanta consensio non potuit aliunde oriri, quam ex eo, quod veritatem illam, tanquam catholicam, & Pelagiano errori contrariam susceperunt. Cuius etiam signum est, quia ad confirmandam illam, testimonia Pauli inducunt, ita nimirum illa intelligentes, non potest autem sine audacia nimia cogitari, Theologos ex carentia cognitionis erroris Pelagii, & ex mala intelligentia Scripturarum, & Conciliorum in eam sententiam cum tanta certitudine conspirasse. Dico ergo, assertionem esse catholicam veritatem, & ex eis, quæ secundum certitudinis gradum in Theologia habent, licet aperte de fide non sit.

13. *Probatur iam dicta assertio ex Paulo, addito Trid. Concil.* Probatur ergo primo ex Paulo ad Roman. 3. dicente, hominem iustificari gratis per fidem. Addita declaratione Concilii Tridentini sess. 6. cap. 8. dicentis: *Gratis iustificari à Deo dicimur, quia nihil eorum, quæ iustificationem præcedunt, siue fides, siue opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur.* In quo loco Concilium de Iustificatione formali, quæ fit per infusionem gratiæ habitualis, loquitur, vt supra l. 7. ca 14. in posteriori eius parte diximus. Vbi ex illo textu probauimus, hominem non satisfacere ad æqualitatem, seu de cōdigno per contritionem pro culpa mortalis peccati. Et ita intellexerunt verba illa Bellarminus, & Vega supra. Qui consequenter recte dicunt, Concilium loqui de merito simpliciter, quod est meritum de condigno, & de fide, ac operibus etiam ex auxilio gratiæ factis, siue tempore, siue tantum natura infusionem gratiæ antecedant. Et hinc consequenter habetur, illam particulam *gratis*, non tantum excludere meritum quodcunque operum naturalium, sed etiam meritum iustitiæ, seu de condigno operum supernaturalium, respectu primæ iustificationis à peccato mortali quo ad infusionem primę gratię sanctificantis. Quod consequenter confirmat Concilium ex aliis verbis Pauli. *Nam si est gratia, iam non ex operibus, alioqui gratia iam non est gratia*, ad Rom. 11.

14. Vnde non videtur vniuersaliter verum, quoties Paulus tradit, gratiam non esse ex operibus, solum excludere opera ex solo libero arbitrio sine gratia facta. Nam licet hæc à fortiori, & principaliter excludat, tamen quando vult omnino distinguere opus gratiæ à propria retributione iustitiæ, etiam excludit opera omnia, quæ fiunt ad homine nondum grato. Et ideo distinguenda sunt testimonia, & attente consideranda est materia, & occasio, modusque locutionis, vt iuxta exigentiam illius vera interpretatio tribuatur. In loco ergo citato Roman. 11. *Sic ergo & in hoc tempore secundum electionem gratiæ reliquiæ factæ sunt si autem gratia, iam non ex operibus, alioqui gratia iam non est gratia*, omnia opera Paulus excludit: nam electio gratiæ, vt Paulus loquitur, nec ex operibus naturæ, nec ex operibus gratiæ esse potest, cum sit fons totius gratiæ, ergo cum Paulus dicit: *Non ex operibus*, omnia opera excludit. Sicut etiam. 2. ad Timoth. 1. ait Paulus: *Vocauit nos vocatione sua sancta non secundum opera nostra, sed secundum propositum suum, & gratiam*, aperte excludit opera solius liberi arbitrii, nam ante vocationem Dei alia intelligi non possunt. Item ad Tit. 3. cum ait, *Non ex operibus iustitiæ, quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam saluos nos fecit per lauacrum regenerationis, &c.* per *opera iustitiæ* non intelligit tantum opera iustitiæ humanæ, & liberi arbitrii suis viribus operantis, sed simpliciter omnia opera iustitiæ quocunque auxilio facta, quia per nulla omnino opera nos mereri potuimus donum redemptionis, vel regenerationis, de quibus Paulus loquitur. At vero ad Ephes. 2. cum ait: *Gratia estis saluati per fidem & hoc non ex vobis: Dei enim donum est, non ex operibus, vt ne quis glorietur.* Specialiter excludit opera antecedentia fidem, ac proinde illa opera excludit, quæ ex naturali libertate, & ratione procedunt. Vnde singulariter ait: *Et hoc non ex vobis*, id est, non vestris viribus, quia fides donum Dei est, & ideo non ex operibus, vtique antecedentibus fidem, & sine speciali Dei dono factis. *Paulus opera etiam supernaturalia ab homine nondum grato facta excludit in citatis verbis.*

15. *Neque in dispositione proxima agnoscit Paulus meritum simpliciter respectu gratiæ proximæ sanctificantis.* Quocirca licet negari non possit, Paulum in epist. ad Roman. præcipue intendere contra Iudæos, iustificationem nostram non in lege, neque in operibus eius, aut liberi arbitrii suis viribus operantis, & custodientis legem, sed in fide Christi fundatam esse, & ideo ex gratia Dei, ac donum Dei esse, nihilominus simul etiam docet, ipsammet formalem iustificationem, quæ nobis per gratiam datur, gratis simpliciter dari, non tantum remote, & radicaliter ratione sui initii gratuiti, sed etiam in se, & immediate prout per fidem viuam illam impetramus, quia etiā ex suppositione talis fidei, & dispositionis, nunquam datur vt debita simpliciter, neque vt merces, seu corona iustitiæ, sed vt magna Dei misericordia. Et hic est sensus Pauli ad Roman. 3. vbi cum dixisset, *Iustitia Dei per fidem Iesu Christi in omnes & super omnes, qui credunt in eum*, subdit: *Iustificati gratis per gratiam ipsius*, id est, per infusionem gratiæ suæ, quæ dicitur iustitia Dei, non qua ipse iustus est (vt ait August. de Spirit. & liter c. 9.) sed quam nobis ipse infundit, & per quā nos iustificat, id est, iustos facit gratis, quia licet per fidem illam obtineatur, nihilominus gratis nobis infunditur, non solum quia fides gratis nobis data est, sed quia in se nouum donum gratuitum est, id est, non ex debito iustitiæ, ac proinde nec ex merito de condigno datum, vt recte, & conformiter ad Concilium Trident. exposuit ibi Toletus annotat. 20.

16. *Id confirmatur ex eodem Paulo.* Et hunc sensum confirmat discursus eiusdem Pauli statim in cap. 4. vbi adducens verba illa Genes. 15. *Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad iustitiam*, maxime ponderat (vt supra vidimus) verbum *reputatum est*, vt inde colligat, non ita fuisse Abraham per fidem iustificatum, vt iustitia fuerit data ex debito, & tanquam merces fidei: nam *merces* (ait) *non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum*, fides autem reputata est Abrahæ ad iustitiam secundum propositum gratiæ Dei. Atque hoc modo distinguit credentem ab operante, quia licet ipsum credere

fit

sit etiam opus hominis, nihilominus fides ad iustitiam, & remissionem peccatorum obtinendam non consideratur, vt opus hominis, nec vt meritum hominis, nec vt meritum, sed reputatur ad iustitiam secundum propositum gratiæ Dei volentis, illam fidem, & gratiam acceptare, vt sufficientem dispositionem ad iustitiam, etiamsi ipsa fides cum aliis dispositionibus non faciat debitam gratiam ipsam, & remissionem peccati, tanquam mercedem iustitiæ. Et in eodem sensu expendit statim Paulus verba Ps. 31. *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata, & beatus vir, cui non imputauit Dominus peccatum*, vt in lib. 7. cap. 10. satis declarauimus. Denique illa duo, nimirum, quod habitualis gratia, & in radice fidei, & aliarum dispositionum, quæ necessariæ sunt, & per fidem exhibentur, & in se etiam gratis detur, & vtroque modo veram rationem gratiæ habeat, inter se non repugnant, vt est per se notum; & vtrunque est consentaneum verbis Pauli, & simul iuncta magis commendant gratiæ Dei abundantiam, & necessitatem redemptionis Christi, quia non solum fuit necessaria, vt nobis fides, & pœnitentia daretur, sed etiam vt credentibus, & pœnitentibus gratia sanctificans, & excludens peccatum infunderetur: ergo non est ab hoc vero sensu Pauli recedendum.

17. *Scripturis alijs roboratur.* Accedit, quod huic sensui, ac veritati aliæ Scripturæ promissiones, & testimonia consonant. Vnum est illud Isai. 55. *Omnes sitientes venite ad aquas, & qui non habetis argentum emite, & comedite, venite, & emite absque argento, & absque vlla commutatione vinum, & lac.* Vbi Propheta non vocat infideles, vt credant, sed, vt Hieronymus ibidem ait, *Vocat credentes, vt bibant aquam illam, de qua dixit Christus* Ioan. 4. *Si scires donum Dei, & quis est, qui dicit tibi, Da mihi bibere, tu petijsses ab eo, & dedisset tibi aquam viuam. Aqua, quam ego dabo ei, fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam*, & ca. 7. *Si quis sitit, veniat ad me, & bibat. Qui biberit de aqua, quam ego dedero ei, flumina de ventre eius fluent aquæ viuæ.* Significans (ait Hieron.) *Spiritum sanctum, quem accepturi erant credentes*, id est, sanctificantem gratiam, vt in eisdem locis cæteri omnes exponunt, ergo iuxta intentionem Prophetæ, etiam credentes non possunt condigno pretio emere, nec aliquid æquiualens pro illius commutatione offerre valent, vocantur ergo, vt gratis illam accipiant. Vnde subdit ibidem Hieronymus: *Nec timeant paupertatem, si argentum forte non habeant, sed audiant Apostolum dicentem*: *Gratia estis saluati per fidem*, ad Ephes. 2. Et in eodem sensu optime intelligi etiam potest illud Apocalyps. 22. *Qui sitit, veniat, & qui vult accipiat aquam vitæ gratis.* Hoc enim proprie de gratia ipsa dicitur, & non de gloria, nisi ratione gratiæ sanctificantis, vt infra dicemus.

18. *2. probatur à quibusdã assertio ex Concil.* Secundo potest hæc veritas ex Conciliis, & Patribus confirmari. Et quidem Medina supra refert Concilium Mileuitanum, & Arausicanum, dicens in illis esse veritatem hanc definitam. At vero in Mileuitano nullum verbum de hac re inuenitur. In Arausicano vero solum ad rem præsentem aliquid facere potest canon. 18. qui sic habet. *Debetur bonis operibus merces, si fiant, sed gratia præcedit, vt fiant.* Ibi autem non explicat Concilium, de qua gratia, nec de quo merito loquatur. Et certe in omnibus præcedentibus canonibus, in quibus de necessitate gratiæ ad bene operandum tractat, non de habituali gratia, sed actuali, id est de diuina inspiratione, illuminatione, & adiutorio loquutum fuerat, præcipueque intendit contra Semipelagianos excludere omne meritum, siue de condigno, siue de congruo, respectu totius gratiæ, seu initii iustificationis, & ideo ex illo canone solum est certum, gratiam Dei aliquam præcedere ad omne meritum, ac subinde gratiam absolute non posse cadere sub meritum, quod absolute gratiam etiam præcedat. Et quanuis ille canon possit cum partitione accommoda intelligi, ad gratiam auxiliantem præcedere meritum de congruo, gratiam vero habitualem præcedere meritum de condigno, & distinctio sit optima, sanamque, & catholicam doctrinam contineat; nihilominus dicimus, ibi non esse traditam distinctionem, & ideo neque membra eius, præsertim secundum, ibi esse definita. *Non tamen in citato loco Arausic. traditur.*

19. *Neque in loco cap. 25.* Allegari etiam solet, quod in cap. 25. idem Concilium dicit, *Displicentes amati sumus, vt fierit in nobis, vnde placeremus.* Nam tunc amamur à Deo, quando nobis charitatem, & gratiam sanctificantem infundit, vt statim significat, dicens: *Diffundit enim charitatem in cordibus nostris*: ergo ante illam non habet homo, vnde placeat, nedum de condigno mereri. Sed hæc in eodem sensu dicta sunt: nam etiam dicimur amari à Deo, quando in peccato existentes ab ipso vocamur, illuminamur, & inspiramur, nam ratione illius gratiæ verum est illud; *Quis prior dedit ei, & retribuetur ei?* & illud: *Non quasi nos dilexerimus prius, sed quia prior ipse dilexit nos.* Potest tamen inde sumi congrua ratio, quia ille amor Dei est quasi inchoatus, consummatur autem in sanctificatione, & infusione iustitiæ, ideo prior Dei amor non sufficit, vt fiat in nobis, vnde illi condigne, & perfecte placeamus, sed ad summum imperfecte, & secundum quid. *Vtcunque tamen inde sumitur ratio.*

20. *Locus Tridentini suadet, sed non certo.* Allegant præterea Auctores nonnulli cap. 5. & canon. 1. & 2. sess. 6. Concilii Tridentini. Sed ibi Concilium loquitur contra Semipelagianos, & necessitatem gratiæ ad omnem piam operationem, seu meritoriam quomodocunque & ad exordium iustificationis tradit. Vnde vel loquitur de actuali gratia, vel indifferenter de gratia, quæcunque illa sit. Solum ergo doctrina eiusdem Concilii in cap. 8. maxime ad rem præsentem facit, prout à nobis in lib. 7. capit. 14. ponderata, & intellecta est. Tamen quia illa expositio non est certa, ideo dicere quidem possumus, theologice optime probari assertionem illo testimonio, non tamen ad certitudinem fidei, imo neque ad absolutam certitudinem theologicam solum illud testimonium sufficere, licet cum aliis circunstantiis multum conferat. Nam docet Concilium, particulam illam *gratis*, ita semper in Ecclesia fuisse intellectam, at traditio, & consensus omnium Theologorum ostendit, hunc fuisse semper Ecclesiæ sensum, quod particula gratis excludat meritum de condigno, respectu formalis iustificationis, & remissionis peccati, ergo hoc etiam voluit docere Concilium. Et iuuat, quod idem Concilium infra cap. 16. & can. 32. agens de merito de condigno, solum homini iustificato, & Christo vt viuum membrum vnito illud tribuit. Et ideo solum docet mereri de condigno augmentum gratiæ, cum tamen de merito gloriæ aliter loquatur, vt infra expendemus.

21. *Nec recte affertur probatio ex August. in epist. 105.* Inducuntur præterea innumera Augustini testimonia, quæ nimis tumultuarie allegantur, quia sine dubio frequentissime loquitur de prima gratia auxiliante, & excludit omne meritum eius siue perfectum, siue imperfectum. Vnde consequenter loquitur de merito fundato in quocunque opere, quod ex vero auxilio gratiæ non procedat. Ac denique quando in hoc sensu negat, posse hominem mereri suam iustificationem, non loquitur de solo termino (vt sic dicam) iustificationis, sed de tota mutatione ab initio vocationis ad fidem, & pœnitentiam vsque ad remissionem peccatorum, cuius signum manifestum est, quia quando in ipsa iustificatione distinguit inter initium eius, & terminum, id est, inter fidem cum eius initio, & remissionem peccatorum, fatetur remissionem peccatorum cadere sub aliquo merito, quanuis diserte non explicet, quale illud sit. Hic sensus Augustini manifestus est ex epist. 105. vbi cum prius neget, posse hominem mereri suam iustificationem, postea concedit, posse hominem per fidem mereri remissionem peccatorum, & addit hoc non obstare, quominus remissio peccatorum gratis fiat, quia illud meritum gratia præcessit, vt fieret: verba

verba eius non longe à principio illius epistolæ sunt. *Nulla igitur sunt merita iustorum? Sunt plane, quia iusti sunt. Sed vt iustificerent, merita non fuerunt. Iusti enim facti sunt, cum iustificati sunt: sed sicut dicit Apostolus, iustificati, gratis per gratiam ipsius.* Et infra loquens de gratia, quam Apostolus commendat, inquit, *Ea est enim, qua iustificatur impius, id est, fit iustus, qui prius fuerat impius, & ideo percipiendæ huius gratiæ merita nulla præcedunt.* Ecce vbi gratiæ sanctificantis omnia merita excludere videtur. At statim Paulo post subdit. *Possunt quidem dicere, remissionem peccatorum esse gratiam, quæ nullis præcedentibus meritis datur. Quid enim boni meriti habere possunt peccatores? Sed nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides hanc impetrat. Neque enim nullum est meritum fidei, qua fide ille dicebat, Deus propitius esto mihi peccatori, & descendit iustificatus merito fidelis humilitatis.* Vnde ad conciliandam hanc posteriorem sententiam cum priori subiungit: *Restat igitur, vt ipsam fidem non humano tribuamus arbitrio, nec vllis præcedentibus meritis, quoniam inde incipiunt bona quæcunque merita, sed gratuitum donum esse fateamur, si gratiam veram, id est, sine meritis cogitamus.* Ex quo discursu constat, cum Augustinus dicit, non esse meritum ante iustificationem, loqui de tota iustificatione, etiam inchoata, respectu vero iustificationis quoad terminum eius, scilicet, remissionem peccatorum, quæ per primam gratiam habitualem fit, admittere meritum, fundatum tamen in priori gratia inchoante iustificationem, quod satis esse credit, vt ipsa etiam peccatorum remissio gratis dari dicatur. Et eodem modo paulo post subdit, in oratione, qua impetratur remissio peccatorum, esse aliquod meritum, sed illud etiam esse ex priori gratia Spiritus Sancti. Et infra: *Quod est meritum hominis ante gratiam, quo merito percipiat gratiam, cum omne meritum nostrum non in nobis faciat, nisi gratia?* Et quod difficilius est eodem modo statim loquitur de vita æterna, dicens, dari ex meritis & nihilominus ait, gratiam vocari ad Rom. 6. ac subinde gratis dari, quia ipsa merita, propter quæ datur, sunt ex gratia. Ita ergo censere videtur de remissione peccatorum, vnde paulo inferius quid sub gratia iustificationis, quæ ante omne meritum datur, intelligat, sic exponit: *Nec quisquam liberatur, ac iustificatur, nisi gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum non solum remissione peccatorum, sed prius inspiratione fidei ac timoris Dei impartito salubriter orationis affectu, & effectu.*

Vide de Grat. & l. arb. cap. 20 21.

22. *Nec item ex epist. 106.* Simili modo in epist. 106. parum ab initio prius sic inquit: *Si aliquid boni operatur homo, vt gratiam mereatur, non ei merces imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum, &c.* Vnde statim concludit: *Si autem credit in eum, qui iustificat impium, vt deputetur fides eius ad iustitiam, profecto antequam gratia iustificetur, id est, iustus efficiatur, impius quid est, nisi impius?* id est, supplicio dign⁹. Et nihilominus subdit statim. *Si quis autem dixerit, quod gratiam bene operandi fides mereatur, negare non possumus, imo vero gratissime confitemur.* Et responsionem insinuans, adiungit. *Qui habent fidem, qua impetrent iustificationem, per Dei gratiam peruenerunt ad legem iustitiæ.* Quasi dicat, illud meritum fidei non repugnare gratuitæ iustificationi, quia fundatur in gratia. Et infra eos tantum in hoc puncto errare significat: *Qui suis meritis præmia, tanquam debita expectant, nec ipsa merita Dei gratiæ tribuunt, sed viribus propriæ voluntatis.* Et infra iterum obiiciens: *Si ex fide, quomodo gratis?* respõdet. *Cum Deus vnicuiq; partiatur mensuram fidei, non gratiam aliquid meriti præcedit humani, &c.* Eandem doctrinam habet epist. 46. vbi merita tantum humana, id est, sine gratiæ auxilio facta damnat, non vero merita piorum: *Quia gratia (inquit) & misericordia Dei conuertit hominem, vt iustificetur impius, hoc est, ex impio fiat iustus, & incipiat habere meritum bonum, quod Deus coronabit, cum iudicabitur mundus.* Et in eodem sensu in aliis locis solum damnat Pelagium, quod prioribus meritis mere humanis tribueret subsequentia gratiæ dona: non vero si tribuantur prioribus meritis de gratia, vt videre licet l. de Grat. Christi c. 22. & 23. & l. contra duas epi. Pelag. c. 9. & 10. & Præfat. ad Ps. 31. & l. de grat. & li. arb. c. 6. & l. de Prædestinat. Sanctor. cap. 5. 15. & 21. & lib. 3. Hypognost. c. 6. 7. & 10. & in Enchir. c. 106. & 107. l. 83. Quæstion. q. 76. lib. de Patient. cap. 20. & ser. 15. de Verb. Ap. c. 2. & 13.

23 *Nec ex aliis eius sententiis.* Præterea iuxta eundem sensum sæpissime repetit Augustinus, sicut Paulus dixit: *Si ex lege iustitia, ergo gratis Christus mortuus est*, ita dici posse, si ex natura iustitia, ergo gratis Christus mortuus est: & sicut Paulus dixit: *Euacuati estis à Christo, qui in lege iustificamini*, ita dici posse, Euacuati estis à Christo, qui in natura iustificamini, à gratia excidistis. Ita habet lib. de Natur. & grat. cap. 40. & lib. de Grat. & lib. arb. c. 13. & de Spirit. & liter. cap. 9. Ex quibus omnibus non solum apparet, ex doctrina Augustini probari non posse, primam gratiam habitualem non cadere sub meritum vltimæ dispositionis ad illam, verum potius oppositum posse ex mente eius suaderi, tum quia in citatis locis expresse dicit, hominem mereri remissionem peccatorum, nihil de merito distinguens, tum etiam, quia tract. 44. in Ioan. de publicano, qui oculos in terram demittens, & pectus suum percutiens dicebat: *Deus propitius esto mihi peccatori*, ait: *Et ista confessio meruit iustificationem*: tum denique quia tale meritum, etiamsi dicatur esse de condigno, semper erit fundatum in aliqua priori gratia, & hoc satis esse putat Augustinus, vt gratiæ non repugnet.

24. *Nihilominus variis in locis stat Augustin. pro asseri.* His vero non obstantibus, dicendum censeo, sententiam Augustini fuisse, non dari in homine perfectum iustitiæ meritum, donec fit vere iustificatus, id est, ex impio iustus, & amicus Dei factus: licet ante cõsummatam iustificationem post illam inchoatam esse posit in homine aliqua inchoatio meriti, quod nunc meritum de congruo appellamus. Hanc posteriorem partem probant omnia adducta, & de illa inferius in posteriori parte huius libri capi. 37. redibit sermo. Prior vero in primis colligi potest ex citatis epistolis, in quibus ita loquitur, vt sicut fidei tribuit initium salutis, ita tribuat inchoationem meriti, & sic etiam l. 1. Retract. c. 23. approbat, quod super epistolam ad Rom. dixerat: *Fides inchoat meritum*, dummodo intelligatur, illud meritum esse ex gratia, quod prius negauerat. Nunquam autem Augustinus tribuit fidei per se spectatæ perfectum meritum, sed quandam eius inchoationem. Secundo in dicta epist. 105. parum ante medium discrimen constituit inter vitam æternam, & iustitiam; quod vita æterna, licet interdũ in Scriptura vocetur gratia, frequenter vocatur merces, & potest vocari stipendium iustitiæ, at fides (inquit) vel iustitia nunquã appellata est merces, quia iustitiæ, vel fidei redditur merces, & hoc est merces operanti, quod militanti stipendiũ. Sic ergo nos argumentari possumus, quia nunquam in Scriptura remissio peccatorum appellatur merces, nec promittitur sanctificatio prima, tanquam stipendium operis, sed merces dicitur esse propria iustorum.

25. *Locus alius August. ponderatur.* Tertio est similis locus in dicto l. de Grat. & l. arb. c. 6. vbi cum dixisset, per Dei gratiam inchoari bonũ meritũ in nobis, nihilominus tractans inferius illud Pauli: *Bonum certamen certaui, &c. Ista (inquit) merita sua bona commemorat, vt post bona merita consequatur coronam, qui post mala merita consequutus est gratiã.* Et infra: *Cui redderet coronam iustus iudex, si non donasset gratiã misericors pater?* Vbi nomine gratiæ non solam auxiliantem, sed etiam sanctificantem, & excludentem peccatum intelligit, vt verba etiam sequentia declarant. *Et quomodo esset ista corona iustitiæ, nisi præcessisset gratia, quæ iustificat impium?* Vnde videtur mihi sub nomine gratiæ, & iustitiæ, quæ ad perfectum meritum supponitur, quasi collectiue comprehendere Augustinum totam præparationem ad gratiam iustificantem, includendo illam, & remissionem peccatorũ, & ante hanc gratiam completam nõ inueniri meritũ, cui corona iustitię respõdeat, licet inter ea, quę in illa collectione inclu-

includuntur, inchoatio quædam meriti intercedat. Et ideo comparatione vitæ æternæ illa vocat gratuita, cũ subdit: *Quomodo ista* (id est vita ęterna, seu corona iustitiæ) *tanquam debita redderetur, nisi prius illa gratuita donarentur?* Vbi pondero, quam in singulari gratiam sanctificantem vocauerat, hic in plurali vocare dona gratuita, quia illa gratia collectiue vna est, tamen multa includit, in quibus nullum est meritum, respectu alterius, quod dici possit corona iustitiæ, quia non est condignum, & iustitiæ, licet aliqua inchoatio meriti inter ea possit intercedere.

26. *Ponderantur item alij eius loci.* Quarto ad hoc ponderari possunt multa loca, in quibus Aug. dicere solet, meritũ iustitiæ, id est, perfectũ, & de cõdigno, non præcedere iustificandũ, sed sequi iustificatũ. Nam meritum fidei, vel solius, vel cũ aliis dispositionibus necessariis ad infusionem gratiæ sanctificantis, semper est meritum hominis iustificãdi, id est, existentis in via, & quasi in fieri, vt iustus euadat, ergo ex sententia Augustini, in illo homine, vt sic operante, nondũ est perfectum meritum iustitiæ, sed tantum in operibus, quæ consequuntur hominẽ iam iustificatum. Illo autem modo loquitur Aug. in ea verba Ps. 110. *Confessio, & magnificentia opus eius*, sic enim inquit: *Iustitiam homo non operatur, nisi iustificatus.* Et infra. *Vnde ergo illa confessio?* scilicet publicani peccatoris. Respondet. *Nondum quidem opus iustitiæ, sed delicti improbatio. Sed quoquo modo se habeat, nec in ipsa de te homo glorieris.* De illa autem confessione dixerat (vt supra notaui) tract. 44. in Ioan. per illam meruisse publicanum peccatorum veniam: quid est ergo quod nũc ait *nondum fuisse opus iustitiæ*, nisi quia nondũ erat op⁹ perfecti meriti ex iustitia, eo quod non esset opus hominis iam iustificati, sed tendentis ad iustitiã. Et in eodẽ sensu dixit l. de fide, & operibus c. 14. *Sequũtur opera legis iustificatum, non antecedunt iustificandũ.* Et verba similia habet l. de Spir. & lit. c. 29. suntq; (vt in superiorib⁹ tetigi) cum partitione accõmoda intelligenda: nam opera, quæ sunt præparationes ad iustitiã, sequuntur ex quadam inchoatione iustitiæ, & aliquo modo antecedũt perfectionem eius, opera autẽ perfectæ iustitię sequuntur absolute, & simpliciter iustificatum. Et huc etiam pertinet, quod l. 1. ad Simplicia. q. 2. in princip. dicit: *Fiunt inchoationes quædam fidei conceptionibus similes non tamen solum concipi, sed etiam nasci opus est, vt ad vitam perueniatur æternam. Nihil tamen horum sine gratia misericordiæ Dei quia & opera si qua sunt bona, consequuntur illam gratiam, non præcedunt.* Illæ ergo operationes, quæ licet auxiliantem gratiam sequantur, sanctificantem, & regenerantem gratiam antecedunt, solum sunt inchoationes quædam tam iustificationis, quam meriti, quia vt in aliis locis citatis dicit, sunt ab Spiritu Sancto mouente, nondum tamen inhabitante: & ideo non potest illud meritum esse perfectum, & ex iustitia, nec ad vitam æternam sufficiens, donec homo vere iustus fiat, & Spiritum sanctum inhabitantem habeat, quod necesse est fieri sine tali merito, cum ad illud antecedere debeat. Et cum eadem proportione accipiendum est, quod infra dicit: *Quomodo potest quis iuste viuere, qui non fuerit iustificatus?* & cætera, quæ ibi prosequitur.

27. *Accedit Prosper, & Patres alij.* Augustinum imitatus est vbiq; Prosper. Vnde in eodem sensu accipiendum est, quod ad Gallos c. 6. dicit: *Iustificatus homo, id est, ex impio pius factus, nullo præcedente bono merito accipit donum quo medio acquirit & meritum, vt quod in illo inchoatum est per gratiam Christi, & per industriam liberi augeatur arbitrij.* Vnde in epigrammate de Iustitia, & gratia, sic inquit.

Iustitiæ merces gemina est, vel cum bona rectis,
Vel prauis digne cum mala restituit.
Saluatrix autem cunctorum gratia Christi
Non pensans meritum, diruit omne malum.

Deniq; alii etiam Patres absolute de merito loquentes illud à iustificatione excludunt, Hieron. dialog. 2. contra Pelag. versus finem *Pro nihilo*, inquit, *saluos facies illos, haud dubium, quin iustos, qui non proprio merito, sed Dei saluantur clementia*, Sic etiam Greg. l. 18. Moral. c. 22. alias 24. de gratia Christi interpretatur illud, quod de diuina sapientia scriptum est: *Nescit homo pretium eius.* Et ait. *Huius sapientiæ pretium nescire, est digni operis meritum, quo illam percipiat, non inuenire.* Et infra ita concludit. *Hominis quippe meritum diuina gratia non vt veniat, inuenit, sed postquam venerit, facit: atque ad indignam mentem veniens Deus dignam sibi exhibet, veniendo & facit in ea meritum, quod remuneret.* Et lib. 1. Reg. suo cap. 4. circa capitis 6. verba: *Si forte reuelet manum suam à vobis*, dicit, per illa significari difficultatem reconciliationis per pœnitentiam. *Quæ profecto reconciliationis difficultas* (inquit) *si in pœnitentium æstimatione tenetur, apud omnipotentem Deum nequaquam inuenietur, &c.* Et optime Ambr. Rom. 11. circa id: *Si gratia iam non ex operibus. Manifestum est* (inquit) *quia gratia donum Dei est, non debita merces operibus, sed gratuita ratione, misericordia interueniente concessa.* Quod infra magis exponens, ait. *quia veniam dare peccantibus non aliud, quam gratia est, his, qui non requirunt, sed offertur illis, vt credant. Duplex ergo gratia est, & hoc competit Deo, vt quis abundet misericordia, & vt requirat, quos gratis curet.* Et videri etiam potest Bern. ser. 67. in fine cum serm. 68. in Cantic.

Vltimo probatur ratione assertio, supponendo tãquam certum, quod supra probatum est, contritionẽ, vel primam dilectionem Dei super omnia esse veram causam infusionis primæ gratiæ per modũ vltimæ dispositionis ad illam, ac proinde nõ per se, ac formaliter sanctificare animam, sed præparare sufficienter illam, vt per subsequentem habitualem gratiam sanctificetur, quod totum in Conc. Trid. traditũ est, vt supra declaratum, & probatũ est. Iam igitur argumentor in hunc modũ, quia vel ille actus vltimæ dispositionis cõsideratur, vt ordine naturæ antecedens gratiam habitualem, vel vt formatus per illam, neutrũ autem dici potest. Nõ quidem primũ, quia ille actus vt prior gratia, nõ est formatus, nec est ab homine grato, neq; per se reddit illum gratũ, ergo non potest esse meritorius de cõdigno apud Deũ, quia supra ostensum est, vnã ex cõditionibus necessariis ad meritũ de cõdigno esse, vt fit à persona grata, vel saltẽ gratia formata. Neq; dici potest secundũ, quia actus non potest esse meritorius de condigno illius formæ, per quam in esse talis meriti constituitur, sed vltima dispositio si quam habet rationem meriti de condigno in illa constituitur, seu completur per ipsam primam gratiam, ergo non potest eandem gratiam de condigno mereri, quia, vt supponimus, principium meriti nõ potest cadere sub meritũ, saltem secundũ legẽ ordinariã, ipsisq; rebus connaturalẽ, prout nunc loquimur. Atq; hoc modo nõ pendet hæc ratio, vel assertio ex quæstione illa, an vltima dispositio ad gratiã, procedat effectiue ab habitu gratiæ, vel charitatis, nec ne? nã ratio in vtraq; opinione æque procedit. Quia si dispositio illa procedit effectiue à gratia, eo ipso nõ potest esse meritoria sui principii, quod est ipsa gratia prima: imo iuxta illud fundamentum re vera talis actus non est dispositio præparans subiectum ad habitualem formam, sed est consequens illam. Si vero (vt veritas habet) non procedit effectiue ab habitu gratiæ vt sit ab homine, per solum auxilium, non potest esse meritoria de condigno subsequentis habitus, quia non procedit ab homine sancto, & Dei amico, sed tendit potius ad sanctitatem, & amicitiam obtinendam, & ideo, vt sic, non potest meritum perfectũ habere. An vero possit in ea proprietate meriti perfici per gratiam, quæ ratione illius dispositionis in eodem instanti infunditur, postea videbimus, quod nõ potest ita perfici in ordine ad eandem gratiã propter rationẽ factam, quod meritum illud, vt perfectũ est subsequens primam gratiam non antecedens, etiam ordine naturæ, & ideo non potest esse tale meritum, respectu eiusdem gratiæ. Atq; hæc ratio magis ex sequenti assertione confirmabitur. 28. *Ratio.*

Secundo enim consequenter ad præcedentem asser- 29.

Tertio. assertionem dicendum est, non posse peccatorem de condigno mereri remissionẽ peccati mortalis quoad culpam. Quæ assertio non est minus certa, quã præcedens.

Probatur primo. Primo quia ex illa sequitur, eum qui nõ meretur introductionem formæ expellentis aliam, nec expulsionem alterius mereri posse.

Secundo. Secũdo quia magna pars primæ iustificationis est remissio culpæ mortalis, ergo peccator nõ potest suam primam iustificationem de condigno mereri, nec remissionem peccati mortalis mereri potest.

Tertio. Tertio quia Paulus cũ dicit, hominem gratis iustificari, de remissione peccatorũ potissime, & interdum specialiter loquitur, vt de c. 4 ad Rom. supra specialiter ponderauimus. Et Concil. Trid. loquens de iustificatione, vt est transmutatio ab statu peccati ad statum gratiæ, & includit tam remissionem peccati, quam renouationem gratiæ, nullam causam meritoriam illius assignat præter Dominum nostrum Iesum Christum, & æque gratuito respectu nostri dicit, Deum nos abluere, & sanctificare.

Quarto. Quarto quia supra ostendimus, hominem per actus suos quantumuis perfectos, & à gratia procedentes nõ posse ad æqualitatẽ satisfacere pro culpa sua mortali, ergo nec potest de condigno mereri illius remissionem. Consequentia videtur euidens, tum quia illa duo vel æquiualent, vel certe maius esse videtur, obligare alium de iustitia, vt remittat debitum non solutũ, quam illud soluere, tũ etiam quia eadem est ratio impotentiæ, nimirũ, quod ante remissionẽ peccati persona nõ est sancta, nec amica. Vnde sicut est impotens ad satisfaciendum, ita & ad merendũ de cõdigno, & obligandũ Deũ ex iustitia, vt offensam remittat. Quapropter auctores omnes, quos in dicto c. lib. 8. allegaui, negantes satisfactionem æqualem pro culpa mortali esse possibilem, ei, qui illam commisit, pro hac etiam assertione allegari possunt, & omnia ibi in probationem adducta illam confirmant.

30. *Nec ex opinione, quod contritio pellit formaliter peccatum, esto nõ procedat ab habitu gratiæ, conclusio præcedẽs labefactatur.*

Neq; noua obiectio hic occurrit, nisi forte iuxta opinionem, quæ dicit, contritionem perfectã, seu dilectionem Dei super omnia, per se ipsam expellere culpam mortalem, etiamsi non ab habitu, sed ab auxilio gratiæ procedat: nam tunc videtur homo satis cõdigne promereri remissionem peccati. Veruntamẽ illa sententia falsa est, & à doctrina Concil. Trid. dissona, vt in dicto loco ostendi. Deinde etiam illius opinionis sectatores nõ audent concedere peccatorẽ mereri de cõdigno remissionẽ peccati mortalis. Rationẽ aũt reddunt, quia tale meritũ necessario supponit gratuitam collationẽ auxilii ad contritionẽ necessarii, quæ gratuita donatio includit remissionem debiti carendi tali auxilio, quod per peccatũ homo contraxerat. Sed hanc rationem supra refutaui, quia esto supponatur illa gratia, & remissio cuiusdam pœnæ debitæ ratione peccati, non ideo remissio eius peccati supponitur, quia longe aliud est, non exequi omnem pœnam quam culpam remittere, & primum stat optime sine secundo. Nam etiam per peccatũ meretur homo priuari omni diuina inspiratione, & illuminatione, & ita quando Deus peccatori sanctum desideriũ inspirat, aliquid quidem de rigore pœnæ gratis remittit, non tamen ideo culpã dimittit, ergo, si facta illa priori gratia concessionis auxilii, actus ab homine cũ auxilio factus est sufficiens per se sine alia gratia ad expellendam culpam, illa prior gratia non obstabit merito de condigno remissionis culpæ, etiam si obstet remissioni totius pœnæ, saltem quantum ad illam veluti partialem, quæ dimissa supponitur.

31. *Imo iuxta talem opinionem absurde dicendũ esset peccatorẽ contritũ non egere beneficio remissionis.*

Vnde magis consequenter in illa opinione dici posset, hominem tunc non mereri remissionem peccati, sed potius nõ indigere illa, quia supposita priori gratia, & remissione illius pœnæ, ipse homo cum illo auxilio, à se efficaciter expellit culpam, qua expulsa non habet locum remissio, & ideo nõ est, quod illam mereatur. Nam fieri nõ potest, vt actus suum effectũ formalem mereatur, quia præmium meriti expectatur ab alio, apud quem homo meretur, effectus autẽ formalis actus, non expectatur ab alio, sed per se, & naturaliter ab ipso actu fit, ergo si actus contritionis formaliter expellit culpam, nõ meretur, sed facit expulsionem peccati. Accedit, quod etiam tunc non potest meritum talis actus antecedere ordine naturæ expulsionem peccati, quia actus non fit, nisi in potentia, & ex ipsa, & ideo non prius est, quam informet potẽtia, & suum contrariũ expellat, ergo posita illa hypothesi non est possibile tale meritum remissionis culpæ. Veruntamen ex hoc ipso sequitur, peccatum quoad culpam non tolli per remissionem Dei, sed per solam operationẽ hominis cũ priori auxilio factã: ac proinde in remissione peccati quoad culpam nullam aliã gratiam ex parte Dei necessariam esse præter donationem auxilii. Hoc autem magnum absurdum est, & Scripturis contrariũ, vt ibidem ostendi. Et ideo persistendum est in illa ratione, quod talis actus factus ex auxilio à tali persona, semper deficit à ratione meriti de condigno propter personæ conditionem.

32. *Rursus nec labefactatur: esto ponamus dictam contritionem ab habitu procedere.*

Quin potius licet quis dicat, illum actum effectiue procedere ab ipsa gratia habituali, adhuc non posset dici peccator per illum actum mereri de condigno remissionem peccati, quia vel gratia expellit peccatum prius natura, quam actum efficiat, & ita non potest homo per eandem gratiam operando mereri, quod iam factum est: vel è contrario prius natura efficit actum, quam expellat peccatum, & sic non est ille actus à persona plene sanctificata, & amica Dei, ideoq; neq; ad merendum de condigno est apta. Quæ ratio locũ habet, etiam si supponatur contritio non procedere ab habitu, sed ab auxilio, quia tũc ordine naturę simpliciter præcedit contritio tam infusionem gratiæ, quam remissionem peccati. Quod si inter hæc duo aliquis ordo consideretur, ita vt prior sit gratiæ infusio, quam remissio peccati, adhuc non intelligetur contritio meritoria de condigno remissionis peccati pro aliquo priori signo, tũ quia ille ordo magis est rationis, quam causalitatis realis, & mutuo inter illa duo considerari potest, vt supra l. 8. dixi, tum maxime quia quandiu persona non intelligitur à peccato libera, non intelligitur sufficienter, & integre sanctificata, vt possit esse principium merendi de condigno: & ideo nunquam potest tale meritum præcedere remissionem peccati, ac proinde neque illius esse causa. Et ideo illa etiam conditionalis à Richardo posita: *si contritio formata antecedit remissionem peccati, meretur illam de condigno*, admittenda non est, quia si contritio intelligatur formata per solum habitum gratię præcise spectatum, vt afficientem animam ante expulsionem peccati, sic non est plene formata, nec sufficienter ad meritum de condigno, vt ostensum est. Si vero intelligatur plene formata per integram hominis sanctificationem, iam supponitur remissa culpa, & non habet locum meritum eius. Atque ita in ipsamet hypothetica propositione implicatio inuoluitur.

33. *Assertio vltima ex Scriptura, & Patribus probanda.* *Et ratione firmatur.*

Vltimo dico, non posse hominem mereri de condigno remissionem æternæ pœnæ. Hoc æque certum est, ac præcedentia, & eodem modo probari potest ex Scripturis, & Patribus, quia eodem modo de remissione æternæ pœnæ, & culpæ mortalis loquuntur, & sicut pœnitentibus offertur peccati remissio non ex iustitia, sed ex misericordia, ita etiam simul indulgẽtia æternæ pœnæ promittitur. Et ratio est, quia reatus æternæ pœnæ est radicatus in ipsa culpa, imo Scot. & alii existimarunt, esse omnino idem, ex quo principio optime sequitur eandem esse vtriusque remissionem, & consequenter eodem modo gratis, ac sine merito concedi. Tamen quia verius est, illam esse aliquo modo distinctam, addimus, culpam ipsam esse veluti essentiam, & radicem, reatum autem æternæ pœnæ esse veluti proprietatem manantem, & dependentem à forma, & quasi ramum à radice exortum. Vnde sicut succisa arbore in trunco, vel radice, necessario rami cadunt, & exclusa forma auferuntur

runtur passiones, ita remissa culpa consequenter, & necessario auferri reatum æternæ pœnæ, & ideo iam non habere locum meritum remissionis eius. Quia (vt ita dicam) non per se remittitur, sed cum culpa ipsa conremittitur.

34. *Soluitur ratio dubitandi.*

Ad rationes dubitandi in principio positas facilis est ex dictis responsio. Ad primam respondemus, negando illam exclusiuam vniuersalem, Paulum solum docere, iustificationem fieri gratis ratione sui initii, nam etiã dicit, fieri gratis in suo termino, gratis (inquam) ex misericordia, & condonatione Dei, & non ex iustitia, neq; ex proprio debito. Et in eodem sensu loquutus est Augustinus, vt satis declaratum est. In secundo argumento primum Iacobi testimoniũ nihil ad rem facit, quia Iacobus loquitur de iustificatione quoad augmentum iustitiæ, & ita ex eo loco probat Concil. Trid. mereri iustos perfecte augmentũ gratiæ, non ipsam gratiam primam. Quod in dicto lib. 8. latius tractatum est, conciliando testimonia Pauli, & Iacobi, quæ in specie verborum contraria videbantur. Aliud vero Ioannis testimoniũ primo, & fortasse ad literam de peccatis venialibus intelligitur, nam proxime dixerat: *Si dixerimus, quoniam peccatum nõ habemus, ipsi nos seducimus, & veritas in nobis non est.* Quod de peccatis venialibus intelligendum est, vt vniuersaliter verum de lege sit, vt supra vidimus. Peccatorũ autem venialium remissio, quãdo per se fit sine mortalibus, recte iustitiæ Dei tribuitur, quia eorũ remissionem potest iustus de condigno mereri, vt tom. 1. 3. p. disp. 4. sect. 11. tractaui. Atq; ita exposuit illud testimonium August. l. de Corrept. & grat. c. 13. Secundo licet verba illa generaliter intelligantur de peccatis, cum partitione accommoda possunt ad mortalia, & venialia applicari. Nam quia Deus est fidelis, remittit peccata mortalia pœnitentibus, & quia est iustus, venialia iustis ea confitentibus dimittit, vt in 4. to. 3. p. disp. 11. se. 1. exposui. Tertio dicunt aliqui, fidelitatem esse partem iustitiæ, & ita interdum vocari iustitiam, & quia Deus promisit remissionem peccatorũ mortalium pœnitentibus, ideo iustitiam in illo loco pro fidelitate sumi. At vero cum Ioannes distincte dicat, *fidelis est, & iustus*, aliquid vltra fidelitatem nomine iusti intellexisse videtur, & ideo potest etiam Deus in remissione peccatorum mortalium seruare iustitiã, vel propriam, & rigorosam respectu Christi, & meritorum eius, licet non respectu peccatoris, vt ibi Caiet. dixit: vel certe ex iustitia vera, licet minus rigorosa, respectu ipsius peccatoris, non quidem quoad culpam, vel æternam pœnam, sed quoad temporalem pœnæ reatum.

35. *In culpa mortali remittenda quendam iustitiæ modum Deus seruat.*

Deniq; dici potest seruare Deum quendam iustitiæ modum in remittenda culpa mortali, etiam si non sit tam propria quantum est in retributione meritorum de condigno, nimirum, vt dicit quandam æquitatem, & conuenientem prouidentiæ modum. Quomodo dixit Anselmus Prosolog. c. 9. & 10. *Iustum est, cũ punis malos, quia illorum meritis conuenit, cum vero parcis malis iustum est, non quia illorum meritis, sed bonitati tuæ cõdecens est.* Et infra: *Ita iustus es, non quia reddat debitum, sed quia facis, quod decet te summe bonum.* Et iuxta hanc doctrinam Anselmi intelligi possunt verba, quæ in eodem secundo argumento ex Augustino obiiciuntur, nimirum de iustitia large sumpta pro illa parte prouidentiæ, qua Deus statuit veniam dare peccatoribus, quæ est æquissima, & consequenter iustitia secundum decentiam, & proportionem ad diuinam bonitatem. Sed est obseruandum discrimen etiam in hoc genere iustitiæ respectu iustificationis peccatoris quoad initium eius, vel quoad progressum, aut terminum: Nam in præbendo peccatoribus spatio pœnitendi, & initio iustificationis solum potest considerari iustitia latissime sumpta. Quia (vt ait Anselmus) Deus operando iustus est, *secundum se, non secundum nos*, id est, nullam rationem vocandi, vel expectandi peccatores, ex eorum operibus sumit, sed tantum ex se, & ex plenitudine bonitatis, quia facit, quod decet ipsum summe bonum. At vero in progressu iustificationis post initium eius etiam seruat interdum Deus aliquam rationem iustitiæ *secundum nos*, id est, sumendo rationem miserendi ex operibus peccatoris ex priori auxilio gratiæ factis, quanuis etiam hæc lato modo dicatur iustitia respectu illius, quæ in præmio meriti de condigno seruatur. Et de hac loquitur Augustinus in vltimis verbis prioris testimonii, & in secundo, ac tertio testimonio, vt in discursu supra facto explicatum est, & iterum infra dicetur, tractando de merito de congruo. Idemq; fuit sensus Ambrosii & eodem modo loquutus est Diu. Thom. 1. p. q. 21. art. 4. ad 1.

Circa tertium argumentum aliqui negant, Deum promisisse veniam, aut gratiam suam pœnitentibus, sed tantum propositum suum, & decretum immutabile manifestasse, & ita in locis, in quib⁹ Deus illud propositum suum reuelat, non continere pactum vel propriam promissionẽ sub cõditione operis, sed tantum assertionẽ rei certo futuræ, vt homo certus reddatur veniæ obtinendæ, si pœnitentiã egerit Ita Bellarm. d. l. 1. de iustific. c. 21. §. *Ad illud autem*, cum sequẽt. 36. *Solutio quædam.* Sed hoc nec difficultate caret, nec videtur necessariũ, nisi cõmode explicetur. Difficultas in primis nascitur ex modo loquendi Scripturæ. Dicitur enim Is. 1 *Lauamini &c. Et venite & arguite me, dicit Dominus, si fuerint peccata vestra vt coccinum sicut nix dealbabuntur, &c.* Vbi nõ aliter Deus promittit bona bene operantibus, quã pœnam peccantibus cõminatur, sed tantũ per similes conditionales locutiones. Et simili modo ponderari possunt verba Ezech. 18. tam promissoria, quã cõminatoria, & ex c. 33. addi potest Deum iuramento confirmasse illam assertionem dicens: *Viuo ego, dicit Dominus, nolo mortem peccatoris*, attestatio autẽ iurata de præstando beneficio, promissionem cõtinere solet. Deinde in nouo testamento specialis promissio facta est pœnitentibus sacramentaliter Ioan. 20 *Quorũ remiseritis peccata, remittuntur eis*: nam sicut cætera sacramẽta, ita & confessio certam de suo affectu promissionẽ habet, si cum debito dolore fiat: est autem effectus illius sacramenti peccatorũ remissio, est ergo in nouo testamento talis promissio cõfessioni facta, vt idem Bellarm. fatetur l. 3. de Pœnit. c. 4. Vnde colligere possumus, eandem promissionem habere nunc contritionem perfectam cũ voto sacramenti, quia eundem habet effectum iuxta Conc. Trid. & probat late idem auctor l. 1. de Pœnit. c. 13. Ex quo tandem verisimilius fit, similem promissionẽ habuisse contritionem absq; voto sacramenti ante illi⁹ sacramenti institutionem iuxta doctrinam eiusdem Concilii sess. 14. c. 4. His addi possunt multa quibus in Relect. 1. disp. 2. sect. 2. n. 10. & sequentibus ostendi, absolutam Dei promissionem præstandi aliquod beneficium futurum, præsertim iuramento confirmatam vim simplicis promissionis habere.

Ad argumentum concedo, promisisse Deum peccatoribus remissionem peccatorum sub illa conditione, si veram pœnitentiam, & iuxta modum à Deo præscriptũ agant. 37. *Vera solutio.* Neq; inde sequitur tale meritũ esse de cõdigno, & ideo dixi, nõ esse necessariũ, negare illã promissionẽ ad satisfaciendũ illi argumẽto, quia ad meritum de cõdigno nõ sufficit sola promissio etiam sub cõditione alicuius operis, vt Soto supra sensisse videtur, sed requiritur, vt opus in cõditione positũ sit proportionatum præmio tam ex parte suæ perfectionis, quam ex conditione, seu dignitate, & statu operantis, vt in superioribus ostensum est. Cũ igitur in nostro proposito, cõditio, sub qua talis promissio fit, nõ sit proportionata præmio saltẽ ex defectu, & incapacitate personæ operãtis, illa nihil obstat merito de cõgruo, nec ex illa sola meritũ de cõdigno inferri potest. Maioris tñ claritatis gratia distingui potest duplex promissio, vna includẽs pactũ, & quandã iustitiæ æqualitatem ex vtraq; parte, quæ dici potest promissio

missio iustitiæ, seu conuentionalis: alia dici potest promissio simplex, quæ interdum absoluta est, interdum, sub aliqua conditione, non tum æquiualentis operis, quæ propterea obligationem iustitiæ inducere non valet. De priori ergo recte negatur antecedens in argumento sumptum, posteriori autem admissa, recte negatur consequentia, vt declaratum est.

CAPVT XXV.

Vtrum homo iam iustificatus augmentum gratiæ de condigno mereri possit, & quomodo, aut quando?

1. *Supponitur ex fide iustos mereri augmentũ gratiæ, dubitatur vero an de condigno? 1. Opinio negat.* POST infusionem gratiæ habitualis sequi solet eius augmentum, de quo proinde consequenter sequitur dicendum. Et in primis id, quod notum est, & de fide certum, supponimus, posse iustos suę iustitiæ augmentum apud Deum mereri. Quod magna ex parte in l.9. ostensum est, & à fortiori probabitur ex dicendis. Dubium ergo solum est de modo, seu de perfectione meriti. In quo D. Bonau. in 2. d. 27. a. 2. q. 2. negat, iustos mereri augmentum gratiæ de condigno, seu de digno, quod meritum dicit contineri sub merito de congruo, & in illo genere perfectissimum. Et hanc opinionem sub problemate defendit ibi Richard. a. 2. q. 2. Fundamentum eius est, quia illud meritum procedit ab habitu remissiori, ergo ex ea parte non habet proportionem, seu commensuratio nem cum intensiori habitu, ergo illud meritum licet possit dici de digno propter personę dignitatem, non tamẽ de condigno propter inferioritatem gradus in gratia, seu dignitate personæ. Confirmat hoc in tertio argumento cum solutione, quia gratia, quæ supponitur ad hoc meritum, & augmentum eius, sunt eiusdem rationis, seu naturæ, & illa gratia, quæ supponitur, est minor, quam futura sit post augmentum, ergo non potest esse principium meriti de condigno sui augmenti. Probatur consequentia, quia Deus remunerat opus secundum quantitatẽ radicis, & ideo, si aliquid vltra addit, erit de congruo cũ dignitate ex parte operantis, non vero simpliciter de condigno.

2. *Assertio affirm.* Dicendum vero est, iustos mereri de condigno suę gratiæ augmentum. Ita docet D. Thom. dicta q. 114. a. 8. vbi expositores omnes, & alii Theologi, in 3. d. 27. & 28. veritatem hanc tanquam certam, & indubitatam docent. Et colligitur quidem ex Scriptura, nam licet in illa non fiat expressa mentio meriti de condigno, nihilominus docet, hominem iustum iustificari amplius apud Deum ex operibus, sicut Iacobus de Abraham dixit c. 2. epist. suæ, & Paulus ad Rom. 6. iustos monet: *exhibete membra vestra seruire iustitiæ in sanctificationem.* Et adiungit. *Liberati à peccato, serui autem facti Deo, habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem autẽ vitam æternam.* Vbi sanctificationem appellat gratiæ, & sanctitatis augmentum, quod dicit esse fructum iustorum, quia est merces operum eorum in ordine ad vitam æternã, vt mox explicabimus. Et 2. ad Cor. 9. dixit, per opera misericordiæ augere Deum incrementa frugum iustitiæ, adducens illud Ps. 112. *Dispersit, dedit pauperibus, iustitia eius manet in sæculum sæculi,* & alia multa adduximus supra de augmento gratiæ tractantes. Ex quibus Concilium Trid. sess. 6. c. 16. & can. 32. docet, ac definit, *iustos mereri vere augmentum gratiæ,* & licet non addat de condigno, tamen id satis significat in particula, *vero,* vt sup. c. 2. n. 8. ponderauimus. Et dum coniungit vitam ęternam, & augmentum eius, satis aperte docet, non esse minus perfectũ, & de condigno meritum hoc circa gratiæ augmentũ, quã circa vitam æternam, eiusque augmentum. Vnde cõcludimus, ex mente Concilii si aliquid meretur iust9 de condigno, maxime iustitiæ augmentũ, quod Concilium primo loco ponit, ergo quam est certum meritum iustorum apud Deum esse de condigno, quod supra ostensum est, tam est certum augmentum iustitiæ sub meritum de condiguo cadere.

3. Præterea est optima ratio, quia iustus meretur de condigno augmentum gloriæ, vt ex eodem Concilio sumitur, & infra dicetur gloria autem correspondet gratiæ, & ad maiorem gloriam nõ acceptatur homo, nisi per maiorem gratiam, nam per gratiam fit intrinsece dignus gloria, eique proportionatus, eadẽque ratione per maiorem gratiam proxime coaptatur maiori gloriæ, si ergo iustus meretur gloriæ augmentũ, ideo est, quia eodẽ merito crescit in gratia. Quod amplius explicatur: nam gloria est veluti hęreditas, gratia vero est adoptio, seu filiatio, cui debetur hæreditas, ergo si per opera crescit ius ad hæreditatem, necesse est, vt eodem merito, & cũ æquali eius perfectione crescat adoptio, & filiatio. Idemque argumentum sumitur ex eo, quod augmentum illud pertinet ad coronam iustitiæ, quam reddet iustus iudex his, qui diligunt ipsum, ergo etiam augmentũ gratiæ radicaliter (vt sic dicam) ad illam coronam iustitiæ pertinet. Ac proinde sicut ex eo, quod beatitudo est corona iustitiæ quam bene operantibus reddet iustus iudex, optime infertur, esse præmium meritorum de condigno. Ita ex eo, quod augmentum gratiæ, vt est fundamentum & intrinsecum ius maioris beatitudinis, comprehenditur sub illa corona iustitiæ, aperte concluditur cadere sub meritum de condigno. *Accedit optima ratio.*

Deniq; ratio à priori est, quia in hoc merito concurrunt cõditiones omnes ad meritum de condigno necessariæ: nam ex parte operum cum libera, bona, & supernaturalia, seu ex gratia esse supponantur, est maxima proportio, & æqualitas, & ex parte personæ merentis dignitas personæ supponitur, quia est Dei amicus, & in gratia, eademque supponitur ex parte illi9, cum meretur, quia sibi meretur, & ex parte Dei intercedit promissio iuxta verbum Christi Ioan. 14. *Si quis diligit me, mandata mea seruabit, & ego rogabo Patrem, & alium Paracletum dabit vobis.* Circa quæ verba dubitat Augusti. ibi tract. 74. quomodo promittat Christus Spiritum Sanctum seruanti mandata, & diligenti, cum non possit sine Spiritu Sanct. diligere, & respondet. *Restat, vt intelligamus, Spiritum Sanctum habere, qui diligit, & habendo mereri, vt plus habeat, & plus habendo, plus diligat.* Nihil ergo ibi deest ad perfectum meritum de condigno. Nam quod Bonauent. obiicit, quia persona habet remissiorem gratiam vt principium meriti, quam habebit in termino, non video, quid valeat ad conuincendum aliquid de condignitate meriti, quia condignitas meriti non est proprie in habitu, prout supponitur ad actũ, sed est in ipso actu prout habet bonitatem talem, ac tantam cum cæteris cõditionibus requisitis: vt autem actus habeat hanc condignitatem non oportet, vt habitus, à quo procedit, sit tantæ intensionis, quanta futura est ratione ipsius meriti, tum quia nulla est ratio illius conditionis, tum etiam quia repugnantiam inuoluit, nam id, quod per meritum acquirendum est, illi supponi non debet, vel potius non potest. Quocirca licet habitus gratiæ per meritum intensior fiat, tamen, id quod illi additur, aliquid minus esse potest, & cum illo tantũ gratiæ gradu, qui præexistens supponitur debet actus meritorius de condigno cõmensurari, ergo optime, & facile intelligitur æqualitas inter actum meritorium, & gradũ gratiæ, qui præexistenti additur, etiam si tota gratia coalescens ex præexistenti gratia, & gradu illi addito, ipsum actum excedat. Quin potius accidere potest vt aliquis operans ex gratia remissa tã feruentem actum eliciat, vt plus gratiæ per illum actum mereatur, quam antea habebat, neque hoc repugnabit æqualitati meriti, quia hæc æqualitas non debet esse inter gradus gratiæ præexistentis, & subsequentes ad meritorium actũ, sed inter actum, & gratiam ratione illius additam, & hoc modo potest act9 adæquari maiori gratiæ, quam promereatur, & excedere gratiam, à qua profluit, quia non ab illa sola fit, sed etiam ab auxilio gratiæ, ratione cuius act9 potest esse multo intensior habitu, & sic habere ex parte sua proportionem ad maius præmium, ad quam ex parte 4. *Altera ratio.* *Soluitur fundamentum ex Bonauent. in num. 1.*

parte personæ merentis satis est, quod sit in gratia, licet non sit in tanta gratia (vt sic dicam) quanta est illa, quę ratione meritorii actus ei accrescit. Vnde multo minus necessarium, imo impossibile est, vt gratia, quæ ad merendum de condigno supponitur, debeat esse tanta, quanta est tota gratia, in ipso termino meriti, quæ ex præexistente, & superueniente coalescit. Neganda est ergo consequentia vtriusque argumenti Bonauent. Nec est verum, quod Deus remunerat opus secundum quantitatem radicis, si cætera paria non sint, sed remunerat secundum quantitatem ipsius operis in valore morali, qui non ex sola radice, sed ex multis conditionibus consurgit. Eo vel maxime quod non sola gratia habitualis est radix meriti, sed etiam actualis gratia, & motio Spiritus Sancti, ex qua dignitas actus multum potest augeri.

5. *Corollariū quo extenditur assertio ad habitus gratiā consequentes.* Atq; hinc colligitur, assertionem hanc intelligendā esse non solum de habitu gratiæ qui est in essentia animæ, sed etiam de habitu charitatis, & de omnibus virtutibus, ac donis infusis. Quia vt l. 9. diximus, gratia, & charitas æqualitatem, ac proportionem inter se seruant, vt vnum amicitiæ vinculum perfecte compleant. Reliquæ autem virtutes, & dona commensurantur gratiæ, vt proprietas formæ, & ideo iust⁹ merendo augmentum gratiæ, consequenter aliorum donorum augmentum promeretur. Quod vniuersaliter habet locum in virtutibus moralibus, & Spiritus Sancti donis, idemq; erit in fide, & spe, nisi supponantur esse intensiores, quam gratia ipsa, quod sæpe contingere poterit, quia vel possunt manere valde intensæ, amissa gratia, vel etiam augeri possunt extra statum gratiæ iuxta dicta supra in lib. 9. Tunc autem non videtur necessarium, vt augeantur simul cum gratia, quia nec per se intenduntur per omnes actus meritorios, nec consequenter ad gratiam, quia hæc consecutio non est, nisi secundum æqualitatem intensionis. Et hinc etiam est, vt non sit vltra qualitatem meriti de condigno, quod tot habitus per vnum actum augeantur, & interdum perfectiores virtutes per actum virtutis inferioris. Quia in merito non consideratur æqualitas physica, in perfectione, essentia, aut numero qualitatis, sed proportio æqualitatis secundum moralem valorem, quæ proportio primo inter gratiam, & meritum spectanda est, reliqua vero per modum vnius præmii coniunguntur, quia qui meretur formam, omnia, quæ ad illam consequuntur, promeretur.

6. *Satisfit illi particulæ tituli, quomodo.* Quærendum vero supererat hoc loco, per quos actus fiat hoc augmentum, & quando conferatur. Sed hoc in l. 9. satis tractatū est, vbi resoluimus, iustos mereri hoc augmentū per omnes act⁹ meritorios de condigno, & ordine naturæ præcedentes tale augmentū, illudque dari statim, ac homo illud meretur, quia ex parte status homo est capax eius, & nullū habet impedimentum, & habet ius ad illud, & ideo statim persoluitur ab æquissimo Patrefamilias tanquam iustū stipendium ad viam transigendam vel necessarium, vel opportunissimū. Specialiter vero hic inquiri potest, *Item illi quando.* quando incipiat tale augmentū, & meritū eius. Ad quod breuiter respōdeo fere semper incipere immediate post primum instans iustificationis adultorū. Declaratur, & probatur ex quodā principio supra posito, quod meritū actus de cōdigno per cōtinuationē, seu perseuerātiā augetur. Ex quo sic argumētor, nā adultus ordinarie iustificatur per aliquā dispositionē, quam actu habet, cū iustificatur, & regulariter nō durat in illo per solū instans, in quo fit iustificatio, ergo immediate post illud instans incipit ille act⁹ esse meritorius de cōdigno augmenti gratiæ, & cōsequēter etiam immediate post illud instans incipit gratia augeri. Antecedens quoad vtramq; partem notū est. Cōsequentia vero probatur, quia continuatio actus auget meritum eius, sed immediate post illud instans est maior, vel noua cōtinuatio actus, ergo incipit ille actus mereri maiorem gratiā, seu augmentum eius.

Quia respectu augmenti habitus, iā ille actus præcedit nō tantum natura, sed etiam duratione saltē per instās, & aliæ cōditiones necessariæ ad meritū de cōdigno illi non desunt. Et cōfirmatur, nam homo iam *Confirmatio.* iustificatus eliciendo nouum actum in vno instanti meretur certum gradū augmenti gratiæ præexistentis, & immediate post perseuerando in illo, auget meritum, & cōsequenter habitum: ergo similiter qui per suum actum in eius primo instanti iustificatur in certo gradu gratiæ, immediate post perseuerando in eodem actu augmentum eiusdem gratiæ meretur. Dices inueniri discrimen, quia actus hominis iustificati est meritorius gratiæ de cōdigno in eodem instanti, in quo fit, actus autem hominis, qui iustificatur, non est ita meritorius in primo instanti. Respōdetur, parum hoc referre ad meritum subsequens immediate *Effugium inefficax.* post illud instans. Quia in illo primo instanti actus ille non est meritorius de cōdigno gratiæ, solum quia non supponit gratiam in persona, immediate autem post illud instans iam gratia supponitur actui vt perseueranti, seu continuato, & ideo meritum, quod tunc tantum erat de congruo respectu gratiæ primæ immediate post incipit esse de condigno quoad augmentum eius.

Dixi autem hoc accidere, *fere semper*, & non semper 7. *Cur iustus non semper immediate post opus mereatur augmentū gratiæ.* absolute. Primo quia interdum potest deficere, vel in iustificatione extra Sacramentum, si fingamus, contritionem tantum durare per instans, quod humano modo loquendo, vix contingere potest, vel in prima iustificatione per Sacramentum, si contingat, hominem parum antea attritū baptizari, vel absolui quando iam est dormiens, vel omnino distractus, ita vt in ipso instanti iustificationis actualem dispositionem non habeat, tunc enim non incipiet mereri gratiæ augmentum, donec incipiat ex gratia operari. Secundo posui limitationem illam, quia contingere potest, vt in eodem instanti iustificationis homo incipiat augmentum gratiæ mereri. Quanuis enim hoc rarissimum sit non tamen est impossibile. Intelligendum est autem non per eundem actum, quo se ad gratiam primam disposuit. Quia gratia prima, quæ ratione illius actus vt dispositionis, vel meriti de congruo in illo instanti infundatur, est commensurata, & quasi adæquata illi actui, & ideo non potest pro eodem instanti ad nouum gradum gratiæ promerendum ordinari, aut valere. Potest autem contingere, vt homo, vel Angelus iustificatus per vnum actum, in eodem instanti nouum actum habere incipiat, vt v. g. actum gratiarum actionis, vel spei gloriæ, vel alium similem: hoc enim nullam rationem repugnantiæ includit, quia non repugnat habere simul tempore duos actus, quorum vnus natura sit prior, & dispositio ad gratiam sufficiens, alter vero in eodem instanti per ipsam gratiæ infusionem cum noua diuina motione excitetur. Tunc ergo iste posterior actus erit meritorius nouæ gratiæ de condigno, quæ in eodem instanti temporis, posterius vero natura infundatur. Dices, repugnare, vt qualitas in *Occurritur euasioni.* eodem instanti infundatur, & intendatur. Respondeo, ab eadem causa quasi naturaliter agente, seu cum eadem dispositione, non posse quidem in eodem momento infundi prius natura, & simul intendi, quia à principio, & quasi vnico impetu agit, quantum potest, tamen multiplicata causa, vel dispositione proxima, non repugnare gratiam, quæ ratione vnius dispositionis tanta infusa est, addita in eodem instanti noua causa dispositiua simul, & meritoria, augeri, præsertim ab agente libero, vt est Deus, qui actionem suam accommodat iuxta recipientis dispositionem, ac meritum. In hoc ergo nulla apparet repugnantia, quanuis in hominibus illa multiplicatio actuum, seu dispositionum cum illo causalitatis ordine raro, aut nunquam contingere videatur.

CAPVT

CAPVT XXVI.

Vtrum iustus conseruationem gratiæ, seu vsque ad mortem perseuerantiam in gratia, aliave gratiæ auxilia, seu præsentis vitæ subsidia ad salutem æternam conducentia de condigno mereatur?

1. *Arguitur 1. pro parte affirm. quā tum ad perseuerantiā.* PRimo, ac præcipue propter perseuerantiæ donum hæc quæstio proponitur, consequenter vero de alijs auxilijs dicemus, quia ex eisdem principijs pendēt, & ideo cōnexa sunt. Circa perseuerantiam autem prima ratio dubitandi esse potest, quia perseuerantia gratiæ consistit in gratiæ conseruatione, per hoc enim vnusquisque in gratia perseuerat, quod Deus in illo gratiam conseruat: sed homo potest mereri de cōdigno vt Deus gratiam, quam sibi semel dedit in ipso conseruet: ergo. Probatur minor, tum quia plus est augeri gratiam, quam cōseruari: sed homo de condigno meretur augmentum suæ gratiæ, cur ergo non merebitur conseruationem? tum etiam quia homo de condigno meretur gloriam, & æternitatem eius: ergo & gratiā, quæ necessario ad gloriam supponitur. *Arguitur 2.* Secundo, quia in operibus iustorum est proportio sufficiens ad merendum de condigno perseuerantiam tanquam illorum præmium: ergo non est, cur negemus, etiam ex parte Dei interuenire, quicquid ad tale meritum necessarium est. Probatur consequentia, quia si iustitiam, & liberalitatem Dei spectemus, consentaneum rationi est, vt ex se paratus sit ad retribuendum iustis omne præmium eorum operibus proportionatum, Si autem Scripturas, aut Ecclesiæ defiñitiones cōsulamus, nihil inuenietur, quod huic merito cōtradicat: cur ergo negabitur? *Arguitur 3.* Tertio, quia si aliqua ratio obstaret, maxime quia iusti in hac vita possent reddi securi de sua perseuerantia, quod repugnat Scripturis. At hoc non sequitur, tum quia non possunt esse certi, quod meruerint perseuerantiæ donum, & consequenter neque quod illud habeant: tum quia si ponamus, iustum posse mereri de condigno perseuerantiam, non est nobis certum, per quos actus illam mereri possumus, neque si id sciremus, esset nobis certum, quod illos actus, sicut oportet, faciamus: tum denique quia iustus non est certus de sua iustitia: ergo nec de suo merito de cōdigno: ergo multo minus potest certo scire, quod suam perseuerantiam promeruerit. Sicut probabile est, posse iustum infallibiliter impetrare à Deo perseuerantiam, orãdo, sicut oportet, & nihilominus non pōt esse certus, quod illam obtenturus sit, quia non potest certo scire, se orasse, sicut oportet, ad illam infallibiliter impetrandam.

2. *1. Assertio negans.* Nihilominus dicendum est primo, non posse iustum aliquem mereri de condigno perseuerantiam in gratia. Sumitur ex D. Thoma dicta q. 114. ar. 9. & ex alijs Theologis, qui quæstionem attigerunt, in 2. dist. 27. & 28. nam multi ex illis intactam reliquerunt, vt Scot. Gabriel. Durand. Bonauentur. Albert. Ægid. Argentin. & fere alij antiqui, vt Altiss. Alens. &c. Latius hoc tradiderunt noui Theologi, & assertionem de fide esse docuerunt, præsertim Medina, Cumel. in dicto art. 9. *Eorum fūdament.* Vnde operæpretium erit, hunc certitudinis gradum expendere, vt paulatim ad veras, & solidas probationes assertionis perueniamus. Quod ergo assertio sit certa de fide, probari solet primo ex Scripturis, quæ docent, huius vitæ perseuerantiam semper esse incertam: ideo enim monet Paulus 1. Corinthior. 10. *Qui se stare existimat, videat ne cadat.* Et ad Philippens. 2. *Cum timore, & tremore, vestram salutem operamini.* Apocalyp. 3. *Tene, quod habes, ne alius accipiat coronam tuam,* & Ecclesiast. 27. *Nisi in timore Domini contineueris te instanter, cito subuertetur domus tua.* Ex quibus locis, & similibus putant dicti auctores, colligi assertionem esse de fide certam, quia si homo mereretur de condigno perseuerantiæ donum, non esset, quod iam timeret. Sed illatio hæc non est formalis, vt tertia ratio dubitandi ostendit: & quia alias probaret, etiam non posse iustos mereri de congruo, aut impetrare perseuerantiæ donum, quod infra falsum esse ostendemus. Igitur ex illis locis tantum coniectura probabilis sumitur. Nam cum status viæ semper sit status formidinis, & timoris de propria infirmitate, & fragilitate, nullum est fundamentum ad ponendum meritum de condigno obtinendi à Deo donum, quo infallibiliter perseueratur. Coniecturæ, seu illationis efficacia ex dicendis explicabitur.

Secundo probatur ex Cōcilijs, & primo inducitur Conc. Vien. in Clement. *Ad nostrum,* de Hæret. quatenus in ea damnãtur Beguardi dicentes, homines posse iustos in hac vita ad eum statum perfectionis peruenire, in quo sint impeccabiles, nam hoc videtur sequi, si homo perseuerantiam infallibiem mereatur. Sed ex illo Concilio nullum argumentum ad rem præsentem assumi potest, nam ibi damnantur hæretici dicentes, hominem in hac vita interdum ad eum statum perfectionis posse venire, vt sit penitus impeccabilis. Quod fundasse videntur in alio errore, qui ibi quarto loco ponitur, quod perfecti in hac vita perueniunt ad omnem gradum perfectionis, quem sancti habent in patria. At vero per donum perseuerantiæ non assequitur homo gradum perfectionis patriæ, nec fit penitus impeccabilis, licet non permittatur peccare, vt supra visum est: ergo licet aliquis diceret, posse aliquem in hac vita mereri de condigno perseuerantiæ donum, nullo modo in illum damnatum errorem incideret. Etenim negandum non est Deum aliquibus in hac vita hoc donum concedere, & tamen licet id faciat gratis, neque gratis facit illos impeccabiles æque perfectos, ac sunt beati: ergo licet daret idem donum ex merito, non ideo ex tali merito faceret illos impeccabiles, aut ita perfectos. 3. *2. Tri... mens... etiam... citer... At non vr... get.*

Tertio affertur Concilium Trid. sess. 5. cap. 11. & 13. Sed neque ex illo aliquid efficaciter probari potest. Quod vt declaretur, duo distinguere oportet, sc. posse perseuerare per donum vtique sufficiens tantum ad perseuerandum: & actu perseuerare per donum efficacis perseuerantię. De priori tractat Cōcilium in priori cap. & solum docet, dari omnibus iustis, quia quantum est ex parte Dei, auxilium, vt perseuerare possint, omnibus iustis datur, seu offertur, & Deus suum nō deserit, nisi prius deseratur ab ipso. An vero hoc auxilium sufficiēs detur iustis mere gratis, etiam supposita eorum iustificatione, vel illud possint homines iam iustificati mereri de condigno, Concilium neutrum docet, nec attingit. Et ideo neutrum censeo pertinere ad fidē, sed in mera opinione esse positum, quid autem verisimilius sit, statim dicam. De posteriori proprio, & perfecto perseuerantiæ dono tractat Concilium in alio c. 13. & duo definit. Vnum est, *donum illud aliunde haberi non posse, nisi ab eo, qui potens est, eum, qui stat statuere, vt perseueranter stet.* Aliud est, de hoc dono, *neminem sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceri posse.* Ex neutro autem istorū sequitur, neminem posse tale donum de condigno mereri. Non quidem ex primo, quia augmentum à solo Deo dari potest, & nihilominus non datur sine merito de condigno, per se loquendo, ac seclusis sacramentis: ergo licet donum perseuerantiæ à solo Deo detur, non sequitur, semper dari gratis, & non posse etiam sub meritum de condigno cadere. De secundo vero iam id ostensum est, quia licet homo posset de condigno mereri perseuerantiam in gratia, incertus esset de suo merito: ergo etiam esset incertus de dono, ac proinde non posset illud sibi absoluta certitudine polliceri, sed tantum sub conditione, si illud meruerit, aut Deus illud gratis dare voluerit. 4. *Tertium quoq; ... Trid. ... non cogit.*

Quarto afferuntur rationes ab incōuenienti sumptæ ex alijs principijs fidei. Vna est, qa sequitur, cum 5. *4. Fundam. ab inconuenienti ... Primum.*

qui semel est iustus infallibiliter saluari, qui si meruit de condigno perseuerantiæ donum, infallibiliter illud habebit, quia meritum de condigno, si absolutum sit, non frustratur suo præmio: at vero meritum huius doni, si sit de condigno, non potest includere conditionem aliquam, quæ incertum reddat præmium, qualis est, si per hominem non steterit, aut si non peccauerit, quia ipsum donum excludit talem conditionem, nam per illud infallibiliter fit, vt non peccetur: ergo qui meruerit de condigno illud donum, infallibiliter illud obtinebit: ergo infallibiliter saluabitur.

Secundum. Altera ratio est, quia si homo posset de condigno mereri donum perseuerantiæ, ratio, cur ex duobus iustis vnus perseueraret, & non alius, sumenda esset ex parte hominis merētis, & nō ex parte Dei, consequens est repugnans fidei, vt in libro de Perseuer. late August. ostendit: ergo. Veruntamen licet hæ rationes valde probabiles sint, ad confirmandam rem de fide non sufficiunt.

Non cogit primum esse assertionem de fide. Nam prior licet probet, illos iustos, qui semel meruerint de condigno hoc donum, infallibiliter saluari, non tamen id sequitur absolute de omnibus semel iustificatis. Quia licet asseratur, hoc meritum esse possibile aliquibus iustis, non est necessarium asserere de omnibus: vel licet dicatur, aliquē actum posse esse ita insignem, vt tali merito sit proportionatus, non ideo est eadem ratio de omnibus. Vel etiam dici potest, tale præmium non esse vni actui propositum, vel promissum, sed alicui collectioni meritorum, quam solus Deus nouit.

6. *Non etiam cogit secundum.* Ad alteram vero rationem responderi potest primo, licet hoc meritum sit possibile, non tamen esse necessarium in omnibus, qui donum perseuerantiæ recepturi sunt, nam potest Deus illud dare sine tali merito gratis omnino. Et fortasse frequentius ita facit. Vnde distinguenda est sequela argumenti, nam si inferatur, semper, ac necessario rationem, cur perseuerantiæ donum detur huic iusto potius, quam illi, sumendam esse ex merito alterius, negatur sequela, quia fieri potest, & sæpe fit ex sola voluntate Dei. Si vero sensus illationis sit, aliquando posse rationem illius discretionis sumi ex merito alterius iusti, nullum id videtur inconueniens. Nam de merito de cōgruo multi id admittunt, & de impetratione est multo probabilius, vt infra dicemus: & tamē quoad hoc est eadem ratio, quia etiam tunc ratio aliqua diuersitatis sumitur ex parte hominis: quod autem hæc ratio sit maior, vel minor non habet peculiare inconueniens cōtra fidem. Addi vero potest, licet tunc detur ratio aliqua proxima ex parte hominis, illam esse fundatam in priori gratia Dei, atque ita rationem illius discriminis vltimate resolui in gratiam Dei, & hoc est, quod August. in libr. de Bono perseuer. intendit, nam semper intendit excludere meritum non fundatum in gratia, non tamen illud, quod in priori gratia nitatur.

7. *Iudiciū D. Thomæ, & aliorum de certitudine assertionis.* D. Thomas ergo simpliciter assertionem positam docuit vt Theologicam conclusionem tantumq́ abstract, vt tanquam certam de fide illam tradiderit, vt abstracte de merito perseuerantiæ loquutus fuerit, satisque incertum sit, an solum meritum de condigno, vel etiā de congruo negare voluerit: cum tamen multi Theologi meritum de congruo admittant respectu perseuerantiæ, vt postea suo loco dicemus. Et eodem modo loquutus est Antonin. 4. p. tit. 9. cap. 7. §. in fine, & Caietanus, Conrad. & Valentia circa dictum art. Viguer. c. 3. §. 5. vers. 8. & Bellarmin. lib. 5. de Iustificat. ca. 22. Vt vero distincte illam probemus, duo ad perseuerandū in gratia necessaria distinguenda sunt. Vnum est influxus physicus, quo Deus gratiam per se, & immediate conseruat: aliud est carentia obicis, seu impedimenti, quod ex parte hominis prædictæ conseruationi diuinæ potest apponi. Vnde cum hæc duo sint ad perseuerandum necessaria, vt homo mereatur de condigno perseuerantiæ donum, oportet, vt vtrumque mereatur, quia vnum sine altero non sufficit. Quia vero Deus gratiam, quam dedit, paratus est semper conseruare ex parte sua, ideo præcipua difficultas est de altero necessario ex parte hominis, & ideo primo, ac præcipue videndum est, cur nō possit homo mereri de condigno, vt nunquam conseruationi gratiæ peccando obicem ponat: supponimus autem non posse hominem iustificatum perseuerare actu sine peccato, nisi speciali, & efficaci auxilio gratiæ præueniatur: & ideo punctum quæstionis est in hoc auxilio, cur non possit homo illud de condigno mereri.

Punctum quæst. huc vertitur, cur non mereatur iustus præueniens auxilium efficax.

8. *Adultorum triplex perseuerantiæ modus.* Ad hoc ergo explicandum, aduertendum est, adultorum perseuerantiam (nam in illa sola locum habet quæstio) tribus modis posse contingere, primo sine nouo actu, vel auxilio positiuo post primam iustificationem, secundo per vnum tantum auxilium efficax post primam iustificationem, tertio per plures actus, pluraque auxilia efficacia post primam iustificationem, in quo tertio membro potest esse varietas in maiori, vel minori numero auxiliorum, sed quod ad præsens attinet, eadem est ratio de merito illius collectionis, siue maior, siue minor sit.

Resolutio de primo modo. In primo modo manifestum est, non posse hominem sic perseuerantem donum perseuerantiæ suæ mereri, quia per actum, quo fuit iustificatus, non meruit de condigno gratiam: ergo nec perseuerantiam in illa, sed post iustificationem nullum alium habuit actum bonum, vel malum, vt in casu supponitur: ergo nec post iustificationem potuit perseuerantiam mereri. Explicatur amplius talis perseuerantiæ modus & auxilium. Sic enim perseuerat aliquis, quando statim, ac baptizatur, v. g. vel absoluitur, vel conteritur de peccato, in quo iacebat, immediate post moritur, antequam peccet, vel bene operetur. Vnde donum perseuerantiæ in hoc solum tunc consistit, quod Deus ex singulari prouidentia rapit, huiusmodi hominem, ne malitia mutet intellectum eius. Non potest autem homo mereri de cōdigno, vt Deus secum talem prouidentiam habeat, maxime per solam dispositionem ad primam gratiam, quæ communis est omnibus, qui iustificantur, neque in vno potest esse magis meritoria, quam in alijs. Vnde cum certum sit, non habere tale meritum in omnibus, certum est, in nullo illud habere. Quod etiam in sequenti puncto à fortiori confirmatur.

9. *Resolutio de secundo. Probatio bimembris.* Præterea in secundo modo perseuerādi per vnum actum meritorium de condigno certum etiam est, non posse iustum mereri suam perseuerantiam. Probatur, quia illud donum perseuerantiæ in duobus consistit, nimirum, in auxilio præueniente efficaci, seu vocatione congrua, quæ ad illum actum infallibiliter efficiendum datur, & in hoc, quod post talem actum iustus rapiatur, prius quam malitia mutet mentem eius. Quæ duo in hoc continentur, quod illa vocatio datur in tempore opportuno non solum ad bene agendum, vel seruandum mandatum, aut vincendam tentationem, sed etiam ad non peccandum finaliter, quæ est specialis gratiæ prouidentia. Qualis intelligitur esse in eo, qui statim post Baptismum coram tyranno fidem confitetur, & martyr efficitur, & extra martyrium facile etiam accidere potest. Neutrum autem illorum potest cadere sub meritum de condigno talia beneficia recipiētis.

Probatur 1. membrum. De priori, seu auxilio ipso probatur, quia illud auxilium est prima vocatio efficax ad faciendum opus meritorium de condigno: ergo non potest cadere sub meritum de condigno. Antecedens notum est, quia licet ante illam præcesserint aliæ vocationes efficaces, illæ non fuerunt ad merēdum de condigno, sed ad se disponendum ad primam gratiam, & si fortasse post iustificationem præcesserunt aliæ vocationes, nulla earum fuit efficax: nam si aliqua efficax fuisset, ab illa processisset opus meritorium de condigno, & tunc illud fuisset prius, ac proinde altera vocatio non esset

ad primum opus meritorium de condigno, vt supponebatur: ergo loquendo de vocatione efficaci, quæ post iustificationem datur ad faciendum vnicum opus meritorium de condigno, per quod perseueratur in gratia vsque ad mortem, necesse est, vt post iustificationem illa sit prima vocatio efficax ad digne operandum.

10. *Progreditur probatio.* Iam ergo probatur consequentia, quia impossibile est primum auxilium ad merendum cadere sub meritum eiusdem operationis, & eiusdem personæ, vt patet in merito de congruo: nam primum auxilium ad primum actum meritorium de congruo, nō potest esse ex merito congruo eiusdem recipiētis auxilium, quia vel esset ex illo merito, cuius est principium, & hoc repugnat, vt sæpe dictum est, vel ex priori merito congruo: & tunc vel illud meritum esset ex priori auxilio, & sic aliud non esset præmium, vt supponebatur, vel esset sine auxilio gratiæ, & hoc repugnat gratiæ, & fidei. *Simile.* Hic autem discursus eodem modo, vel fortius applicatur ad meritum de condigno, quia illud primum auxilium, quod ad tale meritum datur non potest ex eodem modo dari, quia est posterius illo, cum ipsum auxilium sit principium talis meriti. Neque etiam potest dari propter prius meritum de cōdigno, quia iam falsa esset suppositio, quod illud esset primum meritum de condigno, vel quod illa esset prima vocatio efficax ad illud. Quæ ratio nō solum habet vim, quando talis vocatio non solum est prima, sed etiam vltima, & ideo induit rationem doni perseuerantiæ, sed etiam quotiescunque vocatio est prima in illo ordine, etiam si vltima non sit, quia ratio æque procedit. *Effugium.* Solum video superesse subterfugium, si quis dicat, vocationem efficacem, quæ præcessit ad contritionem, seu dispositionem ad primam gratiam, simul esse vocationem ad meritum de condigno, saltem mediate, vt sic dicam, quia ipsa contritio licet non sit meritoria de condigno primæ gratiæ, est meritoria primæ gloriæ: & ita licet subsequens vocatio sit prima ex his, quæ subsequuntur iustificationem consummatam, non tamen est simpliciter prima, ēt respectu meriti de condigno.

11. *Nihil obstat* Sed hoc nihil obstat, quia ipsa contritio etiam vt formata per gratiam, non est meritoria de condigno alterius vocationis efficacis ad merendum, iterum de condigno, siue illa contritio sit meritoria primæ gloriæ de condigno, siue non sit, quod postea expendemus. Quia si non est meritoria de condigno primæ gloriæ, eadem ratione non erit condigne meritoria subsequentis auxilij efficacis, quia minorem habet cum illo proportionem, & ex parte principij habet eandem difficultatem, quia non procedit ab habitu gratiæ. Et saltem certum est, non semper interuenire hoc merium, quia sæpe fit, vt in instanti, in quo homo iustificatur, iam actus, quo se disposuit, non sit, vt supra notaui. Si vero illa contritio est meritoria de cōdigno primæ gloriæ, eo ipso nō est meritoria alterius vocationis efficacis, qua infallibiliter fiat, vt ipsa gloria augeatur, vel etiam consummetur, quia hoc esset meritum vltra condignum. *Ad idem ratio optima.* Præterea est optima ratio, quia illa contritio ex se, & natura sua non tendit ad alteram subsequentem vocationem, sed immediate ad primam gratiam, & mediante illa, ad gloriā tali gratiæ proportionatam: hic enim ordo est cōnaturalis: quod autem post iustificationem sequatur altera vocatio, est mere accidentarium, & contingens: ergo considerata rei natura, meritū talis act⁹ ad summum esse potest de congruo primæ gratiæ, & de condigno primæ gloriæ: ergo vel nullo modo esse poterit meritum de condigno alterius efficacis vocationis, vel vt esset, necessaria fuisset extrinseca Dei ordinatio, & permissio, de qua non constat, neque cum fundamento affirmari potest. Imo à posteriori conuinci potest, non dari tale meritum, neque diuinam eius ordinationem. Quia certissimum est, non omnes, qui iustificantur, mereri de condigno alterā vocationem sibi dandam ad aliud opus meritorium de condigno efficiendum: nam cōtingere potest, vt is, qui per talem dispositionem iustificatur, vel nullum postea habeat meritum, aut demeritū, si sit prædestinatus ad solam illam gratiam, & gloriam, vt in primo modo perseuerandi diximus: vel ēt vt tantum habeat demerita, si sit reprobus. Vbi n. à Deo est statuta lex, vt nullus sit iustus, qui postea non habeat alia merita? ergo contritio per se non meretur de condigno nouam vocationem postea dandam: nam si illam mereretur, omnes contriti illam mererētur, & omnes illam reciperent, vt supra in simili efficaciter probatum est in tertio argumētō in principio posito. Nec etiam dici potest, in quibusdam esse sic meritoriam de condigno, & non in alijs, quia & hoc gratis diceretur, & esset contra rationem meriti de condigno, quod fundamentum habere debet in ipso opere, & dignitate operantis, & ideo idem opus non potest in vno esse meritorium de cōdigno, vnius præmij, & non in alijs, si cætera paria sint.

Superest probanda pars altera de illa circumstantia, quæ auxilium illud efficax in ratione doni perseuerantiæ complet, quatenus non solum datur, vt efficax ad vitandum vnum peccatum, sed ēt ad finale peccatum vitandum, quia post illum actum infallibiliter morietur iustus, prius quam aliam occasionem peccandi habeat: nam si auxilium illud cum tali circumstantia non daretur, non esset perseuerantiæ donum, vt per se notum est: nam multi post primam iustificationem accipiunt auxilium efficax ad merendum de condigno non tantum semel, sed ēt sæpius, qui donū perseuerantiæ nō recipiunt: ergo illud auxilium primum datum præcise ad merendum de condigno, nō est perseuerantiæ donum, nisi ei addatur altera circunstantia, & consequenter licet daremus, posse iustificatum hominem mereri illud auxilium solum vt est principium efficax ad vincendam vnam tentationem, vel faciendum primum actum meritorium de condigno, si non mereretur de condigno illam aliam circunstantiam, profecto non mereretur de cōdigno donum perseuerantiæ. 12. *Probatur alterum membrum positum in num. 9.* Quod igitur iustus efficiendo illum primum actum meritorium de condigno augmenti gratiæ, & gloriæ, per illum non mereatur dictam circunstantiam, probatur facile. Primo quia illud pēdet partim ex speciali præfinitione diuina, quæ singulis hominibus terminos dierum suorum taxauit, partim ex vniuersali prouidentia Dei ordinātis cursum omnium causarum, ex quibus vita, & mors pendet, & interdum ēt permittentis violentam iusti mortem, quæ sine alterius peccato non fit: hæc aūt causarum ordo, vel permissio diuina est alterius rationis, & valde extrinseca respectu hominis diligentis Deum, vel alium similem bonum actum operantis, vt possit sub eius meritum de condigno cadere.

13. *Applicantur rationes aliæ.* Secundo quia ostensum est, hominem, qui post iustificationem primā immediate moritur, non potuisse per actum, quo se ad iustitiā disposuit, mereri de condigno, vt statim post iustitiam comparatam decederet, quia neque actus ille de se ad hoc ordinatur, neque ex intentione operantis, neque ex lege Dei, quæ verisimiliter ostendi possit. At hæ rationes omnes inueniuntur æqualiter in primo actu meritorio de condigno post iustificationē facto: ergo. Tertio quia non omnes, qui post iustificatione habent tale meritum, merentur circumstantiam illam, vt est euidens, quia si omnes illud beneficium mererentur de condigno, oēs illud reciperent, quia meritū illud esset absolutū, nam in tali præmio inuoluitur ablatio impedimēti ex parte hominis, & præuentio, quia homo caueatur ab omni occasione ponendi obicem, & ita non posset illud meritum fraudari tali præmio. Est aūt euidens, non oēs habentes similem actum recipere tale beneficium: ergo non omnes merentur illud: ergo nullus illud meretur de condigno, quia hoc meritum in omnibus æque operantibus æquale est, & vniforme, vt per se clarum est. Ex vtroque ergo capite euidens est hunc



hunc secundum perseuerantiæ modum nō posse sub meritum de condigno cadere.

14. *Resolutio de tertio modo perseuerantiæ.* Venio ad tertium donum perseuerantiæ magis diuturnæ, ac proinde magis propriæ, in qua per longum tempus ab aliqua iustificatione prima vsque ad mortem sine peccato mortali viuitur, quod donum in collectione plurium auxiliorū efficacium ad vincendas omnes peccandi occasiones post primam iustificationem occurrentes consistit, vt supra explicatum est. Vnde fit, vt ad merendum de condigno tale perseuerantiæ donum, necessarium sit, totam illam collectionem auxiliorum mereri de condigno, quia donum illud est tota illa collectio, & quicquid ab illa demas, non erit perseuerantiæ donum: ergo ad merendum tale donum perseuerantiæ, oportet totam illam collectionem mereri. Hinc ergo prima demonstratio concluditur, quod nemo possit de condigno illud donum perseuerantiæ mereri, quia nemo potest sic mereri totam illam auxiliorum collectionem. Quod probatur, quia saltem non potest mereri de condigno primum auxilium efficax illius collectionis, neque vltimum vt vltimum est. Prior pars declaratur, & probatur, aduertendo: auxilium efficax, quod antecedit ad iustificationem, & datur ad vltimam dispositionem eius efficiendā, non computari in auxilijs iustificationis intrinsece, qa non datur ad cōseruationē iustitię, sed ad productionem: vnde sicut productio rei non pertinet intrinsece ad conseruationem eiusdē rei, sed est quasi extrinsecum initium eius, quia tunc non conseruatur, & immediate post conseruabitur: ita vocatio efficax ad conuersionem, & consequenter ad infusionem iustitię nondum pertinet intrinsece ad auxilia perseuerantiæ, sed quasi extrinsece, quia post illud necessaria sunt, vt perseueretur. Hinc vero fit, primum auxilium efficax, quod post iustificationem completam datur ad perseuerandum in illa, intrinsece computari, & includi in collectione auxiliorum, quibus donum perseuerantiæ conflatur, quia iam illud auxilium datur ad gratiæ conseruationem, & non productionem. Sed ostensum est, illud primum auxilium efficax post completam iustificationem datum non cadere sub meritum: ergo ex ea parte tota collectio auxiliorū, ac subinde perseuerantiæ donum non potest sub meritum condigni cadere.

Demonstratur inprimis non posse iustum mereri primum auxilium efficax.

15. *Obiectio.* Dices, ad donum perseuerantiæ, vt tale est, solum pertinere illa auxilia, quæ ad vitandum peccatum mortale, & consequenter ad seruanda præcepta conferuntur, quia ad perseuerandum per se, ac intrinsece solum est necessarium vitare peccata, & consequēter illa bona efficere, quæ ad seruanda præcepta affirmatiua necessaria sunt. Fieri autē potest, vt primum auxilium efficax post iustificationem non detur ad cauendum peccatum, vel ad seruandum præceptum, sed ad faciendum opus consilij, vel alias bonum: ergo illud auxilium non computabitur intrinsece in perseuerantiæ dono: ergo licet illud gratis detur, potest ex merito eius inchoari postea perseuerantiæ donum, & sic ex parte initij non repugnabit mereri de condigno totam collectionem auxiliorū efficacium intrinsece pertinentium ad donum perseuerantiæ.

16. *Solutio.* Respondeo inprimis ad perseuerantiæ donum non tantum pertinere auxilia, quibus immediate seruantur præcepta, vel vitantur peccata, sed illa, quibus homo ad vtrumq; illorum præstandum melius disponitur, sicut ad auxilia iustificationis non solum pertinet illud, quo proxime disponitur homo ad iustitiam, & remissionem peccati, sed etiam illa, quibus remotè præparatur. Et ideo omne auxilium efficax ad bene operandum post iustificationem datum intrinsece pertinet ad perseuerantiæ donum, quia per omne bonum opus disponitur homo, & facilior redditur ad receptam gratiam conseruandam, quod non obscure Concil. Trid. in dicto cap. 13. sess. 6. significauit. Deinde nullum est momentum, in quo homo bene operans, non posset male operari, vel ipsum opus ex genere suo bonum male faciendo, vel loco illius prauum aliquod desiderium, vel quid simile habendo. Hinc ergo est, vt omne auxilium efficax bene operandi sit etiam auxilium efficax ad perseuerandum, quia in illo auxilio includitur, vt tunc non occurrat obiectum excitans prauam cogitationem, nec occasio aliqua addendi operi, quod facit prauam aliquam circumstantiam etiam mortalem: nam hoc totum ad gratiæ auxilia pertinet, vt supra lib. 2. vidimus, & quando ita datur, vt effectū habeat, inter auxilia efficacia computatur. Denique de illo primo auxilio dato ad bene merendum extra obseruationem præceptorum, interrogo, an actus ille mereatur de cōdigno primum auxilium, quod postea datur ad seruandum præceptum, nec ne? Nam si iustus per talem actum non meretur de condigno subsequens auxilium efficax ad seruandum præceptum, vel peccatum vitandum: ergo hoc posterius auxilium datur sine merito de condigno, & ab illo incipit perseuerantiæ donum, nam prius negatur ad perseuerantiæ pertinere: ergo perseuerantiæ donum quoad suum intrinsecum initium non cadit sub meritum de condigno recipientis, quod est intentum. Si vero iustus per illud prius auxilium datum ad bene operandum vltra obseruantiam præceptorum, meretur auxilium efficax, vt incipiat seruare præcepta, vel vt primam tentationem occurrentem vincat, eo ipso illud prius auxilium intrinsece pertinet ad initium perseuerantiæ, quia datur ad merendum auxilium, quo proxime perseuerantia inchoatur. Sicut auxilium efficax datum ad petendā perseuerantiam, sicut oportet, & impetrandam illam, sine dubio est initium intrinsecum doni perseuerantiæ. Sic enim Concil. Arausic. & Augustin. contra Semipelagianos dicunt, inspirationem voluntatis, aut orationis, qua desideratur, aut petitur vera fides, ad initium fidei, & gratiæ ad illam requisitę pertinere: simili ergo modo dicendum est, desiderium aut petitionem perseuerandi, & auxilia, quæ ad hos actus excitant, ad donum perseuerantiæ pertinere: ergo multo magis auxilium efficax ad actum pium, quo iustus meretur aliud auxilium, quo primam tentationem vincat, & perseuerare incipiat, ad donum perseuerantiæ pertinet. Quocunque ergo modo illa prima vocatio efficax data iusto ad inchoandum meritum de cōdigno cogitetur, necesse est, vt ex parte initij donum perseuerantiæ non possit sub meritum de condigno cadere.

Altera pars de vltimo auxilio efficaci, quo perseuerantia consummatur, ex dictis in primo, & secundo perseuerandi modo facile probari potest. Quia in illo auxilio duo considerari possunt, vnum est, quod sit tale donum gratiæ, & quoad hoc dubitari potest, an possit iustus illud mereri? de quo statim dicam. Aliud est, quod tale auxilium sit vltimum, ac proinde efficax non solum ad bene operandum, seruandum præceptum, & cauendum peccatum, sed etiam ad hæc præstanda finaliter, & sub hac ratione non potest illud vltimum auxilium sub meritum de condigno cadere, quia non potest iustus de condigno mereri, vt tale auxilium sit ita vltimum, vt post illud vel homo amplius non viuat, vel non se offerat occasio peccati, ad quam vincendam nouo auxilio indigeat. Nam rationes, quibus hoc in secundo modo perseuerandi probauimus de illo auxilio efficaci, quod post iustificationem est primum, & simul vltimum, id probant de quocunque subsequenti auxilio, siue sit secundum, siue tertium, vel quartum, aut in quocūque alio numero. Quia quod sit in tanto, vel tanto numero, respicit præterita, quod autem sit vltimum modo explicato, pendet à futuris, quæ vt hoc, vel illo modo eueniāt, non à merito hominis, sed ex diuina ordinatione, ac prouidentia pendet. 17.

Pergit solutio. *Demonstratur deinde nec posse iustum mereri vltimum*

Superest vero dubium, an possit saltem iustus mereri 18.

Dubium, an saltem intermedia auxilia mereatur?

reri de condigno donum perseuerantiæ quoad totam collectionem vocationum efficacium, & auxiliorum, quæ ad perseuerandum dantur, excepto solum primo auxilio efficaci post completam iustificationem dato, & illa circumstantia vltimi auxilij, quę non in positiuo auxilio distincto consistit, sed in sola negatione subsequentis temporis, vel occasionis admittendi gratiam. Videtur enim nullum esse inconueniens tribuere iustis hoc meritum de condigno,

Pars affir. probatur 1.

quia ex illo non sequitur meritum de condigno totius perseuerantiæ, quia secluso initio intrinseco, & vltimo complemento perseuerantiæ, quod relinquitur, non est simpliciter perseuerantiæ donum: ergo licet iustus illud mereatur, non ideo meretur perseuerantiæ donum. Secundo directe probatur ita esse,

Probatur 2.

quia iustus per aliquem actum mereri potest de condigno aliquod auxilium efficax ad vincendam aliquam tentationem: ergo qua ratione potest per victoriam, verbi gratia, primæ tentationis mereri de condigno auxilium ad vincendam secundam, eadem potest per secundam victoriam mereri auxilium contra tertiam, & sic de omnibus subsequentibus in quocunque numero, donec perueniatur ad illam, quam Deus sua prouidentia vltimam esse decreuit: ergo ita successiue ab vno actu ad alium procedendo, potest tandem totam collectionem illorum auxiliorũ, primo tantũ excepto de cõdigno mereri. Hæc posterior cõsequẽtia per se nota est, & prior fundatur in paritate rationis: nulla n. maior ratio assignari põt de primo actu respectu secundi, q̃ de secundo respectu tertij, & sic de cæteris consequenter. Primum autem antecedens probatur, quia tale meritum vnius auxilij efficacis proxime subsequentis per actum præcedentem, non repugnat gratiæ, quia tale meritum supponit gratiam sanctificantem, & prius auxilium efficax vel sine tali merito datum, vel quod ad illud tandem reducatur: nec etiam est improportionatum præmio, aut ab illo extraneum, quia actus in quo tale meritum fundatur, est eiusdem ordinis, & procedit ex gratia, & Spiritus sancti motione, & primus actus quasi naturaliter ordinatur ad secundum, & secundus ad tertium, & sic de cæteris, vt per eos tandem ad vltimum finem perueniatur: nihil ergo illi deest ad condignum meritum sequentis auxilij per

Probatur 3.

actum præcedentem. Vnde argumentor tertio, nam si non possent hoc modo auxilia efficacia ad perseuerandum cadere sub meritum de condigno, nec auxilia sufficientia, & ad posse perseuerare necessaria cadere possent sub simile meritum consequens non videtur admittendum: ergo. Sequela patet, quia vel est eadem ratio, quia omnia ista auxilia sunt eiusdem ordinis, & in suo esse possunt esse æqualia, & omnia sunt principia subsequentium actuum: vel certe est maior ratio in illatione, quia quo auxilia sufficientia sunt magis connaturalia gratiæ, & magis debita, eo in illis est minus necessarium meritum de condigno & è contrario efficacia auxilia minus debita sunt, & effectus vltimæ salutis ex eis maxime pendet, ideo illorum meritum condignum maxime necessarium esse videtur.

19. Nihilominus dico secundo, non posse hominem

2. Assertio etiam negans.

mereri de condigno totam seriem auxiliorum efficacium, quæ post primum auxilium efficax homini iustificato datum ad perseuerandum vsque in finem necessaria sunt. Hanc assertionem, vt opinor, intendunt etiam D. Thomas, & alij Theologi supra citati, estque longe probabilior, quam contraria, licet non sit tam certa, sicut præcedens, vt argumenta facta

Duplex sensus assertioni contrarius.

suadent. Probatur autem in hunc modum, nam dupliciter intelligi potest iustus mereri de condigno omnia auxilia efficacia præter primum post iustificationem datum, scilicet, vt vel per vnum aliquem actum mereatur totam collectionem sequentium auxiliorum, vel quod per collectionem actuum mereatur collectionem auxiliorum: per primum merendo secundum auxilium: & per secundum actum, merendo tertium auxiliũ: & sic procedendo per totam auxiliorum seriem modo declarato: neuter autẽ modus subsistere potest: ergo. De priori probatur primo

Impugnatur prior sensus à posteriori.

ab incõuenienti, qa sequitur posse hominem iustum in hac vita per vnum actum meritoriũ ex vi sui meriti quasi confirmari in gratia, seu constitui in statu, in quo infallibiliter non sit amplius peccaturus: neq; peccare possit in sensu composito ex sola suppositione talis actus, & secundum leges diuinæ iustitiæ, quibus meritum de condigno nititur. Consequens est valde falsum, & absurdum: ergo. Sequela per se clara est. Minor autem probatur, quia est nouum, & inauditum in Ecclesia: imo & valde alienum à modo loquendi Scripturæ, & Patrum de incertitudine perseuerantiæ, & de illius dependentia à gratuita Dei voluntate.

Præterea quia consequens illud experientiæ repugnat. Nam ad excludendam hanc falsam imaginationem, vel præsumptionem Deus permisit cadere iustos: imo & damnari post varios status sanctitatis, in quibus vel plures, vel pauciores, vel communes, vel perfectos, aut etiam perfectissimos actus meritorios de condigno exercuerant, quod esse non posset, si tale meritum præcessisset, quia per illud meruissent de iustitia, vt Deus talem lapsum non permitteret: nam in merito auxilij efficacis hoc includitur. Vnde optima consurgit ratio, quia vel illud meritum est tribuendum cuicunque actui meritorio de condigno post iustificationem: & hoc dicere erroneum esset, quia sequeretur, hominem iustificatum per quemcunque primum actum meritorium de condigno postea factum ita firmari in gratia, vt infallibile sit, amplius non casurum, ad eum videlicet modum, quo Angelus per meritum plenè deliberatum in secundo instanti firmatur in gratia, quod de hominib. affirmare, erroneũ est: nam præter dicta sequeretur, omnes semel iustificatos, qui postea peccant mortaliter, nunquam habuisse vera merita de condigno, nec augmentum gratiæ, &c. Quod valde symbolum est errori Iouiniani, qui dicebat, eum, qui peccat, nunquam fuisse vere iustificatum. Vel illud meritum non tribuitur cuilibet actui, sed alicui insigni, & heroico, & hoc voluntarium est, quia non habet fundamentum in ipsa rei natura, siue ex parte hominis, & mutabilitatis eius cõsideretur, siue ex parte ipsius actus, qui aliud habet proportionatum, æquale, & quasi connaturale præmium, vt statim ostendam: neque in diuina institutione, & positiua ordinatione, quia neque reuelata est, neque illius indicium, vt vestigium habemus, quin potius experientia dicta contrarium non obscure ostendit. 20.

Ratio optima. Progreditur proxima impugnatio.

Tandem est optima ratio à priori, quia vnusquisque actus siue ordinarius, siue insignis, & heroicus ex natura sua ordinatur ad beatitudinem æternam, & consequenter ad perfectionem eius, & diuinæ amicitiæ, ac gratiæ augendam, & in hoc habet præmium condignum, & proportionatum, & ideo solum illud est promissum in Scriptura actibus iustorum tanquam essentiale præmium: sed collectio auxiliorum efficacium ad perseuerandum in sanctitate est insigne beneficium omnino distinctum, & alterius rationis, quod ex natura rei non habet connexionem cum præcedenti actu, qualiscunque ille sit: ergo tale beneficium non cadit sub meritum de condigno alicuius singularis actus, cuiuscunque perfectionis, aut gradus cogitetur. Patet consequentia, tum quia aliàs præmium semper esset vltra condignum etiam in hac vita: tum etiam quia nulla de tali præmio extat promissio, nec intrinseca proportio, nec extrinseca Dei ordinatio. Et hæc ratio eodem modo procedit de quacunque multitudine, quia vnumquodq; opus habet proportionatum, & condignum præmium sine perseuerantia, & ex omnibus illis actibus simul sumptis resultat proportio ad aliud præmium 21.

Impugnatio altera à priori.

extra

extra cumulum præmiorum correspondentium actibus singulis. Potestque hoc à contrario confirmari, quia peccator nec per singula peccata, nec per eorum collectionem, quantumcumque illa multiplicet, meretur de condigno priuari in hac vita omnibus auxilijs efficacibus ad bene operandum, vel ad suam conuersionem: ergo idem est in bonis seruata proportione. Solum posset fieri obiectio de actu Martyrij, quia post illud completum non relinquitur locus cadendi. Sed omissis alijs Martyrij prærogatiuis, quæ pertinent ad diuinam gratiam, & liberalitatem, perseuerantia, de qua nunc agimus, & quæ cum illo coniuncta est, non prouenit ex merito: imo neque ex noua subsequente gratia distincta ab illa, quæ ad sustinendum martyrium data est. Sed prouenit ex natura rei, quia talis est ille actus, vt per mortem consummetur, post quam mortem nequeunt merita mutari, vt dixit Ambros. libr. 8. in Luc. in vltimis fere verbis super cap. 16.

Martyrij perseuerantia non prouenit ex merito.

22. Et hinc facile probatur altera pars de posteriori modo merendi de condigno perseuerantiam saltem secundum vocationem efficacem post primum actum, & sic consequenter per totam seriem, & collectionem vocationum efficacium, & actuum meritoriorũ: nam dictæ duæ rationes à priori, & à posteriori possunt cum proportione applicari. Nam inprimis etiam hinc sequitur infallibilis perseuerantia, eo ipso, quod homo incipit post iustificationem de condigno mereri. Nam per primum actum merebitur efficacem vocationem ad non peccandum in prima occasione postea occurrente: ergo infallibiter obtinebit illam vocationem, & vincet primam occurrentem tentationem: ergo per illam victoriam merebitur alteram præmotionem efficacem pro victoria alterius occasionis, seu tentationis primo occurrentis, & sic de cæteris consequenter: ergo isto modo erit infallibiliter connexa perseuerantia cum primo actu meritorio de condigno post iustificationem: & consequenter sequitur idem absurdum. Neque potest hoc vitari constituendo hoc meritum nõ in omnibus actibus meritorijs de condigno, sed in quibusdam vel propter perfectionem eorum, vel propter diuinam ordinationem, nam hoc æque improbatum manet in discursu facto. Deinde altera ratio directe ostensiua similiter habet locum, quia vnusquisque actus iusti habet suum proportionatum, & condignum præmium in augmento gratiæ, & gloriæ, ad quam dicit intrinsecam habitudinem connaturalem: noua vero vocatio efficax ad subsequentem actum, est nouum donum omnino distinctum, & valde extrinsecum respectu præcedentis actus: ergo ex natura rei est omnino extra meritum eius, & vltra condignum præmium eius, & aliàs nullum in diuina ordinatione, aut promissione fundamentum habet. Et declaratur hoc amplius, quia præsenti actui extrinsecum valde est, quod post illum duret tempus vitæ, vel quod occasio peccandi futura sit, vel non sit: ergo non potest sub meritum talis actus cadere nouum auxilium efficax ad non peccandum. Dices, non cadere absolute, sed sub conditione si vita durauerit, vel sub disiunctione quod vel non permittatur occurrere peccandi occasio, vel quod, si occurrerit, detur auxilium efficax ad vincendam illam.

Impugnatur iam posterior sensus in n. 19. indicatus.

Euasio.

23. Et ad vtramque partem huius euasionis confirmandam applicari possunt duæ rationes Diui Thomæ in dicto articulo nono, quæ subobscuræ sunt, & ideo varie à discipulis eius explicantur: mihi autem videntur iuxta discursum factum explicandæ. Prior est, quia sub meritum de condigno cadit id, quod est terminus eius: non vero id, quod est principium merendi: sed donum perseuerantię datur vt principium merendi, seu bene operandi: ergo non cadit sub meritum de condigno. Hæc autem ratio difficultatem patitur, quia videtur niti in illo axiomate, quod principium meriti non cadit sub meritum: hoc autem vt constans sit respectiue intelligẽdum est, quod nullus actus potest esse meritorius sui principij, à quo habet, quod sit, vel quod meritorius sit: absolute vero, seu respectu diuersorum non esset verum tale principium, scilicet, quod actus non possit esse meritorius præmij, quod sit principium alterius actus: tum quia nihil repugnat idem esse principium vnius, & terminum alterius, sicut in punctis, & instantibus est manifestum, & in causis & effectibus: nam vnus homo, verbi gratia, non potest esse pater sui patris, potest tamen esse pater eius, qui sit alterius pater. Et in præsenti homo meretur de condigno aliquod gratiæ augmentum, quod postea est principium alterius meriti, & in merito de congruo est id euidentius, vt postea videbimus: ergo licet donum perseuerantiæ consistat in motione diuina, quæ est principium boni operis, quo perseueratur: nihilominus poterit cadere sub meritum prioris actus, cuius non est principium.

Suadetur euasio ex duplici ratione D. Thomæ. Assertur prior ratio & applicatur.

Nihilominus tamen ratio Diui Thomæ solida est. 24. Primo quidem respectu totius collectionis diuinarum motionum, in quibus donum perseuerantiæ consistit, quia illa collectio incipit à motione diuina, & ratione illius est principium totius doni perseuerantiæ, ac proinde non poterit cadere sub meritum fundatum in actibus, quibus pérsueratur, quia illa reducuntur ad illam motionem tanquam ad principium. Et quoad hoc fundatur ratio in illo principio, quod principium meriti nõ cadit sub meritum, etiam respectiue intellectum de principio eiusdem meriti. Supponit autem ratio, motionem gratiæ, quæ antecedit iustificationem non posse esse principium merendi de condigno perseuerantiam, vel initium eius, quod per se satis euidẽs est, vt ostendi. Secũdo potest ratio extendi ad alias motiones efficaces, quæ post primam motionem datam ad inchoandam perseuerantiam, ad illam continuandam dantur. Et sic non est fundanda in illo principio, quod principium meriti non cadit sub idem meritum, nam ad hoc non recte applicatur, vt ratio facta conuincit. Sed fundatur in altero principio, quod meritum de condigno ex natura sua solum ordinatur ad id, in quod actus meritorius quasi ab intrinseco tendit tanquam ad terminum. Hoc autem modo non tendit vnus actus meritorius ad motionem, quæ est principium alterius, & ideo etiam ex lege, vel promissione diuina vnus actus præcedens non est meritorius motionis efficacis ad actus subsequentes, vt explicatum est. Et hoc ipsum confirmat Diuus Thomas altera ratione in argumento, *Sed contra*, quia si homo mereretur de condigno perseuerantiam, reciperet illam infallibiliter, neque illi impedimentum ponere permitti posset, quia hoc ipsum per tale meritum excluderetur: hoc autem est contra experientiam. Quæ ratio supponit, eandẽ rationẽ talis meriti esse, vel non esse in omnib. actibus meritorijs de condigno à gratia procedentibus, nec posse rationabiliter ad hæc opera magis, quam ad illa limitari. Et ita est etiam ratio efficax, vt satis declaratum est.

Exponitur dicta. D. Tho ratio.

Posterior D. Tho. ratio prodest non obest.

Neque contra hoc obstant proxime obiecta contra secundam assertionem. Ad primum enim respondetur, esto non sequatur ex contraria assertione inconneniens ibi illatum, sequi alia, vel non minora, vel satis grauia, præter quam quod conclusio non asseritur tantum proper vitanda incommoda, sed etiam quia per se, & directe sufficienter ostenditur. Ad secundum negatur assumptum, nam rationes factæ conuincunt, non posse iustum per actum præteritum, vel in præsenti factum mereri de condigno aliquod auxilium efficax sequenti tempore ad alium actum præstandum. Ad probationem autem in contrarium respondeo, esto tale meritum non repugnet gratiæ in hoc sensu, quod non tribuitur naturæ suis viribus operanti, sed per gratiam, & ideo non pertineat 25.

Ad 1. probationem partis affirmatiuæ.

Ad secundam.

tineat ad errorem Pelagij, nihilominus in alio ſenſu repugnat gratiæ, & perſonæ creatæ per illam operanti, quia excedit vires, & capacitatem eius. Sicut quod purus homo iuſtus mereatur de condigno alteri, non repugnat gratiæ in priori ſenſu, repugnat autem in poſteriori, quia gratia vnius per ſe non ordinatur ad ſalutem, vel beatitudinem alterius. Sic ergo per vnam motionem gratiæ, ſeu actum eius mereri de condigno alium ſequentem actum, vel motionem efficacem ad illum, excedit vires gratiæ, quia per ſe non eſt ordo inter illos actus, vel illas motiones, ſed omnes ad perfectionem ſanctitatis, & beatitudinis ordinantur. Vnde non recte dicitur primus actus ordinari ad ſecundum, & ſecundus ad tertium ordine cauſalitatis, aut meriti, vel medij ad finem, ſed tantum ordine ſucceſsionis, & temporis, qui ordo ad rationem meriti, accidentarius, & inſufficiens eſt.

26. *Pro reſponſione probationis 3. in eodem n. 18. præmittuntur aliqua certa.*

Petitur autem in tertio argumento, an poſsit iuſtus de condigno mereri ſaltem auxilia ſufficientia ad actus ſubſequentes? In quo diſtinguendum eſt inter auxilia ſufficientia. Nam quædam ſunt ſimpliciter neceſſaria ad poteſtatem perſeuerandi, alia non ſunt ſic neceſſaria, licet ſint vtilia. De prioribus nonnullum eſt dubium, ſed poteſt breuiter expediri. Supponimus enim hæc neceſſaria auxilia omnibus infallibiliter dari, quod non ſolum de iuſtis, ſed etiam de omnibus viatoribus verum eſt in aliquo ſenſu, vt in libro tertio late tractaui. Tandem de his auxiliis, quæ peccatoribus dantur, nulla eſt in præſenti controuerſia. Quia de omnibus auxilijs, quæ peccatori dantur, vt iuſtificetur, vel etiam de illo, quod datur in ipſo inſtanti intrinſeco, in quo iuſtificatur, vel poteſt iuſtificari, ſi velit, certum eſt, non cadere ſub meritum de condigno illius, cui danda ſunt, quia ante iuſtificationem non datur ſtatus merendi de cōdigno. Alia vero ſunt auxilia neceſſaria poſt iuſtificationem ad perſeuerandum, aut bene operandum. Et inter hæc conſiderari poſſunt aliqua auxilia, quæ poſt iuſtificationem neceſſaria ſunt ad nouum opus meritorium inchoandum, ſeu primo efficiendum. Et de his etiam certum eſt, non cadere ſub meritum de condigno, tum quia ante talia auxilia nullum præcedit meritum de condigno gratiæ, ſicut ſupra de auxilio efficaci argumentati ſumus, nam quoad hoc æque procedit diſcurſus in auxilio ſufficiente, vt illud tertium argumentum probat. Tum etiam quia hæc auxilia neceſſaria debentur ipſi gratiæ habituali debito connaturalitatis, ſicut vnicuique rei, aut potentiæ debetur concurſus illi connaturalis. Vnde nemo poteſt mereri de condigno hæc auxilia, niſi qui meretur de condigno gratiam: cum ergo prima gratia nō cadat ſub meritum de condigno, neque illa prima auxilia, quæ ratione illius dantur, poſſunt ſub tale meritum cadere.

27. *Reſpondetur iam ad dictam probationem quoad ſufficientia & neceſſaria.*

At vero de auxilijs ſufficientibus, ac neceſſarijs, quæ poſt aliquod meritum de condigno augmenti gratiæ dantur, vel offeruntur, probabile eſt, concomitanter cadere ſub idem meritum de condigno augmenti gratiæ, nam qui meretur de condigno aliquam formam, meretur quicquid connaturaliter ſequitur ex tali forma, vel ei connaturaliter debetur, ſicut ſupra de augmento omnium donorum, & virtutum dicebamus: ſed hæc auxilia neceſſaria debentur gratiæ, & cuilibet gradui eius: ergo qui meretur de condigno gratiæ augmentum, conſequenter etiam, & eodem modo hæc auxilia meretur. Neque contra hoc obſtat ratio facta, quia hæc auxilia dantur, vt principia ſubſequentium operationum, quia dantur vt principia actualia connexa priori principio habituali, & quia illud principium ſaltem quoad augmentum eſt terminus prioris meriti, ideo etiam illa auxilia ſub hac ratione poſſunt etiam eſſe terminus proximus, vel (vt ita dicam) conterminus præcedentis meriti de condigno. Et vtraque pars confirmatur optimo Auguſtini teſtimonio enarrationin Pſalm. circa illa verba: *Iuſtum auxilium meum à Domino*, vbi ait, hæc eſſe verba hominis iuſtificati, & loqui de auxilio, quo vita gratiæ conſeruatur. Et de conſeruatione peccatoris ſubdit: *Ibi miſericors auxilium, quia nullum habet meritum peccator. Hic autem iuſtum eſt auxilium, quia iam iuſto tribuitur.*

Dices: ergo poteſt homo mereri de condigno, non tantum auxilium excitans neceſſarium, ſed etiam concomitantem concurſum, quia ēt eſt neceſſarium auxilium. Aliqui formidant hoc concedere, ſed non video cauſam. Vtrumque ergo admitto de ſufficiente intellectu, & conſequenter de concurſu tantum in actu primo ſub conditione, ſi per hominem non ſteterit, quia vt ſic eſt neceſſarius, & ordinis gratiæ, eiq; connaturalis. Sed dices rurſus: ergo poteſt iuſtus per vnum actum bonum mereri de condigno habere alium, quia qui meretur auxilium ad aliquem actum, meretur ipſum actum. Reſpondeo: poſſet non eſſe hoc magnum inconueniens, quia ipſi actus meritorij dicuntur à Patribus eſſe dona Dei: ergo nō eſt inconueniens, quod vnus ſit donum datum in præmium alterius. Sed licet hoc in merito de cōgruo locum habeat, vt infra dicam, in merito de condigno non eſt neceſſarium, quia ad merendum ſequentem actum, oportet mereri non ſolum auxilium ſufficiēs, ſed etiam congruum, ſine quo actus non fiet: illud autem auxilium non cadit ſub meritum de condigno, vt dixi, & ideo illa ſecunda ſequela neganda eſt. 28. *Obiectioni reſpondetur* *Inſtantia ſoluitur.*

De poſterioribus vero auxilijs ſufficientibus, quæ ſimpliciter neceſſaria non ſunt, ſed Deus pro ſuo beneplacito copioſe aliquibus confert, vt non ſolum poſsint, ſed etiam facilius, & melius poſsint perſeuerare, & bene operari, ſi velint, abſolute dicēdum exiſtimo, non cadere ſub meritum de condigno. Ratio eſt ſupra tacta in dicto argumento tertio, cuius ſequelam quoad hanc partem admittimus. Quia talia auxilia non neceſſaria non ſunt per ſe connexa cum habituali gratia, nec cum augmento illius: ergo non comparantur vllo modo ad præcedēs meritum, vt terminus eius, ſed tantum ſunt principia quædam aliorum actuum ſubſequentium, quia non ſunt per ſe connexi cum præcedentibus ratione ipſorum, & ratione augmenti gratiæ, quod merentur. Confirmatur, ac declaratur, quia primus actus, v.g. factus poſt primam iuſtificationem, per ſe primo, & adæquate ſolum meretur augmentum gratiæ, & gloriæ, cum his, quæ per ſe illud conſequuntur, vel ratione illius debentur: ergo ſi aliquid amplius datur ex diuino beneplacito, illud eſt extra meritum de condigno, cuius ſignum euidens eſt, quia non omni merenti augmentū gratiæ de cōdigno, dantur illa copioſiora auxilia actualia: & nihilominus omnes recipiunt condignam mercedem: ergo ſignum eſt, talia auxilia non dari ex merito de condigno. Denique tale meritum nec in ipſa rei natura, nec in extrinſeca Dei ordinatione, aut lege de qua per reuelationem, vel per alium modum probabilem nobis conſtet, fundari poteſt: ergo aſſerendum non eſt. 29. *Deinde reſpondetur quo ad auxilia vtilia tantum.*

Contra hoc vero obijci poteſt, quia inter hæc auxilia gratiæ computantur etiam bona temporalia, quatenus dantur cum habitudine ad vitam æternam, vel quatenus interdum ad illam conſequētiam vtilia ſunt: ſed iuſti poſſunt mereri de condigno hæc bona externa, quaten⁹ vtilia ſunt ad vitam æternam: ergo à fortiori poterūt mereri auxilia interna, etiam ſi neceſſaria non ſint, ſed tantum vtilia. Minor probatur ex D. Thoma dicta q. 114. vbi expreſſe docet, licet iuſti non mereantur proprie, ac ſimpliciter bona temporalia abſolute, & ſecundum ſe ſpectata: nihilominus mereri illa, *vt ſunt vtilia ad opera virtutum, quibus perducimur in vitam æternam.* Et videtur aperte loqui de merito de condigno, tum quia dicit, *Directe, & ſimpliciter cadere ſub meritum*, tum etiam quia addit cōparationem, dicens: *Sicut agmentum gratiæ, & omnia illa quibus homo iuuatur ad perueniendum in beatitudinem poſt* 30. *Obiectio contra proximam doctrinam.*

primam gratiam. Tum denique quia addit, hæc bona secundum se spectata cadere sub meritum secundum quid, quod est meritum de congruo. Et potest hoc confirmari, quia hæc temporalia bona vt ad spiritualia conferunt, ad spiritualem ordinem eleuantur, & hac ratione proportionem habent cum supernaturali merito, & sub eodem respectu promissa videntur Psal. 33. *Inquirentes autem Dominum, non deficient omni bono.* Matth. 6. *Quærite primum regnum Dei, & iustitiam eius, & hæc omnia adijcientur vobis,* 1. ad Timoth. 4. *Promissionem habens vitæ, quæ nunc est, & futuræ:* ergo nihil ibi deest ad meritum de condigno.

Confirmatio ex ratione.

31. *Responsio.* Ad obiectionem respondeo, concedēdo, idem sentiendum esse de auxilijs externis, quod de internis idemq́; de merito bonorū temporalium, quatenus inter externa gratiæ auxilia cōputantur, quod de cæteris auxilijs: nam sine dubio eadē est ratio, vt argumentum probat. Quapropter eadem distinctione vtendum est de temporalibus bonis vel simpliciter necessarijs ad perseuerandum in gratia, vel de conducentibus, & iuuantibus ad id facilius, vel cum minori periculo præstandum. Et de prioribus, si talis casus accidere posſit, concedo posse cadere sub meritum de condigno: de posterioribus autē nego, sed ad summum de congruo, vt postea dicam. Vtrumque satis probatur ex dicta parte rationis. Dixi autem: *Si talis casus accidere posſit,* quia vix cogitari potest occasio, in qua temporalia bona necessaria sint ad perseuerandum in gratia, cum ad hoc sola voluntas sufficiat, quando ex defectu temporalium bonorum impotentia intercedit. Dices, quamuis in re ipsa, & (vt ita dicam) in sensu diuino non inueniatur talis necessitas, nihilominus in præscientia Dei, & in sensu composito potest interdum esse necessarium temporale subsidium alicui iusto, ne cadat, vel ne in æternum pereat. Quia Deus præuidit illum occasione paupertatis peccaturum, nisi ei subueniatur, vel per impatientiam, aut diffidentiam casurum, si ægrotet, doleat, vel aliter affligatur. Respondeo, hanc necessitatem non satis esse, vt quis mereatur de condigno temporalia auxilia, quia illa non est necessitas simpliciter, sed secundum quid, nec prouenit ex impotentia, sed ex voluntate, cuius futuram determinationem Deus prænouit, nec obligari potest ex iustitia, vt illam non permittat, vt iam dixi, & alijs modis potest dare auxilia sufficientia ad non peccandum in illis euentibus, nec tenetur dare efficacia tanquam debita ex merito de cōdigno, vt etiam dictum est. Vnde videtur absolute concludi, temporalia auxilia etiam in ordine ad spiritualem salutem nunquam cadere sub meritum de condigno.

Instantia diluitur.

32. *Ad locum D. Thomæ in ipsa obiectione n. 30.* Ad Diuum Thomam respondeo, illum tam in dicto articulo, quam in alijs indistincte loqui de merito vero, & proprio, & sub illo meritum de condigno, & de congruo comprehendere, atque illud meritum sic abstracte sumptum à merito metaphorico, & similitudinario, vt ita dicam, distinguere. Quod patet manifeste ex illo art. 10. quatenus dicit temporalia bona secundum se spectata tantum esse bona secundum quid, & ideo non cadere sub meritum simpliciter. Quod de merito de condigno est certissimū, & ab omnibus receptum. Existimo autem etiam esse verum de merito de congruo, vt infra de illo tractando, ostendam, & inde à fortiori meritum de condigno ab illis bonis sic spectatis excludetur. Vnde addit D. Thomas, solum posse cadere sub merito secundum quid. Explicando autem hoc meritū secundum quid, dicit esse posse in operibus, & laboribus hominum iniquorum, aut infidelium, etiam praua intentione factis. De quo merito supra ostendimus, non esse verum, sed ita per analogiam metaphoricum appellari, quia Deus ita videtur pro his operibus aliquam temporalem mercedem retribuere, ac si illam mererentur, cum tamen non propter verum meritum, sed propter alias rationes suæ prouidentiæ id faciat. Ergo sub merito huic opposito comprehendit Diuus Thomas omne verum meritum, siue sit de congruo, siue de condigno, nam etiam illud vocat *meritum simpliciter*, quod respectiue, seu comparatione alterius intelligendum est. Et simili modo accipienda est comparatio cum augmento gratiæ, & alijs auxilijs, quæ ad salutem iuuant. Nam vel sumenda est comparatio in generali ratione veri meriti, non in eius perfectione: vel sumenda est cum partitione accommoda, nam ēt in alijs internis, seu spiritualibus auxilijs pro ratione necessitatis, vel vtilitatis congruum, vel condignum auxilium interuenire potest. Idem ergo est cum proportione in temporalibus, vt ad spiritualia ordinantur. Affirmatio namque Diui Thomæ in hac parte indifferens, & generalis est, & ideo applicanda est iuxta materiæ capacitatem: nam si habitudo hæc temporalium bonorum ad spiritualia tantum sit pura vtilitas, & ad melius esse, cadere poterunt sub merito de congruo, non de condigno. Si autem fingatur casus, in quo illa vtilitas in absolutam necessitatem transeat, tunc tale meritum de condigno admitti poterit. Vix tamen (vt dixi) talis casus in homine iam iustificato cogitari potest, nam in impio, & infideli fortasse non est impossibilis, quod nunc non refert.

Atque eodem modo expedienda est ratio inducta: nam licet hæc temporalia subsidia sub illo respectu spiritualia reputentur, non tamen omnia auxilia spiritualia cadunt sub meritum de condigno, sed pro ratione necessitatis, & connexionis quasi connaturalis, quam habent cum habituali gratia, vel augmēto eius, vt declaratum est: ergo maiori ratione id seruandum est in temporalibus subsidijs etiam illo respectu consideratis. Eodemque modo accipiendæ sunt generales promissiones horum bonorum, quāquam in allegatis testimonijs non semper propriam promissionem intelligere necessarium sit, sed exactam, ac sapientem Dei prouidentiam, quæ semper præsto est timentibus, ac diligentibus ipsum, & ideo dicitur eis adijcere hæc bona temporalia, quantum illis expedit, non ex promissione, aut rigoroso merito, sed ex æquissima prouidentia. Vide Diuum Thomam Matthæi sexto, & Augustin. libro secundo de Sermone Domini in monte, capitul. 24. & super dicta verba Psalmi trigesimi tertij, quæ de bonis spiritualibus intelligit, vel de bono temporali ad vitam necessario. Eodem modo vltimam promissionem de vita longæua secundum quandam congruentiam, & sub eadem conditione intelligit. Diuus Thomas 2. 2. quæstione 114. articulo 5. ad quartum, & lect. 2. in 1. Timot. quarto. Vbi videndus est Salmer. disputatione 13. 33. *Ad confir. ex ratione in eodem num. 30.*

Superest, vt ad rationes dubitandi respondeamus. Petitur autem in prima earum, an posſit iustus de condigno mereri physicam conseruationem gratiæ suæ in perpetuum. Quod dubium virtute attingit Caietanus in dicto articulo nono, & in partem negantem inclinat, & iuxta illam rationem Diui Thomæ interpretatur, & in virtute ad hoc probandum illam inducit. Nam in hunc modum argumentatur: Conseruatio gratiæ est principium omnis meriti de condigno, sed principium meriti non cadit sub meritum: ergo nec illa gratiæ conseruatio potest sub meritum de condigno cadere. Maiorem probat hoc modo: conseruatio gratiæ nihil aliud est, quam productio gratiæ continuata, seu non interrupta nullum habens terminum nouum: sed productio gratiæ est principium omnis meriti de condigno: ergo & conseruatio est principium omnis eiusmodi meriti: ergo non magis potest conseruatio gratiæ cadere sub meritum de condigno, quam eiusdē productio. Et confirmatur, quia gratia, vt conseruata, non est terminus sui ipsius vt productæ, sed est vna, & eadem, quia gratia non terminat aliter conserua- 34. *Ad argum. 1. in num. 3. quid respōdeat Caiet. ex D. Tho.*

Confirmatio.

seruationem sui, sed eodem modo se habens: ergo vt conseruata, non potest cadere sub meritum de condigno ab illa procedens, quia id, quod cadit sub meritum de condigno, debet esse terminus respectu gratiæ, quæ est talis meriti principium. At enim si hic discursus, & sensus rationis Diui Thomæ legitimus est, etiam probat, non posse perseuerantiam patriæ cadere sub meritum de condigno, quia etiam illa perseuerantia nihil aliud erit, quam conseruatio gratiæ: quæ conseruatio, etiam vt in patria perseuerat, non est nisi productio continuata.

35. *Vera responsio inprimis quoad conseruationē gratiæ absolute.* Dico ergo dupliciter intelligi posse mereri conseruationem gratiæ perpetuam, quam physicam claritatis gratia appellamus: vno modo absolutè, & absque subintellecta conditione, alio modo sub conditione, si homo non posuerit obicem, seu quantùm est ex parte Dei. Priori modo dico, non posse iustum mereri perpetuam conseruationem gratiæ pro statu viæ, licet possit illam mereri pro statu patriæ. Prior pars probatur ex dictis, quia ad merendam conseruationem gratiæ illo modo, id est, absolute, necesse est mereri de condigno, vt pro toto statu viæ non apponatur impedimentum conseruationi gratiæ: sed hoc non cadit sub tale meritum: ergo. Probatur minor, quia illud esset mereri de condigno perseuerantiæ donum, quod fieri non potest, vt ostensum est. Posterior pars sumitur ex D. Thoma dicente, mereri iustum de condigno perseuerantiam patriæ: nam ad perseuerantiam requiritur per se primo physica gratiæ conseruatio: ergo hanc pro statu patriæ iusti merentur. Dicuntur autem illam mereri absolute, quia merentur visionem beatam, cum qua impossibile est ponere obicem conseruationi gratiæ, & ita merentur iusti peruenire ad statum, in quo non possint ponere obicem conseruationi gratiæ: & ita merentur perseuerantiam patriæ, & cum illa conseruationem gratiæ absolute perpetuam. Quomodo autem contra hoc non obstet Caietani discursus, statim dicam.

36. *Deinde quo ad conseruationem sub conditione. Proxima responsio in primis repugnantiā non continet.* At vero de posteriori modo merendi de condigno conseruationem physicam gratiæ sub conditione, si homo non ponat obicem, seu quantum est ex parte Dei, dico posse hoc modo conseruationem gratiæ cadere sub meritum de condigno hominis iusti, & de facto ita cadere, vel immediate, vel saltem mediate, seu ratione augmenti, vel visionis beatæ. Declaratur, & probatur inprimis, quia ex hoc merito nulla sequitur repugnantia, quia illo non obstante, potest homo permitti cadere in peccatum, vt per se patet. Deinde huic merito nō obstat identitas physica productionis, & conseruationis, quam expendit Caietanus, quia illa identitate non obstante, sunt duo beneficia diuina, moraliter valde distincta, & ideo licet vnum non cadat sub meritum, potest cadere aliud. Item etiam physice loquendo licet illa duo sint realiter, & absolute idem, tamen formaliter, & secundum respectiuam considerationem distinguuntur: nam conseruatio coexistit multo tempori, cui non coexistit productio, & habet virtualiter durationem quandam quasi successiuam, quam non habet productio. Quod autem hæc distinctio sufficiat ad meritum conseruationis, sine merito productionis, probatur exemplis, nam productio non debetur rei antequam producatur, quia nihil est: conseruatio autem debetur rei, seu gratiæ iam productę, debito vtique connaturalitatis, ratione cuius Deus ex lege ordinaria nulli rei negat influxum necessarium vt conseruetur, nisi aliunde corrumpatur, quod de gratia superius diximus. Deinde illa distinctio sufficit, vt perseuerantia, seu continuatio eiusdem actus sine vlla mutatione augeat meritum ipsiusmet actus: vt supra visum est: ergo sufficiet, vt gratia, vt conseruata, possit esse terminus, seu præmium alicuius meriti. Præterea qui est in gratia, per orationem sequentem potest conseruationem eiusdem gratiæ impetrare, licet illam non impetrauerit, vt est euidens, quia potest pro conseruatione orare, licet productionem non petierit, vt in paruulo baptizato, & postea adulto manifestum est. Et eadem ratione si gratias agat pro beneficio baptismi suscepto, per illum actum mereri poterit conseruationem gratiæ saltem de cōgruo, vt est per se notum, cum tamen etiam in impetratione, & merito congruo fieri non possit, vt principium impetrationis, aut meriti cadat sub eandem impetrationem: ergo eadem ratione est inter illa duo, productionem, scilicet, & conseruationem sufficiens distinctio moralis, vt vna possit esse principium meriti, & alia terminus.

Supposita vero non repugnantia, probatur intercedere posse tale meritum respectu conseruationis gratiæ semel productæ. Nam gratiæ iam productæ debetur conseruatio ex parte Dei debito connaturalitatis fundato in ipsa gratia, vt iam producta: ergo eadem ratione potest eadem conseruatio, eadem suppositione facta, dari debito iustitiæ ratione alicuius actus ab eadem gratia producti, vel informati: ergo ita de facto concedendum est. Probatur consequentia, quia illud præmium est maxime proportionatum tali merito, & fundatum non solum in promissione, sed etiam veluti in naturali lege, & intrinseca conditione ipsius gratiæ, quæ suam conseruationem maxime intendit, sicut & res cæteræ: ergo nihil deest ad verum meritum de condigno. Dixi autem: *Vel immediate, vel saltem mediate, & cætera* quia duobus modis potest hoc meritum intelligi. Vnus est, si homo iustus per suum primum actum meritorium de condigno intelligatur etiam primum omnium mereri conseruationem gratiæ infusæ ex parte Dei perpetuam, idque immediate, & per se, siue per illum actum aliquid aliud mereatur, siue non. Et hic modus nec repugnantiam inuoluit, nec magna probabilitate caret. Alter modus est, quia homo iustus meretur de condigno gloriam, vt dicemus, & consequenter etiam meretur perpetuitatem gloriæ, saltem sub illa conditione, si in gratia decesserit, quæ illi æquiualet, si obicem non posuerit: non potest autem gloria esse perpetua, nisi gratia perpetuo conseruetur: ergo necesse est, vt saltem mediate, & ratione gloriæ mereatur homo conseruationem perpetuam sub eadem conditione. Simile est de gratiæ augmento: nam iustus meretur de condigno augmentum gratiæ, & consequenter meretur illud vt perpetuo duraturum, & conseruandum, quantum est ex parte Dei, nisi ipsemet peccando obicem conseruationi apponat. Non potest autem conseruari augmentum, nisi gratia ipsa conseruetur: ergo consequenter meretur totius gratiæ conseruationem sub eadem conditione. His ergo modis potest conseruatio gratiæ sub meritum de condigno cadere. *Deinde de facto verā esse ostenditur.* 37.

Ratio autem in contrarium ex Caietano sumpta ex dictis soluta relinquitur. Nec ratio D. Thomæ ita explicanda est, sed alio modo, quem iam tradidimus. Alia vero duo argumenta in principio posita ex dictis manent expedita. Nam in secundo argumento falsum est antecedens, quod assumitur, ita enim ostensum est, in actu meritorio nō esse proportionem, aut rationem illam merendi de condigno auxilia cōgrua, efficacia ad actus futuros. In tertio vero argumento negari potest prima propositio assumpta. Quia potissima ratio, ob quam negamus meritum de condigno doni perseuerantiæ, non est propter vitandum inconueniens illud de certitudine, & securitate perseuerantiæ, nam illud fortasse in rigore non sequitur, sed est propter alias rationes directe ostensiuas, & propter alia incommoda vitanda propter communem auctoritatem, vt explicuimus. Deinde addi potest, licet non sequatur absoluta certitudo perseuerandi in gratia, sequitur saltem hypothetica, nimirum, quod si iustus habuit aliquos actus meritorios de condigno, potest esse securus, & cer- 38. *Ad Caietanum inn. 34 allatum Ad 1. argu. principale in iam memorato n. 1. Ad 3.*

tus se perseueraturum, & consequenter sequitur tanta moralia certitudine posse esse de sua perseuerantia securum, quanta credit, se aliquando fuisse iustificatum, & aliquid de condigno apud Deum meruisse: hæc autem satis absurda sunt.

CAPVT XXVII.

Vtrum homo possit de condigno mereri reparationem post lapsum?

1. *Propositio q. eiusque expositio.* TRactatur hæc quæstio à Diuo Thoma dicta quæstione 114. articulo septimo facileque ex dictis in capite præcedenti expediri potest. Perinde enim est quærere, an iustus possit de condigno reparationem post lapsum mereri, ac quærere, an possit mereri, vt vt si peccauerit, efficaciter conuertatur à Deo ad pœnitentiam, vt iterum iustificetur. Ex dictis autem euidenter sequitur, non posse dari tale meritum. Primo, quia magis est resuscitare mortuum, quam conseruare viuentem, ergo si iniustus non potest absolute primum mereri, minus poterit mereri secundum. Secundo, quia in discursu præcedenti ostensum est, non posse iustum mereri vocationem ad obseruanda in futurum præcepta, & vitanda peccata, nec omnia, nec aliqua: ergo multo minus poterit mereri, vt detur sibi postea vocatio efficax ad contritionem. Tertio, quia vel hoc meritum debet fundari in actibus, quos iustus facit, dum iustus est: vel in actibus, quos post lapsum operatur. Hoc posterius facile reijcitur, quia illi actus iam non sunt ab homine grato, & ideo non possunt esse meritorij de cõdigno. Nec n. sufficit fuisse gratum, quia dignitas, quæ iam non est non potest actus dignificare. Præsertim cum obstet præsens peccatum: Neque etiam dici potest primum, quia priora merita per subsequens peccatum mortificantur, quam mortificationem Diuus Thomas vocauit interruptionem diuinæ motionis, per quod cessant dubitationes Caietani. Neque potest iustus mereri, vt non mortificetur, licet peccet quia hoc necessario sequitur ex ipsa malitia, & demerito. Quia (vt supra dixi) repugnat, cum, qui est in peccato mortali habere ius iustitiæ coram Deo, vt supra dictum est: ergo postquam labitur in peccatum, non potest retinere ius iustitię ad resurgendum, sed omnes iustitiæ eius non recordabuntur amplius, vt dicitur Ezechiel. 18. sub qua vniuersali etiam hoc particulare comprehenditur. Attandem hoc confirmant omnia Scripturæ, Conciliorum, & Patrum testimonia, quæ remissionem peccati mortalis dicunt fieri gratis, & ex misericordia, nam indifferenter loquuntur, siue nulla, siue pauca, siue multa merita præcesserint.

2. *Resolutio facta communis est.* Est ergo certissima hæc resolutio, & ideo etiam est communis D. Thomæ dicto art. 7. & ibi omnium, & Alens. 3. p. qu. 61. membr. 5. art. 2. §. 2. Gabr. in 2. distin. 17. q. vnic. art. 3. dub. 3. & ibi Dionys. Cister. q. vnic. ar 1. concl. 5. Qui optime id confirmat, tum quia iustus non potest de condigno mereri. vt si peccauerit, viuat aliquo tempore post lapsum, tum etiam, quia eo ipso, quod iustus peccat mortaliter, fit indignus vita æterna, & absolute dignus pœna æterna: ergo ex toto rigore iustitiæ potest statim hac pœna puniri, & nullo modo disponi iterum ad vitam æternam. Nam cum indignus sit illa, etiam est indignus omni præparatione ad illam, qualis per iustificationem fit. Et hoc etiam supponunt omnes Auctores, qui in hoc casu etiam meritum de congruo negant: imo etiam qui illud admittunt, supponunt non posse esse de condigno, vtrosque vero referemus in fine huius materiæ, tractantes de merito congrui, vbi difficultates vtrique merito communes expediemus.

3. *Obiectio.* Potest vero hic obijci illud Pauli ad Hebræos 6. *Nõ est iniustus Deus, vt obliuiscatur operis vestri, & dilectionis quam ostendistis in nomine ipsius, qui ministratis sanctis, & ministrastis.* Quæ verba ad comprobanda iustorum merita allegat Concilium Tridentinum, & in eis loquitur Paulus ad fideles, qui prius iusti fuerant, & bona opera ex charitate fecerant, & postea lapsi fuerant, & de illismet operibus ait, non fore iniustum Deum, vt talium obsequiorum obliuiscatur. Ergo esset iniustus Deus, nisi intuitu talium meritorum homines sic lapsos in gratiã suam reuocaret: ergo illi hoc meruerunt de condigno. Et confirmatur ratione, *Confirmatio.* quia opus bonum hominis iusti etiam post lapsum manet meritorium vitæ æternæ: ergo etiam potest manere meritorium reparationis post lapsum. Consequentia probatur, quia plus videtur esse meritum vitæ æternæ durare cum peccato, quam meritum reparationis post lapsum.

Ad verba Pauli respondent aliqui, loqui Paulum ad Hebræos fideles, & iustos, qui licet remisse, & imperfecte viuerent, nondum tamen iustitia exciderent, sed in gratia, & bonis operibus perseuerabant, vt verbũ illud de præsenti, *Et ministratis*, indicat. Quã expositionem attigit Caietan. & late defendit Ribera, & multum indicat Chrysostom. oration. 10. quem Theophylact. imitatur, expendens illa verba: *Confidimus autem de vobis, &c.* quæ expositio probabilis est, & illa supposita: cessat obiectio. Nihilominus tamen admittimus, loqui Paulum cum his, qui post statum iustitiæ, & bona opera in ipso facta lapsi in peccato fuerant. Id enim, & contextui magis consentaneum est, & à Concilio Tridentino supra non leuiter insinuatur, & docent Anselm. Diuus Thomas, & Glossæ ibi. Hoc ergo posito, aduertere oportet, duo genera operum Paulum ibi commemorare, scilicet præterita, & præsentia, vt ostendunt illa verba, *ministratis, & ministrastis*, & de præteritis etiam operibus dixerat: *Operis vestri, & dilectionis, quam ostendistis in nomine ipsius.* Omisso autem pro nunc verbo præsentis temporis, *ministrastis*, quod postea agentes de merito congruo expendemus: circa alia verba de præteritis operibus, vno verbo respondeo, priora verba. *Non est iniustus Deus, vt obliuiscatur operis vestri, & dilectionis quam ostendistis*, habere imbibitam conditionem, *si resipiscatis, & pœnitentiam egeritis*, vt recte attigit Gratian. de Pœnitent. distin. 2. post capit. *Non est tam.* 29. §. *Operis*, inquiens, *Quasi diceret. Olim multa operati estis, pro quibus si pœniteatis de malis, benefaciet vobis Deus.* Quæ verba ex Anselm. in illum locum sumpta videntur, nam in illo etiam leguntur, & in Glossa. Hoc autem posito respondet Diuus Thomas ibi lectione tertia, loqui Paulum de iustitia late, vt inuenitur in merito de congruo, vt ipse ibi admittit in operibus præteritis factis in statu iustitiæ ad resipiscendum postea de peccatis cõmissis. Sed de hoc merito postea videbimus, nam illi loco quoad hanc partem non recte adaptatur. Respondemus ergo, Paulum non dicere, fore iniustum Deum, si iustum post bona opera lapsum à peccato non reuocat, sed fore iniustum, vt obliuiscatur operum hominis lapsi, vt licet conuertatur, & pœnitentiam agat, illa præterita opera nõ remuneret. Ac proinde vult Paulus ad iustitiam Dei pertinere remunerare illa merita, si homo à peccato resipiscat, quamuis ipsam resipiscentiam, & pœnitentiam tantum ex misericordia consequatur. Hæc enim duo repugnantia non sunt, nam priora merita non fuerunt extincta, sed mortificata, & impedita per superueniens peccatum. Et quamuis illa non mereantur huius impedimenti ablationem, sed ex noua Dei misericordia tollendum sit: nihilominus illo gratis ablato, statim priora merita suam vim recuperant, & iustitiam exercent, quia sub hac tantum conditione suum præmium meruerunt, videlicet, si homo in gratia decesserit, quæ impletur, etiamsi homo ex misericordia, & non ex iustitia resurgat, vt latius in speciali disput. de Reuiuiscentia meritor. tractaui.

4. *Solutio quorundam.* *Legitima Solutio.*

5. *Instantia soluitur.* Sed tunc instat altera obiectio, ad quam facile respon-

Instantia soluitur. respondetur, opus factum ab homine in statu iustitiæ, principio fuisse meritorium vitæ æternæ, & ideo idem meritum potest in ipso secundum se spectato permanere, etiam si peccatum superueniat: non sic autem meruisse à principio reparationē post lapsum, & ideo nihil est meriti, quod in eo maneat respectu eiusdem reparationis, postquam peccatū committitur. Deinde à priori est optima differentia, quam tetigit Caietanus in dicto artic. 7. nam iustus meretur vitam æternam sibi iusto reddendam, nam si non sit iustus saltem eo tempore, quo recepturus est præmium, non recipiet præmium ex vi talis meriti. Quia non potest quis mereri de condigno, vt detur sibi præmium, etiam si in illo statu indign⁹ sit. Et ideo licet D. Thomas in dicto art. 7. dicat, iustum non mereri præmium vitæ æternæ, sub conditione si perseueret, sed absolute: nihilominus non est ita absolutum meritum, quin includat conditionem, si in gratia decesserit, vt Concilium Trident. supra dixit, quæ conditio minor est, quam illa si perseueret, quia potest quis non perseuerare, sed gratiam amittere post multa merita, & nihilominus postea gratiam amissam recuperare, & in ea decedere, quod necessarium est, vt præmium vitæ æternæ consequatur, quia aliàs erit indignus tali præmio. At vero siqs mereretur reparationem post lapsum, mereretur aliquod præmiū sibi indigno reddendum, quod iustitiæ, & merito de condigno repugnat, & ideo in operibus iusti nō præcedit tale meritum. Assumptum clarum est ex dictis, quia mereretur de condigno, vt sic in peccato mortali existenti, ac subinde indigno daretur vocatio efficax ad resipiscendum. Et ideo non est similis ratio in merito vitæ æternæ, & resipiscentiæ post lapsum.

CAPVT XXVIII.

An iusti primam gloriam, seu totam gloriam à primo gradu de condigno mereantur?

1. *Gloria cadit sub merito de condigno.*

CVm gratia, eiusque opera ad æternam vitā principaliter ordinentur, non solum in præsenti, sed in illa prçcipue, præmium meritorum habere debet, & ideo explicatis huius vitæ præmijs, de recipiendis post hanc vitam dicendum superest. Inter illa autem præcipuum est essentialis beatitudo, quam nunc nomine glorię intelligimus. De qua simpliciter loquendo: certum est, cadere sub verum iustitiæ meritum iustorum, quod à Theologis de condigno appllatur. Nam quod tale sit iustorum meritum, supra cap. 1. ostensum est. Et testimonia ibi ex Scriptura, & Patribus adducta simul probant, vltimam illius meriti mercedē esse vitam iuxta illud ad Gal. 6. *Qui seminat in spiritu, de spiritu metet vitam æternam*, & illud Iacob. 1. *Cùm probatus fuerit, accipiet coronam vitæ* (vtique æternæ) *quam repromisit Deus diligentibus se.* Vnde intelligimus, ipsam vitam æternam esse illam coronam iustitiæ, quam Paulus dicebat, sibi, & omnibus diligentibus ad aduentum Domini esse repositam, 2. ad Timot. 4. eadem autem vita æterna est gloria, quæ Matth. 20. denarium diurnum, & merces operariorum appellatur. Quam igitur certum est, meritum præcipuum iustorum esse de condigno, tam est certum, illos mereri de condigno gloriam. Et ita docet Concil. Trid. sess. 6. cap. 16. & can. 32. Et rationes in eodem cap. 1. factæ idem probant. Neque huic merito obstat, quod vita æterna gratia vocatur ad Rom. 6. non enim dicitur gratia, quia non fit ex merito, sed quia meritum illud fundatur in gratia, vt in eodem capit. 1. ex Augustino late dixi, & in capite sequenti alias rationes addam.

2. *Diuisio gloriæ notatur pro resolutione quæstionis.*

Vt autem distinctius, & Theologico more veritatem hanc explicemus, distinguere oportet gloriam in essentialem, quæ est visio, & accidentalem, & suo ordine de illis dicendum est. Præterea essentialis gloria in primam, & secundā per proportionem ad gratiam distinguenda est. Vocatur autem prima gloria non quidem aliquis certus, vel minimus gradus gloriæ, quia non oportet primam gloriam esse æqualem in omnibus beatis, sicut nec primam gratiam, nam gloria gratiæ respondet. At gratia prima vocatur, quæ in prima iustificatione, seu transitu ab statu peccati ad statum gratiæ infunditur, siue magna, siue parua sit, iuxta mentem Concilij Tridentini sess. 6. capite 7. Ita ergo illa vocatur prima gloria, ad quam ex vi primæ gratiæ homo acceptatur: gloria autem secunda dici poterit quodlibet gloriæ augmentum, quod etiam augmento gratiæ respondet. In hoc ergo sensu de sola prima gloria in præsenti capite tractamus. Solumque versatur quæstio de adultis, nam infantes nec capaces sunt meriti, nec in eis per se loquendo, distinctio primæ, & secundæ gratiæ, vel gloriæ locum habet. In adultis vero ratio dubitandi circa propositam quæstionem ex proxime dictis oritur. Nam prima gloria respondet primæ gratiæ, sed prima gratia non cadit sub meritum de cōdigno, ergo nec prima gloria. Probatur consequentia, quia ex vi ipsius primæ gratiæ acceptatur homo ad primam gloriam. ergo eo ipso, quod gratis efficitur gratia: gratis etiam acceptatur ad gloriam: repugnat autem fieri ex merito de condigno, quod gratis fit. In contrarium autem est, quia adulti non sunt ad beatitudinem admittendi, nisi iuxta opera sua, vt sæpe Scriptura loquitur, & specialiter in sentētia finalis iudicis declaratur Matth. 25. ergo nullam gloriam, siue primam, siue secundam homines consequentur, nisi ex meritis: vt primam gloriam obtinere possint, ergo necesse est, vt illam de condigno mereantur. *Ratio dubij pro vtraque parte adducitur.*

In hoc puncto variæ sunt sententiæ: prima generaliter negat, hominem mereri de condigno primam gloriam, sed ad illam, sicut ad primam gratiam gratis semper acceptari, & postea etiam gratis conferrri respectu recipientis, licet respectu Christi ex meritis eius conferatur. Hanc sententiam defendit Vega Opusc: de Iustificat. q. 6. ad 9. quem sequitur Petrus Lorca 1. 2. q. 214. art. 5. disp. 49. de Grat. in dubio incidente. Allegatur etiam Paludan. in 4. d. 14. q. 3. sed nihil dicit. Item allegatur ibi Gabr. q. 1. art. 2. & Gregor. in 1. dist. 17. qu. 1. art. 2. Sed nihil etiam dicunt, & potius ex principiis eorum contrarium colligi posset, vt dicam. Denique allegatur Ruard. art. 9. contra Lutherum, qui in §. *Ad primam*, aliquid insinuat. Obiecerat enim de primo latrone, quod nulla prorsus merita haberet, & nihilominus beatitudinem sperauerit ex sola gratia, & misericordia Dei. Idemque proponit de peccatoribus, quos in fine primum pœnitet suorum peccatorum. In responsione autem vtrumque admittere videtur. Ait enim non esse necessarium, vt expectatio beatitudinis semper sit ex meritis, sed quando operandi tempus, & opportunitas adest, non autem quando deest. 3. *Opinio 1.*

Sit ergo hoc primum pro hac sententia argumentum. Quia peccator non potest expectare beatitudinem ex meritis in eodem instanti, in quo conuertitur, & iustificatur: ergo nec post illam de condigno mereri. Probatur consequentia, quia si posset habere tale meritum, posset etiam ponere spem in illo in suo gradu. Antecedēs vero patet, qa expectatio ex merito debet supponere meritum, sed in illo instanti non potest supponi meritum de condigno, quia toto tempore præcedenti homo fuit in peccato, ergo. *Eius 1. arg.*

Secundum argumentum esse potest, quia homo non meretur primam gratim, vt supponitur: ergo neque primam gloriam. Consequētia probatur, quia gratia est acceptatio ad gloriam: ergo qui gratis gratiam accipit, gratis acceptatur ad gloriam: ergo non potest simul acceptari ex meritis, nam illa duo repugnant, teste Paulo. *Secundum.*

4. *3. Argumentum & præcipuum.*

Tertio, ac præcipue argumentor, quia homo non potest mereri primam gloriam per opera antecedentia iustificationem duratione, vt per se notum est,

Quod prædictum meritum nec sit prius aut posterius duratione, quam iustificatio. est, quia illa non sunt hominis grati, nec per opera facta post instans iustificationis, quia illa iam merentur de condigno augmentum gratiæ, & consequenter augmentum gloriæ: non potest autem simul primam gloriam, & augmentum eius mereri: tum quia augmentum supponit rem augendam, tum etiam quia esset præmium vltra proportionem, & capacitatem actus. Nec denique potest hoc meritum esse in eodem instanti iustificationis, quod sic ostendo. Quia tribus modis posset id intelligi, primo per actus, quibus homo disponitur ad remissionem peccati, vt ordine naturæ antecedunt infusionem gratiæ: secundo per eosdem actus, vt permanent cum gratia, & ab illa informantur in posteriori naturæ: tertio per aliquem actum in eodem instanti à gratia habituali elicitum: nihil autem istorum dici potest: ergo. Minor quoad primam partem certissima est, quia ille actus vt sic, non est meritorius primæ gratiæ: ergo nec primæ gloriæ. Probatur consequentia, tum quia est eadem ratio, scilicet, quod ille actus, vt sic, non est hominis grati, nec peccatum remissum supponit: tum etiam quia actus non est meritorius gloriæ, nisi vel gratiam supponat, vel illam mereatur, sicut nullus potest desiderare finem efficaciter, nisi vel media desideret, vel iam habeat.

Item quod nec sit prius natura, quam iustificatio, nempe dispositio ad illam.

5\. Secunda pars eiusdem minoris probatur primo, quia vt actus sit meritorius de condigno gloriæ, debet esse elicitus ab homine iam grato, & consequenter ab habituali gratia: sed ille actus etiam in secundo instanti naturæ non est elicitus à gratia, licet concomitanter sit cum illa: ergo id non satis est, vt ille actus fiat meritorius de condigno. Maior videtur inprimis esse D. Thomæ dicta qu. 114. artic. 2. dicentis naturam humanam non esse sufficiens principium actus meritorij sine dono gratiæ. Et 1. p. quæst. 62. art. 2. ad 3. vbi dicit, ad conuersionem in Deum per amorem meritorium necessariam esse gratiam habitualem, quæ est merendi principium. Et ibidem distinguit hanc conuersionem in Deum ab illa, qua se aliquis præparat ad gratiam habendam. Vnde sentit, hanc non esse meritoriam. Deinde probatur secundo, quia actus hominis non est meritorius de condigno ex perfectione extrinsecus recepta, sed ex ea, quam habet, prout ab homine fit: at vero vltima dispositio ad gratiam prout ab homine fit, nõ est melior in secundo instanti naturæ, quam in primo, quia homo non plus, neque aliter illi cooperatur. Si quæ vero perfectio illi additur per introductionem habitualis gratiæ, à solo Deo fit: ipso homine tantum passiue se habente quoad eam partem. Vnde illa etiam perfectio, respectu actus dispositionis nõ est circumstantia eiusdem actus, vt actio est, sed tantum, vt quid receptum in homine, qui noua perfectione informatur, quæ per extrinsecam rationem, seu denominationem redundat in talem actum: ergo id non satis est, vt ille actus fiat inde magis, aut aliter meritorius. Tertio probatur, quia si actus ille cresceret in valore merendi per informationẽ gratiæ, potius mereretur augmentum gratiæ q̃ gloriæ: tum quia Conc. Trid. vniuerse dixit, iustos per sua opera mereri augmentum gratiæ, tum q̃a si opus habet nouũ valorem secundum illum proportionatur gratiæ, & alioqui merita immediati⁹ ad gratiam, quam ad gloriam referuntur, & cum illa habent propinquiorem ꝓportionem. Tum deniq̃, quia homo ille iam habet ius ad primam gloriam per primam gratiam: ergo si potest denuo mereri de condigno, potius intendit vltra tẽdere, & nouum ius ad nouum præmium acquirere, quam idem quod habebat, nouo titulo confirmare, quia sic non solum in gratia, sed etiam in gloria cresceret. Quarto idem probatur, quia quando iustus meretur augmentum gratiæ, quod statim illi datur, per illud augmentum non fit opus eius magis meritoriũ, quia alias procederetur in infinitum, vt supra visum est: ergo nec dispositio, per quam quis iustificatur, fit magis meritoria per superuenientem gratiam, quam antea erat: quia est eadem proportio.

Deinde quod nec sit ipsa proxima dispositio, vt iam formata, probatur 1.

Probatur secundo.

Probatur tertio. Tridentini testimoniũ accedit.

Accedit & confirmatio altera.

Probatur quarto.

Tertia denique pars in principio posita de nouo actu elicito in eodem instãti per gratiam habitualem probatur, quia esto posit dari in illo instanti tale meritum de condigno, illud non esset meritum primæ gloriæ. Probatur; quia esset meritum augmenti gratiæ, vt supra probatum est: ergo esset etiam meritum augmenti gloriæ, quia hoc semper respondet augmento gratiæ: ergo non poterit simul esse primæ gloriæ, vt iam etiam tactum est. Confirmatur, ac declaratur, quia si talis actus meritorius de condigno, qui ponitur fieri in eodem primo instanti, fieret post aliquod tempus, mereretur de condigno augmentum gloriæ, vt capite sequenti dicemus, & consequenter: ergo idem meretur, licet in eodem instanti cum eadem emanatione à gratia iam recepta fiat. Probatur consequentia, quia est actus eiusdem rationis, & valoris, & sola temporis distantia nullam varietatem in eo facere potest. 6.

Denique quod nec sit nouus actus in ipso instanti iustificationis elicitus.

Nihilominus est secunda sententia affirmans, iustum suis bonis operibus primam gloriam de condigno mereri. Hæc est sententia Diui Thomæ 1. 2. quæst. 112. art. 2. ad 1. & idem sentit 1. part. quæst. 62. art. 4. & quæst. 63. art. 5. ad 2. & 3. quatenus ait, Angelos creatos in gratia in eodem primo instanti meruisse beatitudinem, licet neget primam gratiam meruisse, vt habet articulo 2. ad 3. Sequuntur hanc sententiam Thomistæ omnes, Conrad. Caietan. & Medin. in illum articulum, Soto in 4. distinct. 14. quæst. 2. artic. 2. & distinct. 16. quæst. 2. artic. 1. & lib. 2. de Nat. & grat. cap. 18. in fine. Cano Relect. de Pœnit. p. 1. in fine, licet immerito dicat esse quæstionem de nomine, vt videbimus. Sequuntur etiam Valent. tom. 2. disput. 8. quæstione 6. punct. 4. § 3. ad 1. nam licet sub disiunctione loquatur, hanc partem absolute firmat. Et eodem modo procedit Vazq. disputatione 219 capite 2. Tenet etiam Bellarminus libro 5. de Iustificat. capite 20. Mendoza quodlib. 2. scholastico, & pro eadem sententia allegari potest Antonin. 4. part. tit 9. capite 4 §. 1. ait enim dispositionem ad gratiam esse meritoriam, non gratiæ, quæ iam habetur; *sed gratiæ* (ait) *quæ non habetur, id est, augmentationis eius*, hæc enim verba ne improbabilia sint, non possunt intelligi de augmento intensionis post instans iustificationis conferendo ex vi meriti de condigno eiusdem vltimæ dispositionis prout habitæ in ipso instanti iustificationis, hoc enim nullam verisimilitudinem habet, vt ex dictis est euidens, quia in illo instanti datur tota gratia tali dispositioni proportionata, vt etiam ex dicendis amplius patebit. Per augmentationem ergo futuram gratiæ videtur Antoninus intellexisse consummationem eius in statu gloriæ per beatitudinem essentialem. Item potest allegari Gabr. in 4. quæstio. 1. articulo 2. post conclus. 5. versic. *Sic ergo*, circa finem, ait enim, actum, qui est vltima dispositio ad gratiam, vt est prior natura, quam gratia, non esse meritorium de condigno, *sed vt continuatus* (ait) *est meritorius, quia charitas, & gratia continuationem præueniunt.* Quæ verba possunt intelligi de continuatione durationis realis, & sic non iuuant, vt infra dicam, intellecta vero de continuatione secundum instantia naturæ satis iuuant, videturque probabile, iuxta priora verba, quæ sunt de instantibus naturæ. Denique Gregorius supra, & alij, qui ponunt condignitatem meriti in acceptatione diuina, satis consequenter dicere possunt, vel debent, licet Deus gratis acceptet illam dispositionem ad gratiam, eandem iam informatam gratia acceptare ad gloriam, tanquam illa condignam. 7.

Opinio 2.

Probat hanc sententiam Bellarminus ex Scriptura, in qua non tantum augmentum gloriæ, sed ipsa gloria secundum totum suum esse, & (vt ita dicam) secundum substantiam suam, tanquam merces meritorum promittitur, & ideo corona iustitiæ, & de- 8.

Suadetur ex Script.

& denarius diurnus vocatur, vt patet Matt. 9. & 20. 1. ad Timot. 4. Iacob. 1. estq; optimum testimonium Pauli ad Colos. 3. *Scientes quod à Domino accipietis retributionem hæreditatis, Domino Christo seruite.* Nam gloria est hæreditas secundum se tota, & ita prima gloria sine dubio iure hæreditatis confertur, ait autem Paulus eandem hæreditatem dari in retributionem, ergo etiam prima gloria est præmium, sicut hæreditas. Et ita possunt induci multa testimonia, in quibus vita ipsa æterna, vt merces promittitur, quæ supra capit. 1. allegata sunt. Idemque fere est de testi-

Patres. moniis Sanctorum ibi allegatis, quæ omnia licet non omnino cogant, satis probabilia sunt. Quale est illud Augustin. lib. de Lib. arb. cap. 6. *Cui redderet coronam iustus iudex, si non donasset misericors Pater?* & aliis similibus, in quibus significat, supposita gratia, totam gloriam esse coronam iustitiæ. Et notari potest verbum in libro Augustino attributo de Vera, & falsa pœnit. capite vlt. *Pœnitentia omnibus vtilis est, nec spem auferens, nec temeritatem concedens: sed digne, & vere suscepta promittit non solum indulgentiam, sed etiam præmium.* Indulgenciam vtique per gratiam, quæ illi vt dispositioni respondet, præmium autem per gloriam, quæ illi per gratiam formatæ debetur.

9. *Item ex Trident.* Et hæc omnia, quæ per se valde probabilia sunt, multum confirmantur auctoritate, & quasi interpretatione Concilii Trident. sess. 6. nam cap. 16. absolute tradit, iustis proponendam esse vitam æternam, & tanquam gratiam filiis Dei per Christum Iesum misericorditer promissam, & tanquam mercedem ex Dei promissione bonis operibus reddendam. Quæ verba eodem modo, quo supra expendimus verba Pauli ad Colossen. 3. ponderari possunt. Sed, quod caput est, in can. 32. definit: *Iustificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, & Iesu Christi meritum, cuius viuum membrum est, fiunt, vere mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, atque etiam gloriæ augmentum.* Qui modus aliter loquendi de gratia, quam de gloria, profecto magnæ considerationis est. Non enim dixit, mereri gratiam, & augmentum gratiæ, ne primam gratiam sub meritum cadere docere videretur. De gloria autem non fuit contentus dicere mereri iustos augmentum gloriæ, ne primam gloriam excludere videretur, ergo hoc significauit, cum dixit, mereri iustos vitam æternam, & augmentum gloriæ. Quid enim aliud mouere Concilium potuit ad mutandum modum illum loquendi in merito gratiæ, & gloriæ. Aut quid aliud distinctum ab augmento gloriæ potuit per vitam æternam significare, nisi primam gloriam.

Euasio. At enim dicet aliquis, Concilium non dixisse, mereri primam gloriam, sed absolute vitam æternam, id est, gloriam, quæ abstrahit à prima, & secunda, addidisse autem augmentum gloriæ, ne aliquis putaret, omnes mereri eandem, seu æqualem gloriam, vt hæretici etiam fin-

Excluditur gunt. Sed hoc non eneruat vim testimonii, tum quia dicendo vitam æternam, totam includit, & cum addit, & *augmentum gloriæ*, satis declarat, per vitam æternam intellexisse ipsam substantiam gloriæ ab initio eius, quod idem importat, ac prima gloria, vt supra declaraui. Nec Concilium ibi agebat contra hæreticos negantes varios gradus æternæ gloriæ, sed contra negantes merita, & ideo distincte explicat essentialia præmia meritorum. Quod si ad illum tantum errorem repellendum addit augmentum gloriæ, melius illum refutasset, dicendo solum mereri iustos augmentum gloriæ, sicut explicat satis, dari in iustis varios gratiæ gradus, licet solum dixerit, iustos de condigno augmentum gratiæ mereri. Re vera testimonium est valde vrgens.

10. *Suadetur deinde ratione à posteriori, quæ hinc inde impugnatur, & propugnatur vsque ad n. 12. Aluar. libr. 7. de Auxil. disp. 66. n. 5.* Ratione à posteriori, seu ab inconuenienti probant aliqui conclusionem, quia sequitur, aliquos homines adultos, & capaces meritorum accipere beatitudinem sine meritis, vt patet, si ponamus, aliquem iustificatum mori immediate post suam iustificationem. Consequens autem, ait quidam, plus est, quam falsum, quia Concil. Trident. definit, iustificatum mereri gloriam per sua bona opera. Alii vero saltem putant esse falsum propter generales regulas Scripturæ. 1. Corinth. 4. & alibi, quod vnusquisque mercedem recipiet secundum suum laborem, vel quod vnusquisque referet, prout gessit in corpore, & quod iudicandi sunt ex operibus. Nam hæ regulæ, cum generales sint, sicut ad solos adultos pertinent, ita omnes sine exceptione comprehendunt. Et in hoc argumento magnam vim faciunt Cano, & alii nouiores. Sed instari potest, quia multi adulti possunt saluari sine vllo merito de condigno propriæ gloriæ, vt contingere potest in his, qui per sacramentum cum sola attritione iustificantur, & statim sine vllo nouo opere meritorio moriuntur. Dices, illos etiam mereri gloriam per actum attritionis in instanti iustificationis. Sed quid de his, qui in eo instanti nullum actum habent, vel quia proxime ante absolutionem, vel baptismum fuerunt attriti, & in instanti, in quo sacramentum dat effectum suum, sunt distracti, vel dormientes, vel ita ægritudine oppressi, vt extra mentem sint, & statim post receptum sacramentum moriuntur. Respondent, illos iustificari per sacramentum, argumentum autem procedere de his, qui extra sacramentum iustificantur.

Sed contra, quia nulla ratio diuersitatis, vel maioris incommodi inter adultos, hoc, vel illo modo iustificatos assignari potest, nam vtrisque potest repentina mors subuenire, vt post iustificationem opera bona non habeant. 11.

Mend. ei respondit. Respondet Mendoça, eum, qui per Sacramentum iustificatur, recipere gloriam propter merita Christi sola, quando non habet propria. At vero (inquit) de illo, qui per contritionem sine actuali sacramento iustificatur, si per contritionem non meretur gloriam, non ita facile dici potest, virtute cuius meriti gloriam recipiat. Sed miror, doctum virum in hoc difficultatem sensisse. Quis enim dubitet, non minus recipere gloriam in virtute meritorum Christi, qui iustificatur per contritionem sine sacramento, quam eum, qui per sacramentum saluatur. Nam licet media, seu instrumenta sint diuersa, in vtroque fit applicatio meritorum Christi, *neque enim est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos saluos fieri*, siue cum sacramento, siue absque illo saluemur. Vnde prima gratia, quæ datur homini, quando per solam contritionem iustificatur, siue nunc, in voto sacramenti, siue ante legem gratiæ, absque tali voto, gratia illa, quæ homini ex parte ipsius gratis datur, ex parte Christi propter merita eius datur, ergo & gloria datur propter merita Christi, siue intercedat recipientis meritum, siue nullum existat. Vnde Vega illud consequens adductæ rationis à posteriori, facile admittit, nec putat inconueniens alicuius momenti continere. Sed nihilominus potest discrimen constitui inter iustificatos per sacramentum, vel sine illo, quod priores possunt nullum actum bonum habere in instanti, in quo iustificantur, quia vt sacramentum ex opere operato det gratiam, sufficere potest dispositio præcedens, at vero extra sacramentum nemo iustificatur sine actu, quem in ipsomet instanti iustificationis eliciat, quia cum tali actu simul fit iustificatio, & ita quoad iustificatos extra sacramentum non caret sua vi testimonium Concilii Tridentini, quia de omnibus iustificatis bene operantibus loquitur, vt infra ponderabimus.

Vnde potest aliter responderi, negando sequelam, quia siue res physice, siue moraliter consideretur, non potest primum iustificationis instans esse vltimum vitæ hominis. 12. Quia iustificatio per contritionem in instanti fit, iuxta communem doctrinam, & ordinarium procedendi modum, instans autem non est vltimum esse hominis, vt etiam Philosophia docet, ergo nemo iustificatur in fine vitæ, qui non ali-

quo tempore post instans iustificationis viuat, quia moriturus est per primum sui non esse, & inter instans iustificationis, & primum non esse hominis aliquod tempus intercedere necesse est, quod semper erit determinatum, licet possit esse breuissimum, & quocunque signato possit esse breuius. In illo autem tempore moraliter loquendo, aut permanebit homo in eodem actu contritionis, quia moraliter loquendo, non durat per solum instans, vel etiam habebit alios actus petitionis, veniæ, aut desiderii salutis æternæ, aut similes, & vtroque modo merebitur gloriam, si non primam, saltem augmentum eius, quod satis erit, vt iuxta sua opera coniuncta meritis Christi iudicetur, & præmium accipiat. Veruntamen cum absolute loquendo, non sit impossibilis: sed contingens casus, qui in argumento supponitur, non caret argumentum probabilitate, si vera est, & vniuersalis regula, quod omnis iustificatus extra sacramentum habet aliqua merita, de quibus iudicetur, & retributionem accipiat.

13. *Ratio altera etiam à posteriori.* Præter hoc vero sequitur aliud inconueniens, quod maiori videtur consideratione dignum. Nam sequitur ex illa sententia, nullum hominem, vel angelum consequi totam gloriam vt coronam iustitiæ, seu ex meritis, sed omnibus dari substantiam gloriæ (vt sic dicam) gratis, & tantum solam aliquam accessionem dari aliquibus ex meritis. Sequela probatur, nam in omnibus, qui saluantur, præcessit aliqua iustificatio prima, vel ergo iustificati sunt sine propria dispositione, & sic non potuerunt gloriam correspondentem gratiæ mereri: si vero per propriam dispositionem iustificati sunt, per illam, & in eo instanti existentem dicuntur non meruisse primam gloriam, sicut nec primam gratiam. Sed post illud instans illam mereri non potuerunt, quia si noua merita habuerunt, per illa gratiæ augmentum, ac subinde non primam gloriam meruerunt, ergo nullus est, qui totam gloriam ex merito consequatur. Et licet Vega facile etiam hoc illatum admittat, mihi tamen certe videtur parum consentaneum Concilio Trident. Quanuis enim Concilium non dicat, omnes adultos mereri gloriam, & augmentum gloriæ, saltem dicit, omnes adultos iustificatos, & post iustificationem bene operantes mereri gloriam, & augmentum gloriæ, ac subinde totam gloriam, vt explicaui. Vnde clare supponit, posse esse aliquos iustos ita bene operantes, vt totam gloriam mereantur, & ex merito consequantur, si in gratia decesserint, ergo non est tam facile admittendum, esse impossibile omnibus iustis, attento modo, quo secundum legem ordinariam iustificantur, totam gloriam de condigno mereri. Minus autem probabile est, quod Ruardus dicit de facto, vel bonum latronem, vel alium quenlibet in vltimo vitæ momento iustificatum, consequi totam gloriam sine vllis meritis. Nam bonus latro, cum Christum confessus est, alteri latroni respondendo, iam erat per internam fidem viuam iustificatus, ideoque per illam confessionem multum de condigno promeruit. De cæteris autem iustificatis in fine vitæ iam declaratum est, quomodo non tam subito, ac celeriter post instans iustificationis moriantur, quin aliquam vel breuissimam temporis moram habeant, in qua & mereri possint, & moraliter loquendo, saltem in actu contritionis perseuerando, aliquid gloriæ mereantur.

14. *Ratio à priori inquiritur, & in primis statuitur de sola vltima dispositione ad gratiam possesententiam verificari.* Sed principaliter probanda est assertio à priori, declarando, per quem actum, aut quomodo possit iustificatus primam gloriam mereri. Et primum in discursu prioris sententiæ in num. 4. primum membrum admittimus, scilicet, non mereri illam per actus præcedentes iustificationem tempore, seu reali duratione, vt recte ibi probatum est. Intelligendum autem hoc est de illis actibus, vt antecedentes sunt, nam si durent vsque ad instans iustificationis inclusiue, ex tunc aliud erit dicendum, vt explicabimus. Deinde admittimus etiam alterum membrum eiusdem discursus, nimirum, non mereri iustum primam gloriam per actus subsequentes iustificationem, quod etiam ibi recte probatum est. Et probatio cogit, vt intelligatur non solum de actibus, qui fieri incipiunt in alio instanti, vel tempore post instans iustificationis, sed etiam si in eodem instanti incipiant, dummodo iustificationem consummatam supponant, & à gratia habituali iam infusa procedant, vt in num. 6. arguebatur; nam illi iam sunt meritorii augmenti gratiæ, & gloriæ, & consequenter non primæ gloriæ, vt ostensum est. Superest ergo, vt hoc meritum primæ gloriæ in sua vltima dispositione ad gratiam possit constitui, quomodo autem id possit intelligi, ac subsistere, variis modis, iuxta varias sententias de emanatione contritionis, seu primæ dilectionis Dei super omnia, explicatur. Sunt enim, vt vidimus lib. 8. à cap. 12. duæ celebres opiniones de vltima dispositione ad gratiam, vna affirmans procedere ab illa effectiue, alia negans, iuxta quas diuerso modo est fundanda assertio, imo in vtraque illarum opinionum sunt in præsenti varii modi tam defendendi, quam probandi assertionem.

15. *Inter eos, qui dicunt vltimam dispositionẽ procedere à gratia habituali, quā rationem afferat Vazquez, quod mereatur gloriam.* Primo enim ex his auctoribus, qui docent, contritionem procedere ab habituali gratia effectiue, Vazq. 1.2. disp. 211. capit. 3. consequenter docet, contritionem non esse dispositionem præparantem hominem ad infusionem primæ gratiæ, neque esse in eo genere causam eius, ita vt non sit verum dicere, quia homo conteritur, ideo illi gratia infunditur, vel quia magis amat, seu perfectius conuertitur, ideo perfectior gratia illi infunditur, sed solum fit contritio finis proximus infusionis gratiæ, ita vt vere dicatur, homini infunditur gratia, vt conteratur, & maior gratia, vt perfectius conteratur. Hanc ergo doctrinam repetit in disputat. 219. cap. 2. num. 15. & ex illa reddit rationem præsentis assertionis. Quia primus actus dilectionis, & contritionis est de se actus valde proportionatus primæ gloriæ promerendæ, & alioqui procedit à persona iam grata per habitum infusum, qui in illa præsupponitur, & à quo actus illo formatus procedit, neque aliter in vllo signo naturæ existit, ergo nihil illi deest, quominus sit meritorius de condigno, & non primæ gratiæ, quia illam supponit, ergo primæ gloriæ.

16. *Impugnatur.* Sed hæc ratio maxime nobis displicet in fundamento suo: putamus enim, negari nullo modo posse, quia contritio, seu peccatoris perfecta conuersio sit vera dispositio ad gratiam, & causa eius in illo genere, ita vt verissime dicatur, Deum infundere gratiam peccatori intuitu contritionis in illo præexistentis ordine naturæ, atque adeo quia contritus est. Neque tutum esse credimus, hoc negare, quia in Scriptura, & Patribus maxime fundatum est, & ex illis fere expresse id docet Concilium Trident. vt in lib. 8. late tractauimus. Deinde posito illo fundamento, non satisfacit ratio quoad vltimam consequentiam. Nam licet ex illo principio recte inferatur, illum actum esse meritorium de condigno, non tamen recte, aut efficaciter vlterius infertur, esse meritorium primæ gloriæ respondentis primæ gratiæ, à qua dicitur talis actus procedere: videtur enim magis consequenter in illa sententia concludi, quod sit meritorius augmenti gratiæ, & consequenter gloriæ. Probatur assumptum, quia iuxta illam sententiam prima gratia supponitur data homini absolute, & simpliciter, & nullo modo ratione contritionis vt factæ, sed tantum vt finis, propter quem proxime datur, ergo actus ille est quidam bonus, ac liber vsus gratiæ iam receptæ, & possessæ, ergo per illum meretur homo vlteriorem gratiam, & gloriam, & non est, cur mereatur id, quod iam habet vel in re, vel in iure hæreditario, & certissimo. Quanuis enim absolute non repugnet, eandem gloriam esse hæreditatem, & præmium meriti, nihilominus quando homo po-

mo potest per actus suos nouum præmium obtinere, non est cur dicamus, mereri idem nouo titulo, & non potius vlterius ad noua præmia acceptari.

17. *Impugnatur amplius exemplo.* Explicatur, & confirmatur exemplo supra posito, nam si quis in eodem instanti iustificationis post consummatam iustificationem per primum Dei amorem, & infusionem gratiæ, ac remissionem peccati efficiat nouum actum vel humilitatis, vel gratiarum actionis, vt in Angelo potest facile intelligi, & in homine non est impossibile, tunc per illum actum procedentem à gratia non meretur primam gloriam, ad quam per gratiam acceptus iam erat, licet in eodem instanti, sed meretur nouum gradum gratiæ, vt probaui, & consequenter gloriæ, sed iuxta dictam sententiam ita se habet, qui in instanti omnino præuenitur per habitualem gratiam, & ex illa elicit primum dilectionis actum, nam ille tam supponitur iustus ad primum actum, quam ad secundum, & vtrunque elicit ex habitu, ergo æque tendit in vlteriorem gradum gratiæ per primum actum, sicut per secundum. *Exemplum alterum.* Possumusque alio exemplo vti: si ponamus hominem antea attritum baptizari, & in instanti, in quo consummatur baptismus, & iustificatur, iam non habere actum attritionis, & potius in eodem instanti per gratiam baptismalem ad nouum propositum bene viuendi excitari. Ille profecto per talem actum non merebitur primam gloriam, sed nouum augmentum gratiæ, & gloriæ, quia ille actus omnino est posterior iustificatione, & non aliter est meritorius, quam si posterius tempore in alio instanti fieret, ergo perinde est de contritione iudicandum, si nullo modo est causa primæ iustitiæ, nisi finalis, & ab illa iam omnino præsupposita procedit. Denique declarari potest exemplo meriti de congruo per *Tertium exemplum.* actum procedentem ab auxilio. Nam quia illud auxilium v.g. primum, à quo primus actus meritorius de congruo procedit, ad talem actum omnino supponitur, & solum datur, vt ille fiat, & non quia ille fit, ideo actus ille est meritorius noui auxilii, quod interdum posset dari in eodem instanti temporis, & posterius natura, estque tanquam augmentum gratiæ, eo modo, quo in auxiliis gratiæ potest esse augmentum, & quo Augustinus dixit, gratia meretur augeri, vt aucta mereatur & perfici. Ergo pari modo, si habitus gratiæ æque supponitur ad actum contritionis, tanquam auxilium necessarium ad illum efficiendum, contritio, quæ per illum libere fit, erit meritoria illius augmenti, cuius illa gratia capax est, & non primæ gloriæ, seu augmenti eius, & ita censeo in illa sententia magis consequenter dici, tamen quia fundamentum ruinosum est, tota machina ruit.

18. *Quam rationem afferant Thomistæ.* Secundo igitur alii auctores, præsertim Thomistæ, licet omnino defendant, illum actum effectiue fieri ab habitu gratiæ, nihilominus negare non audent, quin sit dispositio præparans peccatorem ad gratiam recipiendam, & vera causa in eo genere dispositionis, seu materialis causæ infusionis primæ gratiæ, & ideo communiter vtuntur illa distinctione, quod in genere causæ materialis præcedit gratiam, licet in genere efficientis ab illa procedat, & sit posterior. Hanc ergo distinctionem præsenti rationi applicant, quia licet ille actus quatenus antecedit, vt dispositio, non sit meritorius de condigno, tamen cum in re ipsa procedat effectiue à gratia, ac proinde ab homine grato, in posteriori signo erit meritorius de condigno, non autem primæ gratiæ, quia illam supponit, & ab illa habet rationem meriti tanquam à suo principio, neque etiam augmenti primæ gratiæ, quia iam prima gratia data est intuitu illius, & proportionata illi, ergo primæ gloriæ. Quam rationem magis explicans Soto in 4. d. 16. q. 1. art. 6. & q. 2. art. 1. dicit, contritionem posse considerari, vel vt est prius natura à libero arbitrio, quam à gratia, vel vt à gratia efficitur, & est natura posterior. Et priori modo dicit, non esse meritoriam, sed tantum esse dispositionem materialem ad primam gratiam, at vero posteriori modo spectatam esse meritoriam primæ gloriæ ratione iam facta.

Veruntamen distinctio hæc sic declarata multa indiget consideratione, quia vel errorem inuoluit, vel non potest subsistere. 19. *Cõfutatur proxima ratio, quod vel contineat errorem.* Cum enim in priori membro Soto considerat contritionem vt procedentem à libero arbitrio, vel præcise loquitur de libero arbitrio excludendo omnem gratiæ influxum, & cooperationem, vel loquitur de libero arbitrio, vt cooperante gratiæ: prior consideratio inuoluit errorem, & metaphysicum, & theologicum, posterior vero ipsam partitionem destruit, ergo. Prior pars minoris probatur primo, quia non potest talis actus concipi, vt prius in aliquo signo naturæ elicitus à solo libero arbitrio, quam ab aliquo principio gratiæ, siue illud sit actuale auxilium, siue aliquis gratiæ habitus. Quia liberum arbitrium præcise sumptum non est sufficiens principium contritionis, vt ex fide constat, non potest autem actio esse ab vno principio insufficiente, & quasi partiali prius natura, quam ab alio conprincipio, quod integrum principium complet. Quod maxime verum est in præsenti, quia liberum arbitrium comparatione gratiæ est minus principale principium, quod agere non potest, nisi à gratia motum, & quasi instrumentum eius. Et confirmatur, quia non potest intelligi liberum arbitrium, vt eliciens contritionem, prius natura, quam intelligatur Deus, vt cooperans illi, tum vt causa prima ordinis supernaturalis cooperans per concursum pertinentem ad ordinem gratiæ, & vt dans principium proximum gratiæ, vel supplens illud, ergo illa consideratio contritionis est impossibilis. Et præterea illa admissa, contritio sic concepta non solum meritoria non esset, verum etiam nec dispositio ad gratiam, quia liberum arbitrium præcise spectatum non potest se ad gratiam disponere secundum fidem, vt contra Pelagium, & reliquias eius satis in lib. 3. & 8. probatum est.

20. *Vel se ipsam destruat.* Probatur iam altera pars minoris, quia si in primo membro distinctionis est sermo de actu ita procedente à libero arbitrio, vt etiam à gratia simul procedat, instatur alio dilemmate. Nam vel est sermo de libero arbitrio vt operante cum solo auxilio actuali gratiæ, vel vt cooperante cum habituali gratia. Prius membrum est contra ipsum Sotum, qui putat, actum contritionis non elici, vt à principio proximo à voluntate cum solo actuali auxilio, sed ab habituali gratia. Nam hinc fit, vt contritio non possit esse prius natura à libero arbitrio illo modo considerato, quia quod in re non est, nec prius natura est, nec sub ea ratione concipi potest. Posterius autem membrum destruit primam distinctionem ipsius Soti. Quia non potest esse contritio prius natura à libero arbitrio, quam à gratia illa, cui ipsum liberum arbitrium cooperatur, vt iam ostensum est, ergo si illa gratia est habitualis, non prius est contritio à libero arbitrio, quam à gratia habituali, & consequenter nec potest contritio prius natura esse, vel fieri, quam gratia habitualis sit, quia non potest gratia habitualis prius natura facere, quam esse. Atque hinc infertur in vniuersum, contra hanc opinionem, illam duplicem considerationem esse impossibilem, vt supra libro 8. latius dixi, & illa posita non minus esse meritorium illum actum in vno signo naturæ, quam in alio. Probatur hæc illatio, quia in vtroque instanti naturæ ab eodem principio gratiæ habitualis procedit, quia in quocunque signo naturæ dispositio illa consideretur, debet necessario concipi, vt procedens ab aliqua gratia, ergo necessario concipienda est, vt procedens à gratia habituali, quia non aliter procedit, vt supponitur, quia si vere concipiatur, ita concipienda est, sicut in re fit, ergo in quocunque signo naturæ existat, meritoria erit de condigno. Item ille

ille actus non minus est formatus per gratiam in primo signo, quam in quocunque alio, ergo non est minus meritorius. Antecedens patet, quia repugnat actum per gratiam habitualem factum esse, vel concipi informem, cum per ipsum gratiæ habitualis influxum formetur, in illa autem sententia, vt dixi, non potest ille actus concipi, vt in re ipsa factus ab homine, nisi vt procedens ab habituali gratia. Nam si fieret à voluntate cum solo alio auxilio actuali, tunc non posset fieri rursus ab habituali gratia, quia non potest fieri simul à duplici principio proximo totali in suo ordine, nec duplici actione, quorum altera prior natura, alia posterior natura sit. Hæc ergo sententia in illo fundamento procedens explicare certe non potest, quomodo contritio sub vna ratione sit meritoria de condigno, & non sub alia, & consequenter vix potest explicare, cur non sit meritoria non tantum gloriæ, sed gratiæ, vt posterius natura ratione talis actus inditæ, quia si infunditur ratione talis actus; & ille iam est formatus, & meritorius de condigno, infundetur propter meritum eius. Quod si dicas, hoc repugnare, quia supponitur gratia esse principium talis actus, fateor repugnantiam, dico tamen, hanc sequi ex illa sententia, si illa dispositio supponatur procedere ab habituali gratia. Nisi dicatur, bis procedere, & à duplici principio sufficiente, & totali in suo ordine, scilicet prius ab aliquo auxilio, quod cum sola voluntate sufficit ad eliciendum talem actum, & iterum ab eadem voluntate cum habitu, quod non minus repugnans, & vanum est.

21. *Inter eos, qui vltimã dispositionẽ ab habitu gratiæ non procedere aiunt, quã rationem quidam afferat, quod mereatur primam gloriam.* Aliter ergo sustinenda est assertio, eiusque ratio reddenda, supponendo aliam sententiam, quam verissimam credimus, de efficiente principio illius primi actus, qui est dispositio ad primam gratiam habitualem, nimirum proximum principium gratuitum eius non esse ipsammet primam gratiam, seu habitum eius, sed esse actuale auxilium, per quod Deus supplet efficientiam habitus. Et hoc principio posito duobus item modis potest assertio defendi, & ratio eius reddi. Prior est, si dicamus, illum primum actum esse meritorium primæ gloriæ, non tamen pro illomet instanti temporis, sed prout durat in tempore immediate sequenti post illud instans. Ratio prioris partis est, quæ in principio capitis est posita, quia pro illo instanti actus non est ab habitu gratiæ, quod requiritur ad meritum de condigno, & licet in illomet instanti aliquo modo formetur, est tantum quasi passiue, & concomitanter, quod non satis est ad meritum de condigno. Ratio vero posterioris partis est, quia in tempore immediate post instans iam ille actus conseruatur per habitum gratiæ, etiam physice, vel saltem moraliter, & est ab homine iam grato quoad continuationem, seu conseruationem, ergo id satis est, vt ille actus incipiat esse meritorius de condigno, intrinsece quidem in ipso tempore, extrinsece vero, & quasi per vltimum non esse talis meriti in primo instanti, ergo sic erit meritorius primæ gloriæ de condigno. *Occurritur instantiæ.* Quod si instes, quia potest contingere, quod ille actus non continuetur post illud instans, respondendum erit consequenter ad hanc sententiam, ex illa hypothesi talem hominem non habiturum gloriam ex merito proprio, sed vt hæreditatem ad quam admittitur ex merito Christi. Neque illud esset inconueniens, vt supra dixi. Quia vero casus moraliter, & humano modo non contingit, ideo modum illum merendi primam gloriam satis esse, vt absolute, & simpliciter dicere possumus, iustos mereri primam gloriam, per actum, quo se perfecte ad gratiam disponunt. Et hunc modum insinuat Bellarm. dicto capit. 20. cum in fine illius ita concludit. *Quod si concedatur, rem eandem multis titulis posse deberi, sine dubio vltima dispositio post infusionem gratiæ continuata, meritoria erit vitæ æternæ.* Idem Gabr. in 4. vbi supra, nam de actu dilectionis, qui est dispositio ad gratiam, sic inquit, *Vt præcedens non est propriè meritorius de condigno, quia non est à charitate elicitus, sed vt continuatus est meritorius, quia gratia, & charitas continuationem præueniunt.* Et infra expresse negat, actum illum esse meritorium in primo instanti, sed in sequentibus.

Nihilominus hic modus nobis non satisfacit. Primo quia non defendit vniuersaliter assertionem, (vt ita dicam) per se ex vi perfectæ dispositionis ad gratiam, seu est quasi accidentarium, & in rigore contingens, quod per se loquendo, posset deficere. Secundo, ac præcipue, quia licet verum sit, illum vt continuatum habere nouum meritum de condigno, tamen illud est meritum augmenti gratiæ, vt in superioribus probaui, ergo consequenter est meritum augmenti gloriæ, ergo non est meritum primæ gloriæ, quia non potest vtrunque cadere sub idem meritum, seruata debita æqualitate. Tertio quia si actus ille solum est meritorius primæ gloriæ ratione continuationis, non potest mereri de condigno totam gloriam correspondentem primæ gratiæ infusæ eiusdem actus, vt in primo instanti fuit dispositio ad illam; ergo non est meritorius de condigno primæ gloriæ. Probatur consequentia, quia prima gloria est tota illa, ad quam ratione primæ gratiæ homo ille acceptatur. Vnde sicut prima gratia non dicit aliquam minimam gratiam, nec eundem gradum gratiæ in omnibus, sed totam illam, quæ primo infunditur, iuxta dispositionem recipientis: ita prima gloria est tota illa, quæ primæ gratiæ debetur. Hanc ergo gloriam non potest mereri actus ille ratione solius continuationis. Quod probatur, quia illa continuatio, quæ immediate sequitur post instans iustificationis, non est definita, sed potest esse maior, vel minor, & quocunque instanti signato post primum, antea fuit, & consequenter etiam eius meritum non est definitum, donec certa duratio inter duo instantia signata determinetur, ergo non potest immediate post instans iustificationis esse definitum meritum tantæ gloriæ, quanta respondet primæ gratiæ, sed successiue fieret. & cresceret, donec tanto tempore duraret, quantum esset necessarium, vt perueniret ad illum gradum. Vnde reuoluimur in rationem iam factam, quia per totam illam durationem augebitur gratia, & gloria cum adæquatione ad meritum additum per continuationem, ergo illudmet non potest esse meritum primæ gloriæ.

22. *Impugnatur tamen primo illorum ratio.* *Impugnatur. 2.* *Tertio.*

Eo vel maxime (estque quarta ratio) quod meritum solius continuationis parum est, vt dixi supra; respectu ipsius actus, prout in principio fit quoad substantiam, & existentiam suam, ergo non potest esse sufficiens ad merendum de condigno totam primam gloriam, præsertim immediate post instans iustificationis, sed oportet continuationem esse multi temporis, & in illo non augeri gratiam, neq; gloriam quod absurdum est. Potestque quinto explicari; & confirmari, quia si ponamus, quod impossibile non est, voluntatem desistere ab actu, quo se disposuit ad gratiam immediate post instans iustificationis, & in eodem tempore elicere nouum actum meritorium, certe per illum non mereretur primam gloriam, sed augmentum gratiæ, & gloriæ, vt videtur per se notum, ergo eadem ratione contritio, vt continuata post primum instans iustificationis, cum gratiæ augmentum, & consequenter gloriæ mereatur, primam simul gloriam mereri non potest. Dices fortasse, cum totus actus post primum instans perseuerat, non mereri tantam gloriam, ratione solius continuationis, sed etiam ratione suæ entitatis, seu secundum se totum. Sed hoc non satisfacit, quia ille actus nunquam procedit à gratia habituali secundum entitatem, seu productionem suam, sed solum secundum continuationem, seu conseruationem, ergo si ad meritum de condigno necessarium est, vt actus procedat à gratia habituali, quam suppo-

23. *Quarto.* *Quinto.* *Euasio non satisfaciens.*

nat,

nat, nunquam potest esse meritorius de condigno gloriæ, nisi ratione solius continuationis, prout aliquam circunstantiam meriti addit actui iam producto. Vel certe è contrario si actus ille immediate post instans iustificationis potest esse meritorius de condigno ratione gratiæ superuenientis ipsi, & informantis illum, licet ab illa non prodierit, profecto idem meritum gloriæ habere potest, & debet in primo instanti iustificationis præcise spectato, etiamsi actus amplius non duret.

24. *Explicatur iam vera ratio de merito primæ gloriæ, quod non sit contritio prius natura, quam formetur à gratia.* Est ergo vera, & communis explicatio huius meriti secundum communem sententiam. Quæ in illo actu duo instantia naturæ distinguit. Primum, in quo elicitur à libero arbitrio moto à Spiritu Sancto per solum speciale auxilium: secundum, in quo gratia ratione talis dispositionis infunditur, per quam persona sanctificatur, & consequenter omnes eius boni actus, qui in eodem instanti moraliter consanctificantur, & formantur. Contritio ergo priori modo spectata non meretur de condigno primam gloriam, tum quia vt sic non est à gratia habituali, nec per illam adhuc formatur, tum etiam quia non supponit primam gratiam, neque illam de condigno meretur, ergo nec meretur primam gloriam. *Effugium remouetur.* Dicunt aliqui, ipsam contritionem, vel actum dilectionis Dei per se facere hominem dignum prima gloria, etiam si à gratia non procedat, nec illa informetur, & ita mereri illam de condigno, vel independenter à gratia habituali sanctificante, vel merendo etiam illam de condigno. Sed hæc doctrina satis est in superioribus refutata, nititur enim in fundamento valde falso, quod solus actus formaliter expellat peccatum, & hominem sanctificet, & filium Dei adoptiuum intrinsece constituat. Respondetur ergo negando assumptum, quia in l. 7. satis improbatum est.

25. *Sit autem in posteriori natura, cũ iam formata intelligitur.* Altero vero modo spectata contritio, vt iam formata per gratiam in posteriori signo naturæ, esse potest meritoria primæ gloriæ. Ad quod suadendum *Suadetur ex Trident.* induci possunt verba Concilii Trident. dicto capit. 16. *Cum ipse Christus Iesus tanquam caput in membra, & tanquam vitis in palmites in ipsos iustificatos iugiter virtutem influat, quæ virtus bona eorum opera semper antecedit, comitatur, & subsequitur, & sine qua Deo grata, & meritoria esse non possent, nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis quidem operibus, quæ in Deo sunt facta, diuinæ legi pro huius vitæ statu satisfecisse & vitam æternam suo etiam tempore, si tamen in gratia decesserint, consequendam vere promeruisse censeantur.* Hæc enim omnia integre, ac omnino in iustificatis, & contritione eorum à primo instanti intrinseco iustificationis inueniuntur: ergo nihil illis deest, quominus per ipsam contritionem vitam æternam (id est, primam gloriam, vt supra exposui, & probaui) vere, ac de condigno promereantur. Minor probatur, quia in illo instanti vere est homo iustificatus, & Christus in eum virtutem influit tanquam vitis in palmitem. Vbi nomine virtutis non solum habitus, sed etiam auxilium, & omne donum gratiæ sanctificantis intelligitur, vt ex subiunctis verbis constat, & supra etiam probatum est. Hæc ergo virtus & antecedit bonum contritionis opus per auxilium efficax præueniens, & comitatur per auxilium adiuuans, seu concomitans, & subsequitur per gratiam sanctificantem, & formantem talem actum. Vnde verissime dicitur in Deo factum, & Deo gratum, ergo nihil illi deest, iuxta doctrinam Concilii, vt sit meritorium de condigno. Ergo est sic meritorium primæ gloriæ. Probatur hæc consequentia, tum quia nullum præmium magis proprium illius meriti, & operis assignari potest, cum non possit esse meritum gratiæ, quæ supponitur vt principium eius, saltem constituens illud in esse meritorii de condigno, ad primam autem gloriam non comparetur vt ad prinipium, sed vt ad terminum. Vnde illam non supponit, imo nec acceptationem ad illam, vt statim dicam. Tum etiam ex verbis Concilii, quod ibi specialiter vitam æternam expressit. Et fortasse non sine mysterio. Expendi etiam potest, quod in canon. 32. absolute definit Concilium, *Hominis iustificati bona opera ita esse dona Dei, vt sint etiam merita ipsius iustificati.*

26. *Suadetur deinde ratione.* Ratio autem assertionis est, quia non est de ratione operis meritorii de condigno, vt ad illud antecedat gratia habitualis tempore, vel natura in genere causæ efficientis, quia sufficiens principium efficiens talis operis esse potest motio diuina, quæ quidem cum sit ab ipso Spiritu Sancto mouente, licet nondum inhabitante, ex parte principii efficientis est sufficiens ad meritum, si aliunde cæteræ conditiones concurrant, sed in eo actu concurrunt cæteræ conditiones, nam in eodem instanti est actus hominis iusti, & est formatus per gratiam sanctificantem, de cæteris autem res est clara: ergo nihil ibi deest. *Declaratur expendendo triplicem modum necessitatis gratiæ ad merendum.* Declaratur amplius vis huius rationis, quia gratia habitualis vt sanctificans personam merentem, tribus modis potest cogitari, vt conditio necessaria ad meritum de condigno. *Primus modus.* Primo vt principium physice eliciens actum meritorium, & hoc titulo sine dubio non est necessaria, vt ostendit ratio facta, quod illa efficientia cum æquali bonitate, & sanctitate actus potest per auxilium suppleri. Vnde multi putant gratiam habitualem, quę est in essentia animæ, nullam efficientiã physicam habere in actus meritorios, & nihilominus esse necessariam ad meritum. Alii non admittunt virtutes morales infusas, & nihilominus dicunt, actus ipsos morales ab homine grato factos esse meritorios de condigno, etiamsi à gratia habituali, vel habitibus eius physice non fiant. Imo etiam admissis virtutibus moralibus per se infusis, actus eliciti ab acquisitis possunt esse meritorii, vel semper, si fint in homine iusto, vt aliqui volunt, vel aliquando, si ex auxilio supernaturali aliquo modo fiant, ergo ex hac parte non est necessaria gratia habitualis ad hoc meritum, neque defectus talis efficientiæ obstabit, quominus contritio sit meritoria de condigno. *Secundus.* Secundo potest gratia concurrere, vt dignificans moraliter personam operantem, antecedenter ad opus ipsum, ita vt ipsum opus in primo signo naturæ, in quo fit, intelligatur prodire à persona sancta, & digna. Et hoc modo potest quidem gratia conducere ad meritum, vel ad maiorem valorem, & æstimationem eius, non tamen est conditio simpliciter necessaria quoad illam antecessionem, quia actus non habet principalem suum valorem à persona proxime operante, sed à Spiritu Sancto mouente per auxilium, & dante actui bonitatem illius valoris, & meriti capacem. *Tertius.* Tertio requiritur gratia, vt tollens obstaculum peccati, & constituens personam capacem iustitiæ apud Deum, ita vt illum sibi obligare, & debitorem suum efficere valeat. Et hoc titulo est gratia simpliciter necessaria ad meritum de condigno. Quod recte distinxit Caietan. dicta q. 114. art. 7. dicens, gratiam dupliciter requiri ad meritum de condigno, scilicet, vt constituens hominem in statu remunerabili, vel vt principium actus meritorii. Et primum quidem est simpliciter necessarium, quia si quis sit indignus remuneratione, non potest esse capax meriti de condigno talis remunerationis. Ac propterea non potest quis sibi mereri de condigno reparationem post lapsum, quia tale meritum diceret ordinem ad statum, in quo quis sit indignus præmio, vt supra dictum est. Secundum autem intellectum de principio physico non est necessarium, vt dixi, intellectum vero de morali, licet ordinarie sit antecedenter necessarium quoad merita, quibus aliquod gratiæ augmentum, vel aliquod donum gratiæ de iustitia sit merenti debitum, non tamen est simpliciter necessarium, vt gratia præcedat per modum principii actiue influentis, sed sufficit, vt adsit gratia in instanti ipsius meriti, & dignificet actum, sanctificando personam,

sonam, & constituendo illam in statu remunerabili. Cum ergo ita adsit gratia contritioni in primo eius instanti, & ex parte principii suppleatur per auxilium quidquid necessarium est ad tale meritum, nihil deesse credendum est contritioni sic formatæ, quominus primæ gloriæ de condigno meritoria sit. Quod solutione argumentorum magis confirmabitur.

27. *Ad 1. argu. in num. 5.* Ad primum de expectatione primæ gloriæ ex merito respondetur, peccatorem priusquam iustificetur, non posse absolute sperare gloriam ex merito, cum illud non habeat, post iustificationem vero posse illam sperare ex merito in ipsa iustificatione habito. Vnde non solum potest hanc spem habere post iustificationem, sed in ipsomet instanti iustificationis, si ordine saltem naturæ post consummatam iustificationem statim huiusmodi spem concipiat. Et præterea etiam ante iustificationem potest peccator quasi sub conditione sperare gloriam ex merito ipsiusmet pœnitentiæ, si per illam ad iustificationem peruenerit, seu potest sperare, se acturum talem pœnitentiam, qua & iustitiam ex misericordia, & gloriam ex merito consequatur. Nihil enim horum per se repugnat, neque in argumento impugnatur.

28. *Ad 2.* Ad secundum de æquiparatione gratiæ, & gloriæ negatur consequentia, quia licet nemo acceptetur ad gloriam, nisi per gratiam, & ideo nemo mereatur gloriam sine gratia, non est tamen necessarium, vt simul gratiam mereatur, nisi tunc solum, quando gratia non supponitur. Si vero gratia supponitur gratis infusa, potest quis mereri gloriam, licet non mereatur gratiam. Vnde ad replicam, quia si gratia esset gratis infusa, etiam acceptatio ad gloriam gratis facta supponitur, cum per ipsam gratiam fiat, & ideo repugnat fieri ex merito. Respondetur in primis distingui posse acceptationem ad gloriam ab ipsa gloria, vel redditione eius. Nam ex parte gloriæ non repugnat simul duplici titulo dari, scilicet, vt hæreditas filiationi adoptiuæ debita, & vt corona merito respondens, tum quia Christus habuit gloriam corporis vtroque titulo, magisque rigoroso, tum etiam quia inter illos duos titulos non est repugnantia, & vnus addit perfectionem alteri. Ex parte vero acceptationis distingui potest duplex acceptatio, iuxta duplex fundamentum eius, vna ratione gratiæ, altera ratione operis meritorii, & ita facile intelligitur, vnam esse gratuitam, & aliam remuneratiuam; quia cum sint distinctæ secundum rationem formalem, possunt diuerso modo fieri. Et licet illi duo modi sint repugnantes, respectu eiusdem acceptationis, non tamen repugnat illas duas acceptationes cum diuersis respectibus in eandem gloriam cadere: quæ absolute loquendo, non potest dici dari gratis, sed simul vt corona, & vt hæreditas, vt Concilium dixit. Quod si quis nolit duas ibi acceptiones distinguere, sed vnam simul factam duplici titulo etiam secundum ordinem naturæ, facile potest id etiam intelligi. Nam Deus cum infundit gratiam, supponit in homine contritionem de se informem, & ita simul, & quasi vnico voluntatis actu acceptat hominem ad gloriam, tum propter gratiam, quam gratis infundit, tum propter contritionem, quam vt actum bonum hominis iam iustificati intuetur, & ideo simul acceptat talem hominem ad gloriam, vt filium hæreditatem paternam bene merentem. Et ideo talis etiam acceptatio ad gloriam non fit omnino gratis, sed fit gratis respectu hominis secundum se spectati, fit autem ex debito iuris hæreditarii, respectu gratiæ, & ex debito meritorio, & de iustitia respectu actus contritionis formatæ per gratiam.

29. *Ad 3. in n. 4.* Ad tertium concedimus membra illa de duratione antecedente, vel consequente iustificationem, quia hoc meritum non fit per actus duratione præcedentes, vel sequentes iustificationem, sed per actum concomitantem illam. Et ad primam probationem in contrarium, negatur maior, scilicet, ad meritum de condigno esse necessarium, vt habitualis gratia, tanquam principium actus meritorii supponatur, quia vt ostendimus, potest hæc ratio principii per auxilium speciale suppleri, & ita potest meritum de condigno per habitualem gratiam superuenientem ordine naturæ, & informantem compleri, vt recte sensit Bonauent. in 4. d. 17. q. 1. art. 2. ad 1. & indicat Caietan. 1. 2. q. 21. art. 3. quatenus ait, si ex parte actus sit aptitudo ad meritum vitæ æternæ, ex parte personæ solum requiri, vt sit in statu gratiæ. D. Thomas autem ibi allegatus, cum dicit, gratiam esse merendi principium abstracte loquitur de gratia, vt adiuuat naturam ad bene, & pie operandum, quod per auxilium, & per habitum fieri potest, vt patet ex dicta q. 114. art. 2. in ratione prima, & ex solutionibus ad 1. & 2. Quia vero ibi loquitur de merito vitæ æternæ, quod non est, nisi de condigno, ideo ibi gratiam, etiam sanctificantem requirit, sed non dicit necessariam esse, vt principium ipsius actus, sed vt priorem ipso merito in ratione meriti de condigno, scilicet, vt sanctificet personam, reddatque illam capacem talis meriti. Et in eodem modo intelligendus est in altero loco primæ partis, non est enim sibi contrarius, sed formaliter loquitur. Nam cum dicit, ad conuersionem in Deum, per quam aliquis se ad gratiam præparat, non esse necessarium habitum gratiæ, intelligit, non esse necessarium ad efficiendum talem actum in esse physico, & reali: cum vero ait, ad conuersionem meritoriam beatitudinis esse necessarium habitum, loquitur de eadem conuersione, vt meritoria est, nam debet formari per gratiam habitualem, & ea ratione dicitur esse merendi principium, quia constituit personam in statu merendi de condigno; quamuis aliter id faciat in prima conuersione, quam in sequentibus, vt dictum est. Ad secundam vero probationem, quæ ibi adiungitur, respondetur, gratiam superuenientem actui, & ratione illius homini infusam, non augere quidem bonitatem eius, nec meritum quoad proportionem, quam habet actus cum tali præmio, nihilominus tamen augere perfectionem meriti in virtute obligandi, & merendi de iustitia, constituendo personam in statu capaci talis condignitatis ad præmium, & hoc necessarium non est, vt gratia habitualis antecedat actum quoad esse illius in genere principii efficientis, sed satis est, quod in genere causæ formalis antecedat actum vt meritorium de condigno, licet superueniat illi prius natura facto. Neque etiam oportet, vt homo nouam cooperationem habeat ad hanc gratiæ dignitatem recipiendam: sufficit enim prior, quam habuit, se ad illam cum auxilio gratiæ disponendo, vt illa obtenta, dignitas etiam, & efficacia merendi gloriam eidem dispositioni accrescat.

Ad 1. probationem in num. 5.

Ad secundam ibid.

In tertia probatione petitur, an vltima dispositio, mereri possit augmentum gratiæ, & cur non potius illud, quam primam gloriam mereatur. Quidam enim propter argumentum factum hoc probabile censent. Sed re vera verisimile non est, vt recte dixit Mendoça supra concl. 2. Et ratio propria est, quia prima gratia data est intuitu talis dispositionis, & proportionata illi, & ideo actus ille iam habuit circa illam primam gratiam totam causalitatem, quam habere potuit in genere dispositionis, vel etiam meriti de condigno, vt postea videbimus, ideoque non potest per solam gratiæ informationem fieri meritoria augmenti eiusdem gratiæ, quia hoc excedit proportionem eius, quod est contra rationem meriti de condigno. Quod magis declaratur à posteriori, quia si homo per illam dispositionem vt formatam gratia mereretur augmentum gratiæ, mereretur etiam augmentum gloriæ, iuxta dicenda in capite sequenti. At hoc est vltra condignitatem talis actus, quia ille actus de se non est proportionatus, nisi tantæ gloriæ, 30.

Ad 3. probationem in eodem n. 5. aliorum responsio reijcitur.

quanta

quanta correspondet cum proportione perfectioni talis actus, & gratiæ, à qua processit, vel per quam informatus est, ergo non est capax meriti vlterioris gloriæ. Denique si æqualis contritio esset secunda, id est, ab homine iam iustificato elicita, non responderent illi gradus gloriæ, nisi secundum proportionem ad tantam intentionem eiusdem contritionis, suppositis aliis conditionibus ad meritum gloriæ requisitis, ergo à fortiori æquali contritioni primæ non possunt plures gradus gloriæ respondere, sed tota illa gloria est prima respectu tantæ gratiæ, & correspondet illi contritioni vt elicitæ in primo instanti, ergo non potest illam et pro eodem instanti esse meritum augmenti gloriæ, & consequenter neque gratiæ, quia hæc duo semper coniuncta sunt in merito, vt dicemus in capite sequenti.

31. *Vera solutio.* Ad illam ergo tertiam probationem negatur sequela, & ad testimonium Concilii Tridentini primo loco inductum respondeo, cum Concilium dicit iustificatum bonis operibus mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & gloriæ augmentum, non dicere, neque intelligere, iustos hæc omnia mereri per singula bona opera, sed indefinite per opera bona, per quædam merendo augmentum gratiæ, & gloriæ, per aliquod ipsam vitam æternam: quomodo autem sit vnicuique operi suum præmium attribuendum, non declarat Concilium, sed Theologis secundum rectam rationem, & vniuscuiusque operis proportionem explicandum relinquit. Ad rationem respondetur, dupliciter posse intelligi, contritionem per informationem gratiæ crescere in virtute meriti, vno modo, quia crescit in ordine ad maius præmium, alio modo quia in ordine ad idem præmium recipit maiorem vim, efficaciam, & perfectiorem modum merendi: & prius augmentum extensiuum, secundum autem intensiuum vocari potest. Prior ergo modus falsus est, quia illa dispositio ad gratiam non fit proportionata maiori gratiæ, & consequenter, neque maiori gloriæ, quam illi primæ gratiæ connaturaliter respondeat. Posterior ergo modus verus est, nam illa dispositio secundum se, & vt antecedit, solum dispositiue, & secundum quandam congruitatem postulat tantam gratiam, eo autem ipso, quod gratia informatur, quasi fortificatur, & dignificatur, vt maiori vi, & obligatione gloriam exigat, quanuis non aliam, neque maiorem, quam tantæ gratiæ proportionatam, postulare possit. Vnde licet contritio, per se spectata, & vt procedit ab auxilio immediate gratiam respiciat per modum dispositionis, nihilominus secundum alteram posteriorem rationem immediate respicit gloriam, & non gratiam, quia sub hac ratione iam supponit gratiam totam, à qua habet illam vim perfecte merendi. Et ideo non procedit altera confirmatio ibi addita, quod operans plus intendit crescere in gratia, & gloria, quam eandem gloriam, ad quam ius filiationis iam habet, nouo titulo promereri. Est enim id verum, quando opus est, proportionatum illi augmento, vt contingit in illo, qui sine proprio actu iustificatus est per sacramentum, & postea bene operatur, ille enim quanuis in sua iustificatione non meruerit primam gloriam, illam postea non meretur, sed augmentum glorię, quia prior iustitia nullo modo data fuit ratione actus postea subsequuti, & ille act⁹ de se tendit ad vlteriorem gratiam: secus vero est, quando iustificatio fit per proprium contritionis, vel dilectionis actum, tunc enim actus ille immediate ordinatur, & quasi adæquatur gratiæ, quæ ratione ipsius datur, & ideo non tendit ad vlteriorem, sed immediate ad gloriam tali gratiæ correspondentem, ideoque solum ad illam primam gloriam promerendam proportionatus est.

Ad confirmat.

32. *Ad 4. probationem in fine eius n. 5.* Ad tertiam, & vltimam probationem principalem sumptam ex comparatione inter primam gratiam, & augmentum eius, respondetur, probare optime, quod diximus, nimirum per gratiam superuenientem actui, cuius intuitu datur, non augeri meritum actus extensiue, seu in ordine ad maius præmiũ, alioqui recte procedit argumentum, quod si dispositio ad gratiam per superuenientem gratiam fieret meritoria maioris gratię, etiam actus meritorius augmenti gratiæ, per ipsammet, & in eodem instanti, & posterius natura auctam, fieret meritorius maioris præmii, & noui augmenti gratiæ, est enim eadem proportio: consequens autem est falsum, vt satis probat argumentum factum, & supra etiam dictum est. Non procedit autem argumentum contra meritum de condigno primæ gloriæ. Nec quoad hoc est similis ratio. Nam actus, per quem meretur iustus augmentum gloriæ, à principio (vt sic dicam) seu primo signo naturæ, seu productionis suæ est meritorius de condigno augmenti gratiæ, quia iam supponit gratiam, à qua potest illam perfectionem meriti habere, & ideo gradus gratiæ per tale meritum additus nullam perfectionem eidem merito addere potest. At vero actus, quo prima gratia dispositiue obtinetur, vt præcise procedit ab auxilio, non potest habere perfectam rationem meriti, quia non supponit personam capacem iuris iustitiæ apud Deum, & ideo per superuenientem gratiam potest in ea ratione perfici, quia per gratiam constituitur persona capax iuris iustitiæ apud Deum.

Sed quæri tandem in hoc puncto potest, an qui iustificatur per Sacramentum cum sola attritione, quam actu habere supponitur, mereatur primam gloriam per illam attritionem vt gratia formatam? Videtur enim illam mereri, quia ille actus est bonus, & supernaturalis, & hominis iusti, ergo meritorius de condigno, & non gratiæ, quia illam supponit, ergo primæ gloriæ. Et ad idem videntur cum proportione posse applicari omnia dicta de contritione. Item potest interrogari, an actus fidei, & spei, qui forte præcesserunt ante instans iustificationis, durarent tamen intrinsece vsque ad instans iustificationis, vel in eo simul inceperunt cum actu charitatis, vt in Angelis, an illi sint meritorii primę gloriæ de condigno? Videntur enim non esse meritorii de condigno, quia omnino antecedunt tempore, vel saltem natura actum charitatis, & ita non ordinantur per illum in finem charitatis nec formaliter, nec virtute, ergo non potuerunt esse meritorii de condigno, siue gratiæ siue gloriæ. 33. *Quæsitum 1.* *Quæsitum 2.*

34. *Resolutio 1. quæsiti.* Ad prius quæsitum respondeo in primis, attritionem non mereri primam gloriam totam, quæ respondet primæ gratiæ, quæ ratione tantum Sacramenti datur. Probatur, quia talis actus imperfectus est, & de se improportionatus tantæ gloriæ. Addo deinde nihil illius gloriæ, quæ gratiæ sacramentali respondet, cadere sub meritum illius attritionis. Probatur, quia (vt infra ostendam) qui iustificatur cum sola attritione per sacramentum non meretur etiam de congruo primam gratiam, quæ per sacramentum datur, ergo nec meretur de condigno primam gloriam illi gratiæ respondentem. Probatur consequentia, quia sicut illa gratia non datur vllo modo intuitu talis actus, sed præcise intuitu meritorum Christi, ita etiam tota illa gloria non datur vt corona iustitiæ debita tali homini, sed propter sola merita Christi, tamen correspondens gratiæ, quæ propter eadem merita data est. Dices, imo illam gratiam dari intuitu talis actus, nam de attritione dicit Concilium Tridentinum, quod impetrat gratiam in sacramento, ergo ille, à quo impetrat, confert gratiam intuitu, & ratione talis actus. Et in sess. 6. cap. 7. docet pro ratione dispositionis dari gratiam iustificantem. Quod verum est etiam in iustificatione, quæ virtute sacramenti fit, etiam quoad gratiam illam, quæ ex opere operato datur, vt est communis opinio Theologorum, & in materia de Sacramentis à nobis traditum est: ergo etiam infunditur talis gratia intuitu illius actus attritionis tanquam dispositionis *Instantia ex Concil. Trident.*

Dissoluitur nis necessariæ, ergo hoc satis est, vt illa dispositio informata per gratiam mereatur gloriam illi respondentem. Respondeo attritionem illam dici impetrare gratiam, non per specialem modum orationis, nec per proprium meritum de congruo, vt infra ostendam, sed quia illa posita ex lege Dei datur gratia, hic autem modus impetrandi esse potest, etiamsi conditio ex lege Dei postulata nullo modo sit talis, vt eius intuitu detur effect⁹, sed tantum intuitu promissionis Dei, & meriti Christi, propter quod facta est. Vnde ad alteram partem dicitur, illam non esse dispositionem ex se proportionatam effectui, sed ex lege Dei requisitam, magis ad remouendum obicem peccati, saltem quoad rationem voluntarii, quam positiue præparantē subiectū: cuius signum est, quia vbi peccatū non supponitur voluntariū propria voluntate personæ recipientis sacramentū, talis dispositio necessaria non est, & in aliis satis est, quod præcesserit, & virtute perseueret, quia hoc satis est ad remouendū voluntariū circa peccatum. Et propterea non est talis illa dispositio, vt eius intuitu proprie loquendo, detur sacramenti effectus, id est, quod ratione illius infundatur gratia, nisi valde per accidens, & ex sola extrinseca Dei ordinatione, & ideo nec acceptatio ad talē gloriā fit vllo modo ratione talis dispositionis, ideoq; illa nō est meritoria de condigno talis gratiæ.

34. *Absoluitur 1. quæsiti resolutio.* Nihilominus tamen censeo, illam attritionem formatam esse meritoriam alicuius gradus gloriæ, vltra totam gloriam correspondentē gratiæ sacramentali vt hęreditatem, & non vt coronam, & consequenter etiam mereri aliquem gradum gratiæ vltra totā sacramentalem. Prior pars probatur optime ratione dubitandi supra posita, quia ille est actus supernaturalis hominis iusti, & consequenter meritorius vitæ æternæ, vel augmenti eius iuxta generalem regulam Concilii Tridentini. Posterior vero pars sequitur ex priori, quia gloria non crescit, nisi aucta gratia, neque potest aliquis mereri gradum gloriæ, nisi vel habere supponatur, vel mereatur proportionatum gradum gratiæ, sed ibi non supponitur talis gradus gratiæ, vt constat, ergo cadit sub idem meritum. Vnde fit, vt ille actus sit meritorius augmenti gratię, & consequenter secundæ gloriæ, & non primæ. Et hinc fit, vt maiorem gratiam recipiat, & ad maiorem gloriam acceptetur, qui habet actū attritionis præsentem, quādo iustificatur per sacramentum, quam ille, qui prius habuit, & ab illo cessauit, quia ille meretur augmentum gratiæ, & glorię de condigno, quod alter nō meretur. Et eadem ratione, qui meliorem attritionem elicit, maiorem fructum gratiæ, & gloriæ consequitur, quia habet actum meliorem, qui cæteris parib⁹, magis est meritorius. Quod si quis velit dicere totam illam gratiam maiorem, & auctiorem simul natura infundi ex efficacia sacramenti in homine disposito, & ita nullum gradum gratiæ tribui ex merito de condigno, facile potest id defendere. Nihilominus tamen illo etiam dato, non censeo illum mereri de condigno totam gloriam respondentem illi gratiæ, sed ad summum illud augmentum gloriæ respondens illi augmento gratiæ, quod ratione talis dispositionis datum est, quia cum illo habet aliquam proportionem supposita gratuita collatione tantæ gloriæ, non tamen cum tota gloria, vt ratio supra facta probat.

35. *Quæsitum 2. diluitur.* Ad aliud quæsitum respondeo, quoties homo in instanti iustificationis per plures actus supernaturales actu disponitur, melius disponi cæteris paribus, quia perfectio dispositionis non tantum ex intensione actus, sed etiam ex multitudine actuum cōsurgit. Vnde fit, vt ratione talis dispositionis integræ maior illi gratia gratis detur, quam si solum haberet vnum, vel alium actum. Vt v. g. si vnus disponitur per solum amorem super omnia, quia non occurrerit cogitatio doloris, vel propositi, alius vero duos, vel tres simul habeat, maiorem primam gratiam percipit, & ita etiam si habeat spei, & fidei actus, intuitu omnium simul datur intensior prima gratia. Quæ omnia consequuntur ad doctrinam Concilii Tridentini, quod vnicuiq; infunditur gratia iuxta illius dispositionem. Ex quo vlterius concludimus, omnes illos actus esse meritorios primæ gloriæ, non quidem singulos totaliter, sed partialiter, seu cum proportione. Et in hoc sensu recte dixerunt aliqui Theologi, primum actum fidei, si in illo instanti duret, vel fiat, & ordine naturæ antecedat non solum gratiam, sed etiam actum charitatis, fieri meritorium primæ gloriæ, quia ex se est proportionatus ad hoc meritum, & non indiget alia relatione charitatis, sed sola informatione per gratiam, quæ in eodem instanti accedat, & ita nihil ibi deest ad hoc meritum de condigno, seruata proportione iam dicta. *Francisc. à Christo in 3. d. d. 25. q. 13. Mendo. in d. quodlib. concl. 1. in discursu probationis tertiæ.*

CAPVT XXIX.

An alia dona gloriæ sub meritum de condigno cadant?

1. *Ex quatuor præm. à Trid. recensitis explicatur tertium.* Concilium Trident. sess. 6. capit. 32. ad explicandum præmium meriti de condigno iustorum quatuor enumerauit, augmentum gratiæ, vitam æternam consecutionem eiusdem vitæ æternæ, & gloriæ augmentum. Ex quibus duo prima explicauimus hactenus. Circa tertium vero tractari poterat hoc loco grauis quæstio de reuiuiscentia meritorum, quæ per superueniens peccatum mortificata fuere. Sed quia disputatio illa in tractatu de Pœnitentia propriam sedem habet, & nos peculiarem de illa re disputationem inter alia opuscula edidimus, ideo ab illa controuersia nunc abstinebimus. Solum ergo aduertere oportet, vitam æternam, & vitæ æternæ consecutionem, non esse duo præmia distincta, quia mereri mercedem, & solutionem mercedis, nō sunt duæ mercedes, quia res ipsa non cadit sub meritū, nisi quatenus retribuenda est operanti, & è contrario meritū eo tendit, vt obtineatur præmiū. Concilium vero illa duo distincte posuit, vt explicaret, quomodo vita æterna sub meritū de condigno cadat. Nam quia illud præmiū non statim datur, neq; omnes, qui illud merentur, illud cōsequūtur, explicare oportuit, quomodo meritū illud certissimū, & infallibile sit, vt pote in diuina promissione fundatum. Ad hoc ergo declarādum addidit Conciliū, mereri iustos vitam æternā, nō statim, neq; omnibus aliquando infallibiliter reddendam absoluta infallibilitate, sed sub conditione, *si in gratia decesserint.* Quia sub hac conditione, & non aliter propositum, & promissum est illud præmium. Notanter autem non dixit Concilium, *si à gratia non ciciderint,* vel *si non peccauerint,* sed *si in gratia decesserint,* quia post multa merita potest quis peccare, & gratiam amittere, & nihilominus in gratia decedere, quod satis erit, vt præmium vitæ æternæ, quod meruerat, consequatur. Et ideo in initio c. 16. docuerat: *Iustificatis omnibus siue acceptatam gratiam perpetuo conseruauerint, siue amissam recuperauerint, proponenda esse Apostoli verba, &c.* Et in hac Concilii doctrina fundatur optime reuiuiscentia meritorum, quoad præmium essentiale vitæ æternæ, quia eo ipso, quod resurgit aliquis à peccato, in quod post bona merita ceciderat, & in statu iustitiæ moritur, impletur conditio, sub qua promissum est præmium, & ita illud infallibiliter consequitur, vnde fit, vt priorem etiam gratiam recuperet, quando vero talis gratia amissa restituatur, & quomodo id intelligendum sit, in citato loco tractaui, & ideo circa tertiam illam partem verborum Concilii nihil amplius hic dicere necesse est.

Sub quarto ergo membro à Concilio posito comprehendi merito possunt omnia alia dona glorię, quę sub hoc meritum cadunt: nam omnia illa ad aliquod gloriꝗ augmentum pertinent. Hoc ergo augmentum duplex 2. *Explicatur etiam quartum.*

duplex esse potest, essentiale videlicet, & accidentale. Essentiale est, quod fit in ipsa essentia gloriæ, accidentale vero nunc dicitur, quod fit per quæcunque alia dona substantiali gloriæ superaddita. Quia vero nomen gloriæ æquiuocum est, & interdum extrinsecam bonæ famæ claritatem, interdum vero interna, & inhærentia dona beatitudinis gloriæ significat, supponimus hoc posteriori modo in præsenti sumi, non priori: deinde inter hæc intrinseca dona gloriæ quædam sunt, quæ ad beatitudinem formalem substantialiter pertinent, vt sunt visio beata, comprehensio, seu intentio, aut possessio obiecti beatifici, amor immutabilis eiusdem obiecti propter se ipsum, & diuina fruitio. De quibus nunc non tractamus, an omnia distincta inter se sint, vel quomodo, neque an pura essentia beatitudinis in omnibus illis, vel eorum pluribus, vel in vno tantum consistat, sed solum supponimus illa esse ita coniuncta in beatitudine substantiali, vt ex natura rei inseparabilia sint, & proportionem in augmento, seu intensione seruent. Vnde fit, vt omnes hos actus sub nomine gloriæ essentialis comprehendamus, & consequenter sub augmento essentialis gloriæ eorundem actuum augmentũ comprehendimus. Hinc vero extendi solet nomen gloriæ ad significandos habitus supernaturales, vel proprios Patriæ, vel in illa speciali modo cõsummatos, à quibus illæ operationes connaturaliter procedunt, vt sunt lumẽ gloriæ, charitatis, & si quod est aliud principium proximum intrinsecum, ac permanens beatificorũ actuũ. Nam principia ista quoad intensionem, & intrinsecã perfectionẽ tam inter se, quam cum ipsis actibus proportionem seruant, & ideo ad gloriam substantialem pertinere censentur. At deniq; gratia ipsa, quæ est in essentia animæ, quę in via est inchoata, prout in patria est cõsummata solet à Theologis per antonomasiam gloria appellari, quia est veluti essentialis forma à qua & ipsæ operationes beatæ, & principia proxima earũ, & totus beatificus status dimanat. Cætera vero dona beatitudinis siue sint animæ, seu spiritus quoad intellectũ, & voluntatem (nam in animę essentia suppono nullũ addi, pręter gratiã) siue sint futura in corpore glorioso, & potentiis eius, sub gloria accidentali comprehendũtur. Augmentũ ergo, quod fit intrinsece in prioribus donis essentiale vocamus, quod in posterioribus donis, est accidentale. Vnde primum augmentum semper est intensiuum, id est, in perfectione aliqua intrinseca eorundem actuum, vel habituũ ad essentialem beatitudinẽ pertinentium: secũdũ autem potest esse, aut per intensionem earũdem perfectionũ, sicut erit v. g. in eisdem dotib⁹ corporis gloriosi, vel in scientia per se infusa, vel in reuelatione, seu illuminatione earũdẽ veritatum, aut per additionem plurium perfectionũ, vt fit per aureolas, aut per nouas reuelationes.

3. *Circa gloriam essentialem assertio 1. de fide videtur ex Trident. Ex aliis Concil. & Patribus. Accedit ratio.*

De hoc ergo augmento sic declarato dico, mereri iustos augmentum gloriæ essentialis. Hoc censeo de fide certum, quia de hac indubitanter loquitur Concilium Trident. cum definit mereri iustos gloriæ augmentum, quia nomine gloriæ absolute dictæ essentialis beatitudo intelligitur. Item de hac gloria Concilia, & Sancti loquuntur cum secundum fidem docent, gloriam Sanctorum esse inæqualem, & hanc inæqualitatem esse ex inæqualitate meritorum, ergo signum est augmentum gloriæ esse ex merito. Denique ostensum est mereri iustos de condigno augmentum gratiæ, inde autem fit necessario, vt etiam augmentum gloriæ mereantur, quia omni gradui gratiæ correspondet aliquis gradus gloriæ, & omnis gradus gloriæ fundatur in aliquo gradu gratiæ dante ius ad talem gradum hæreditatis (vt sic dicam) & quia tota illa hæreditas est etiam corona meritorum in adultis, ideo etiam omnis gradus gloriæ alicui merito respondet. Quocirca si nomine gloriæ intelligatur gratia consummata, mereri augmentum gloriæ, & mereri gratiæ sanctificantis augmentum, in idem fere recidunt. Quia gratia habitualis, quæ est in essentia animæ, non est capax alterius augmenti, præter intensiui, totum autem augmentum intensionis gratiæ, quod quis in via meretur, statim illi tribuitur, vt libr. 9. ostendimus, & si fortasse illud augmentum, vel quod per sacramenta datum est, per subsequens peccatum interrumpatur, per subsequentem pœnitentiam statim restituitur, & ita iustus, qui in statu gratiæ moritur, cum toto augmento gratiæ in via comparato ad terminum viæ permanet, illi autem augmento nullum nouũ additur, vel in purgatorio, vbi nullum est nouum meritũ, vel in ingressu Patrię, vbi non fit talis gratiæ liberalitas, sine respectu ad merita, vel sacramenta, quia hoc nec sine reuelatione, aut grauissimo testimonio libere affirmari potest, cum sit res mere supernaturalis, neque habet in Scriptura fundamentum, imo est parum consentaneum illis generalib⁹ regulis, quod Deus retribuet vnicuiq; secundũ opera sua, vt in materia de Beatitud. dixi, esseq; rem certissimam nuperrime scripsit Ægydius à Præsentatione in l. 4. de Beatitudine quæstione tertia num. 20. Ergo augmentum gloriæ, quod in gratia consummata permanet, idem omnino est cum augmento gratiæ, quod homo merendo, vel quolibet alio modo in via consequutus est, ergo non potest quis augmentum gratiæ mereri, quin augmentum etiam gloriæ in hac significatione sumptæ mereatur.

4. *Obiectio.*

Dices. Gloria hoc modo sumpta dicit gratiam consummatam, at vero gratia consummata, aliquid addit toti gratiæ, viæ, quia in via non fuit consummata, & ideo necesse est, vt illa consummatio per aliquid illi additum fiat, quod profecto ad aliquod augmentum eiusdem gratiæ pertinebit. At in via non meretur homo hoc augmentum ergo nec meretur homo gloriæ augmentum. In hoc puncto explicando, scilicet, quid addat gloria, seu gratia consummata toti gratiæ multum laborat idem Ægydius loco citat. à n. 17. & optime docet, ac probat, non addere in essentia animæ qualitatem aliquam à gratia distinctã, neq; addere gradum intensionis, neq; aliquam aliam nouam entitatem, aut modum realem positiuum, ac intrinsecum ipsi gratiæ, nihil enim horum, aut cum fundamento affirmari, aut satis intelligi valet. Addit vero inde, consummationem illam addere, nescio quid vigoris, quia in ingressu Patriæ gratia illa vigoratur, vt influat in diuinam visionem, & actus beatificos tanquam sibi connaturales. Quo posito respondendum esset ad argumentum, hominem in via mereri vigorem illum, non tamen in via dandum, sed in ingressu Patriæ, si in gratia decedat, quia ille vigor magis ad gloriam, quam ad gratiam talis, vel talis intensionis pertinet. Nam in purgatorio habet gratia totam intensionem, & tñ non dicitur consummata. *Solutio.*

5. *Expositio tenenda pro allata solutione Ægidij.*

Existimo tamen illis verbis nihil rei subesse, nihilq; reale positiuum, & intrinsecũ posse significari. Quicquid illud sit, si est reale, & intrinsecum ipsi gratię, repugnat priori doctrinæ verissimæ, quod illa consummatio non addit rem, vel modum realem intrinsecũ gratiæ. At vero si dicatur esse tantum denominatio extrinseca, siue ab ordinatione diuina, siue à quocũq; alio actu, non potest dare gratiæ aliquem vigorem ad agendum, vel influendum, si tamen agit, vel influit per se in actus, nam id etiam incertum est, licet fortasse verum. Vnde dico gratiam consummatam antecedenter ad visionẽ beatam nihil addere priori intensioni, præter ordinationem diuinam, nisi negationes quasdam: vna est, quod gratia illa iam non est in statu merendi, & quoad hanc partem etiam in anima purgatorii gratia dici potest consummata, quia in tali persona peruenit ad terminum, vltra quem crescere non potest secundum ordinationem diuinam, & ita dicitur consummata de facto, & de lege ordinaria, quicquid sit de absoluta potentia. Alia negatio esse potest carentia omnis culpæ, & reatus pœnæ in subiecto talis gratiæ iam extra viam existentis. *Gratia consummata addit supra gratiam viæ duplicem negationem & Dei ordinationem.*

Nam ex diuina etiam ordinatione illi statim debetur visio beata, & cõsequenter alii etiã act⁹ beatifici: quã cõsummationem nõ habet, quãdiu anima est in purgatorio, incipit autẽ illã habere in ingressu Patriæ pri⁹ etiã natura, quã visionẽ recipiat. Et licet in illo priori naturæ sit apta ad influendũ in visionem beatam per modum principii remoti, non est quia vigorem aliquem accipiat in se, & ante lumen gloriæ, per quid enim illum accipiet, si nihil entitatis, vel realis modi in se recipit? Ex se ergo, & ratione suæ entitatis, & intensionis illum habet vigorem, totumque illum nam habebat in purgatorio, vel etiam in via, nõ tamẽ poterat illum reducere in actum, quia nondũ habebat coniunctum lumen gloriæ, quod est principium proximum primi actus beatifici. Ratio autem, cur illi nondum coniungebatur lumen gloriæ, non est, quia aliquem minorem vigorem in se habeat, sed pendet ex ordinatione diuina naturis talium rerum consentanea. Nam statuit Deus non dare lumen gloriæ, nisi & post perfecta omnia merita, & post perfectam purgationem, quia lumen illud, & datur vt principium essentialis præmii tantum, & non datur, nisi mundissimis, & omni macula carentibus. Et ideo quando gratia habet in subiecto suo duas conditiones coniunctas, dici potest consummata etiam vt cõcipi potest prior natura, quã lumen gloriæ infundatur. Sed illa consummatio, vt ex declaratione facta patet, nihil addit gratiæ, præter dictas negationes, & ordinationẽ diuinam. Per additionem vero luminis, & visionis dici potest perfectius consummata quoad statum, & quoad actualem influxum in actum, quo ab intrinseco fit suo modo inamissibilis, supposita etiam ordinatione, seu pactione diuina: nam hæc omnia ad illam consummationem concurrunt.

6. Ex his ergo optime infertur, & declaratur, quomodo, si gloria sumatur pro gratia consummata, mereri augmentum gratiæ, & gloriæ vel idem sint, vel ita coniuncta, vt alterum ab altero separari non possit. Quia qui meretur gratiæ augmentum, meretur illud vt perpetuo duraturum, quantum est ex parte Dei, seu sub illa conditione, si per hominem non steterit, at vero augmentum gratiæ in via obtentum eo ipso, quod peruenit ad terminum vltimum viæ, qui perfectam etiam animæ purgationem includat, transit in gloriæ augmentũm, vt satis declaratũ est, ergo qui meretur augmentum gratiæ in hac vita, meretur etiã augmentum gloriæ in alia. Sub gratia autẽ comprehenduntur omnes habitus infusi, qui illam comitantur, quia cum proportione augentur in via, & cum eadem proportione manent in patria. Idemque est cum proportione de lumine gloriæ, nam infundendum est gratiæ proportionatum, & ideo qui meretur gratiæ augmentum in hac vita, meretur, vt in alia vita lumẽ gloriæ intensius infundatur, & hoc est mereri augmentum eius. Atque eadem ratio est de augmento gloriæ essentialis, si gloria pro ipsa visione Dei, seu formali beatitudine sumatur. Quia illa gloria actualis futura est proportionata gloriæ habituali (vt sic dicam) ergo qui meretur augmentum gratiæ, sicut meretur augmentum gloriæ habitualis, ita consequẽter meretur augmentum actualis gloriæ, non solum quoad actum primarium eius, qui est visio, sed etiam aliorum actuum beatificorum, qui vel ad substantiam beatitudinis pertinent, vel sunt quasi intimæ, & inseparabiles proprietates eius. Denique consummatio gratiæ habitualis prout ordine naturæ intelligi, potest antecedere visionem beatificam, vel infusionem luminis gloriæ, non indiget speciali merito, quia (vt explicui) illa consummatio nihil perfectionis positiuæ illi addit, sed tantum negationes quasdam, ex quibus consurgit, vt anima sit iam omnino extra viam, & in perfecto termino eius, à quo statim gratia denominatur consummata. Et hæc de gloria essentiali.

Concluditur intentum primæ assertionis.

7. De accidentali gloria breuiter dicendum est, iustos in hac vita mereri de condigno accidentalem gloriam. Hoc extra controuersiam est, & probatur, quia multa præmia accidentalis gloriæ sunt promissa in Scripturis, quæ sunt valde proportionata meritis iustorum, vt statim videbimus: tum etiam quia iusti non solum merentur nudam essentiam beatitudinis, sed merentur simpliciter statum beatificum, qui est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Et ideo non solum meretur beatus visionem proportionatam suis meritis in gradu intensionis, sed etiam accommadatam eisdem in modo videndi ex parte obiecti, seu in rebus visis in Verbo, quia vnusquisque ea videbit, quæ sunt statui suo proportionata, vt Theologi docent, & ideo secundum eandem proportionem vnusquisque propriam visionem meretur, ergo simili modo meretur vnusquisque iustus omnem perfectionem gloriæ etiam accidentalem, quæ ad statũ illũ, vt sit vndique perfectus, desiderari potest. Et ita recte dixit D. Thomas in 4. d. 12. q. 2. art. 1. q. 2. art. 1. q. 2. quod gloria, quæ est Sanctorum præmium, comprehendit essentiale gaudium de diuinitate, & accidentale de aliis bonis creatis. Vt autem hoc amplius declaretur, aduerto, duobus modis posse intelligi hoc meritum accidentalis gloriæ. Vno modo vt sit idem cum merito gloriæ essentialis, ita vt accidentalis gloria sit quasi secundarium præmium consequens ex primario. Sicut in Philosophia dicitur, qui dat formam, dare consequentia ad formam, ita qui meretur essentialem gloriam, eisdem operibus mereatur accidentia gloriæ consequentia ad ipsam. Et hic modus certissimus est, & optime probatur ratione proxime facta, & inductione. Nam hoc modo præter visionem Dei meretur in intellectu scientiam rerum in proprio genere, & reuelationem suo statui proportionatam, & in volũtate meretur dilectionẽ, & gaudiũ de ipso Deo, meretur gaudia de bonis creatis diuino gaudio, & amori consentanea. Et simili modo eisdem actibus, quibus vnusquisque meretur gloriam corporis vt consequentem ad gloriam animæ, & ita etiã meretur omnes dotes corporis gloriosi, & gaudium, ac statum vitæ sensibilis tali gloriæ animæ proportionatum.

Circa gloriam accidentalem. Assertio 2. Probatur 1. Secundo.

Probatur 3. de illa gloria accidentali qua oritur ex essentiali per se.

Alio vero modo intelligi potest, accidentalem gloriam per se primo cadere sub meritum de condigno tanquam præmium nullo modo connexum cum præmio essentiali, sed per se intentum, ac separabile à præmio essentiali respectu eiusdem meritorii actus. Atque hic modus videri potest etiam verus, quia interdum aliquis meretur maiorem essentialem gloriam, & minorem accidentalem, & è contrario: vt confessor aliquis potest mereri maiorem gloriam essentialem, quam Martyr, & nihilominus Martyr semper habet accidentalem gloriam maiorem, vt docet D. Thom. q. 26. de Verit. artic. 8. ergo meretur Martyr specialem gloriam accidentalem, non vt annexam essentiali, sed per se propter perfectionem suam. Item argumentum fieri potest de aliis, quibus specialia præmia accidentalia promissa sunt, licet fortasse in essentiali inferiores sint, vt pauperibus spiritu promittitur sedes in iudicio, *Sedebitis super sedes*, & virginibus, ac Doctoribus specialis aureola promissa est. Atque hoc argumentum confirmari potest ex eo, quod interdum accidentale præmium datur propter externum opus, & non propter internum solum, etiamsi sit æqualis bonitatis, & essentialis meriti, vt de aureola martyrii communiter docetur 1. 2. q. 20. artic. 4. & tradit D. Thomas quæstion. 2. de Malo artic. 2. ad 8. tunc enim præmium illud videtur respondere per se actui externo, licet illi essentiale præmium non specialiter respondeat. Præterea præmium essentiale respondet charitati, accidentale vero bonitati morali ad aliud genus virtutis spectanti, vt docet D. Thomas citato loco, & 1. p. quæst. 95. ar. 4. ergo non meretur iustus præmium accidentale solum vt connexum essentiali, & consequens illud,

8. Idem probari videtur de gloria accid. non connexa cum essentiali. Primo. Secundo. Idem. Tertio.

illud, sed per se, quatenus tali bonitati actus proportionatus est. Denique interdum meretur iustus de condigno præmium accidentale vt per bona opera moralia non relata in Deum, ergo talis gloria accidentalis non cadit sub meritum ratione alicuius gloriæ accidentalis, sed per se tantum, ac directe.

Quarto.

9. *Assertio 3. astruens gloriã acciden. semper mereri coniunctim cum essentiali.*

Nihilominus dicendum in primis censeo, nunquam iustum mereri de condigno, accidentalem gloriam, quin simul essentialem, vel augmentum eius, ac gratiæ mereatur. Ita docet. Scot. in 4. d. 22. q. 1. art. 2. §. *Ad hoc dico.* Quod probat, quia quicunque habet tale meritum, habebit aliquem gradum beatitudinis essentialis vltra eam, quæ soli gratiæ absque tali merito responderet, vt si adultus baptizatus in infantia cum quocunque actu meritorio de condigno habebit perfectiorem visionem beatificam, quã infans cum sola gratia baptismali mortuus, ergo signum est, omnem actum meritorium de condigno alicuius gloriæ, simul, vel primum omnium mereri essentialem gloriam, vel aliquem gradum eius. Sed hęc ratio videtur petere principium: nam qui dicunt, bona opera moralia, vt talia sunt, quomodocunque fiant, tantum mereri gloriam accidentalem, consequenter negabunt, in illo casu adultum esse magis beatum essentialiter infante, sed tantum accidentaliter. Cuius contrarium Scotus sine probatione sumit, cum tamen neque certa fide, aut testimonio constet, nec probari ratione possit, nisi ex assertione, quam probare intendimus.

Vt illam probet Scotus.

Probatio Scoti videtur principiũ petere.

10. *Legitima ratio dictæ assertionis.*

Ratio ergo assertionis petenda est ex dictis supra de conditionibus requisitis, & sufficientibus ex parte actus ad meritum de condigno. Vbi diximus omnem actum moraliter bonum, & supernaturalem vel supernaturaliter ex vera gratia factum, esse meritorium de condigno essentialis beatitudinis, vel augmenti eius. Quia omnia talia opera tendunt in Deũ vt finem supernaturalem, quod ex parte ipsorum satis est, vt sint meritoria consecutionis talis finis, in qua consecutione essentia beatitudinis consistit. Vnde cum alias in persona supponitur sanctitas, quia de meritis iustorum loquimur, & Deus his omnibus vitam æternam promiserit, nihil deest his operibus (vt Concil. Trident. sentit) quominus vere, & condigne meritoria sint essentialis gloriæ. Hoc ergo principio posito concluditur ratio. Quia iustus non meretur de condigno gloriam accidentalem, nisi per actum supernaturalem ex fide, & gratia profectum, sed per talem actum meretur prēmium essentiale, ergo nunquam meretur accidentalem gloriam, quin essentialem etiam mereatur. Consequentia clara est, & minor probata est. Probatur ergo maior, quia gloria accidentalis supernaturalis est, nullum autem est meritum supernaturalis præmii, nisi per gratiam saltem auxiliantem, ac subinde per actum aliquo modo supernaturalem, vt contra Semipelagianos sæpe dictum, & probatum est, ergo.

11. *Obiectio.*

Dices, opus naturale ante omnem gratiam factum non posse esse meritorium, & hoc solum contra Semipelagianos probatum est, & ideo est verum non tantum de merito de condigno, sed etiam congruo. At vero supposita gratia sanctificante, bonum opus morale, & omnino naturale posse esse meritorium alicuius præmii supernaturalis, saltem accidentalis gloriæ, quia ad hoc sufficit dignitas personæ, ergo talis actus poterit esse meritorius de condigno præmii accidentalis, licet non sit præmii essentialis. Et confirmatur, ac declaratur, quia iustus faciens talia bona opera, licet non mereatur magis de Deo gaudere, meretur saltem magis gaudere de talibus operibus, quod gaudium ad gloriam accidentalem, & supernaturalem pertinet, ergo isto modo inueniri potest meritum de condigno absque merito gloriæ essentialis. Respondeo primo etiam in Patria esse illud gaudium talium operum mere naturale, nam etiam memoria talium operum potest esse ordinis naturalis, ergo & complacentia, seu gaudium illorum, & ita illud gaudium non est supernaturale præmium, nec proprie pertinet ad augmentum accidentale supernaturalis beatitudinis, vel ad gloriam accidentalem, sed pertinet ad integram perfectionem naturæ, quæ illi gloriæ supponitur. Quod si quis instet, quia illa met naturalis perfectio est necessario coniuncta cum statu beatifico supernaturali, & illi suo modo debita. Respondeo hoc ipsum non nasci ex opere naturali in via facto, sed ex merito de condigno illorum operum, nam ratione illorum debetur ille status omnium bonorum aggregatione perfectus. Ideoque illud gaudium, si quo modo sub meritum de condigno cadere potest, non esse ex merito ipsius operis moralis, de quo beatus gaudet, sed ex merito aliorum operum, quibus essentialem beatitudinem promeruit. Vnde respondeo secundo, concedendo illud gaudium posse esse supernaturale, & ex illuminatione, vel scientia infusa, ac supernaturali, & negando dari tale gaudium ex merito eiusdem operis, de quo est tale gaudium, sed per quandam consecutionem esse ex merito de condigno ipsius præmii essentialis. Quia illo dato quasi connaturale est illi statui, posse huiusmodi opera etiam in proprio genere supernaturaliter cognoscere, & de illis similiter gaudere, quod patet aperte, nam beatus non tantum gaudebit de talibus bonis, quæ in gratia fecit, sed etiam de iis, quæ fecit in statu peccati, sicut etiam de perseuerantia in fide, licet informi gaudebit, & nihilominus non meruit de condigno illud gaudium per talia opera, neque per fidem, meruit ergo illud per opera digna in statu gratiæ facta: idem ergo erit de gaudio bonorum operum in statu gratiæ factorum, si quæ forte sunt, quæ præmium essentiale non mereantur.

Confirmatio.

Prima solutio.

Instantia remouetur.

Solutio 2.

12. *Assertio 4. bipartita statuens gloriam acciden. semper mereri propter dictam coniunctionem cum essentiali.*

Hinc ergo vlterius addo, accidentalem gloriam non cadere sub meritum de condigno, nisi quatenus aliquo modo coniuncta est, & quasi annexa gloriæ essentiali, siue hæc annexio ex natura rei nascatur, siue in ea fundamentum habeat, & compleatur per ordinationem diuinam, siue ex sola ordinatione diuina orta sit. Ratio prioris partis est, quia in vno actu meritorio non videntur esse plura merita de condigno, sed vnum tantum, cui vnum præmium condignum, & quasi adæquatum respondet, ergo si plura præmia illi respondere videntur, non sunt per modum plurium, sed per modum vnius, ergo oportet, vt vel sint præmia partialia solum concomitanter adiuncta, vel vnum sit principale, & aliud accessorium tanquam alteri annexum. Non possunt autem esse partialia, quia essentialis gloria immensi valoris est, & per se condignissimum præmium humani meriti ex gratia facti, ergo necesse est, vt accidentalis gloria tanquam quid consequens, & annexum ad essentialem gloriam conferatur. In altera vero parte assertionis declaratur hæc annexio. Dicimus enim tribus modis posse intelligi. Primo ex natura rei, quod non oportet intelligi rigore physico, ita vt gloria accidentalis ex essentiali per propriam efficientiam resultet, hoc enim neque necessarium est, nisi fortasse inter aliquos actus beatificos, vt inter amorem, & gaudium de Deo ipso, vel inter visionem Dei, & eius necessarium amorem (iuxta aliquorum opinionem) sed de his actibus nunc non loquimur. Illos enim supra ab accidentali gloria distinximus, quia suo modo ad substantiam beatitudinis, vel eius cõplementum intrinsecum pertinent. Igitur sub hoc membro constitui potest summa pax, quã & vnusquisque beatus in se & omnes inter se habebũt in statu gloriæ, item magna perfectio intellectus, & voluntatis, quam recipiẽt, vt circa creaturas omnes, & maxime vt vnusquisq; circa se ipsum, & omnes inter se perfectissime exercere valeant iuxta vniuscuiusque excellentiam, & mensuram. Et in hoc ordine collocari potest gloria cor-

Probatur pars prior.

Posterior pars, id est, connexio accidẽtalis gloriæ cum essentiali declaratur inductione.

Dicta inductionis exemplũ. 1.

Secundum.

corporis, quatenus ex gloria animę redundat. Quanuis enim hæc redundantia non fit per naturalem sequelam cum propria efficientia, nihilominus supposita conditione naturali animæ humanæ, & vnione eius ad corpus, & supposita eleuatione animæ ad visionem beatam, tam necessaria est gloriosa dispositio corporis ad perfectum statum gloriæ animæ, vt possit dici connaturaliter debita, & ita suo modo ex
Quartum. natura rei consequens illam. Aliæ vero sunt perfectiones gloriæ accidentalis habentes fundamentum in substantiali gloria, non tamen ita necessarium, quin per diuinam ordinationem, & congruam prouidentiam compleantur, vt sunt in anima reuelationes speciales, quas extra Verbum recipiunt beati, vnusquisque iuxta peculiarem, & indiuiduam conditionem sui status, vt de variis euentibus in hoc inferiori mundo contingentibus, & accidentalia gaudia, quæ inde percipiunt, & similia. In corpore vero determinatio ad tales qualitates, vel dotes corporis ex ordinatione diuina sine dubio manauit, supposita tamen corporis naturali imperfectione, & multiplici neces-
Quintum. sitate. Denique aliæ videntur esse accidentales perfectiones gloriæ per solam Dei voluntatem iuxta diuinas suæ sapientiæ regulas ordinatæ. Et huiusmodi esse videntur quædam dona accidentalis gloriæ, quæ Deus quibusdam specialibus operibus quasi ex singulari priuilegio promisit, vt sunt aureolæ Martyrum, Virginum, & Doctorum, & peculiaris prærogatiua sedendi cum Christo in iudicio Apostolis promissa, vel etiam omnibus voluntariam paupertatem propter Christum profitentibus, & alia fortasse multa similia, quæ in thesauris diuinæ sapientiæ, & prouidentiæ ordinata sunt, nos vero latent. In his autem omnibus supposita diuina ordinatione, & promissione, qui meretur de condigno præmium essentiale talium operum, meretur consequenter accidentalem gloriam illi annexam. Quia licet meritum illud vnum sit, & finitum, & essentialis gloria illi posset sufficere in præmium iustissimum, non est tamen hęc proportio, & quasi æqualitas ita definita, quin salua sufficienti proportione ad meritum de condigno possit aliquo ex dictis modis accidentale præmium tanquam accessorium illi adiungi.

13. Neque contra hæc vrgent rationes in principio fa-
Ad 1. arg. ctæ. Nam in primis non obstat, quod aliquis beatus
in num. 18. inferior in gloria essentiali habeat aliquod donum gloriæ accidentalis, quod alias in essentiali beatitudine superior non habet, quia sicut inferior substantia corporalis, seu naturalis habet interdum connaturalem virtutem accidentalem singularem, & mirabilem, quam non habet alia res in essentia perfectior, ita potuit alicui gloriæ essentiali, vt est præmiũ talis operis ex diuina ordinatione coniungi præmiũ alterius operis, etiamsi in substantia maius, & perfectius sit. Et hoc modo dicitur Martyrium habere quandam specialem gloriam accidentalem, quam non habet longa vita Confessoris, etiamsi maioris
Ad 2. meriti sit. Quia vero aureola martyrii non respondet actui interno martyrii, quantumuis perfecto, si non coniungatur exteriori, vt D. Thomas docet, & communiter creditur, ideo de illa corona, & si qua est alia similis, dicendum est, non dari præcise vt præmium meritorum, sed vt specialis prærogatiua ex Dei voluntate concessa pro tali opere, non solum vt meritorium est, sed etiam vt exterius morte, vel saltem
Ad 3. per lætalia vulnera consummatum est. Quod autem addebatur tertio loco, quod præmium essentiale respondet charitati, accidentale bonitati operis, quam habet ex obiecto creato, sano modo intelligendum est solum per quandam accommodationem: nam simpliciter verum est, actus etiam virtutum moralium ex gratia factos mereri augmentum essentialis gloriæ. Et è contrario actus charitatis non solum essentialem, sed etiam accidentalem gloriam sibi proportionatam meretur. Ex illa ergo sententia nihil contra præsentem doctrinam colligi potest, quia licet demus eidem actui accommodari gloriam essentialem, & accidentalem secundum diuersas rationes, sicut illæ rationes connexionem habent in eodem actu, ita gloria accidentalis, & essentialis *Ad 4.*
illam inter se habere poterunt. Ad vltimum iam dictum est, bona opera moralia, si supernaturali modo fiant, essentialem gloriam primario, & secundario aliquam accidentalem mereri, si vero opus sit mere naturale, neutrum proprie mereri.

CAPVT XXX.

An Deus ex vera, propria, & speciali iustitia præmium meritis Sanctorum de condigno retribuat, ita quod esset iniustus, si illa non retribueret?

De hoc puncto, & de iustitia Dei in retribuendo 1.
meritis præmio disputaui in tom. 1. 3. p. disp. 4. *Ratio tra-*
& postea in speciali opusculo, ideoque posset hoc lo- *ctandæ quæ-*
co prætermitti, quia nihil fere alicuius momenti ad- *stionis.*
dendum occurrit. Tamen propter huius materiæ complementum visum est, breui compendio, & maiori claritate, ac resolutione nostram sententiam iterum proponere, obiterque nouis opinionibus, ac obiectionibus, quæ nunquam non succrescunt, satisfaciemus, magna tamen moderatione, & breuitate, quia nec apologiam scribere, nec contentiose agere, sed veritatem illustrare, quantum assequi possumus, intendimus. Et quoniam in citatis locis Auctores de hac materia tractantes, & eorum opiniones satis retulimus, statim quam credimus veram sententiam esse proponemus.

Primum vero omnium, vt punctum quæstionis 2.
aperiamus, supponimus, licet attributa Dei in re vna *Notatio*
perfectio simplicissima realiter, ac formaliter sint, *pro illius*
nihilominus ita à nobis distingui ratione cum fun- *decisione.*
damento in re, vt non omnia opera Dei ad extra, quæ à virtutibus in eo formaliter existentibus, & ratione distinctis proueniunt, ab omnibus illis secundum omnem rationem procedant, sed quædam dicuntur esse opera iustitiæ, alia misericordiæ, alia fidelitatis, vt docuit D. Thomas in 1. d. 6. q. vnica art. 3. Et quanuis idem opus pluribus attributis attribui, & ab eis procedere possit, semper tamen sub diuersis rationibus consideratur. Vt v. g. opus creationis omnipotentiæ, & misericordiæ opus est. Sed illius quatenus est physica productio ex nihilo, huius vero in quantum est actio moraliter bona, ex voluntate subleuandi miseriam proueniens. Cum ergo reddere præmium meritis, sit & opus physicum (vt sic dicam) quia est realis productio talis rei, quæ in præmium datur, & sit bonum opus morale rectæ rationi consentaneum, in præsenti non priori ratione consideratur, sic enim clarum est esse insigne opus omnipotentiæ Dei, & consequenter etiam sapientiæ dirigentis, & voluntatis potentiam applicantis, vt nostro more loquamur. Consideratur ergo posteriori modo, & præcise inquiritur, à quo attributo, seu virtute morali Dei, formaliter, & quasi per se primo procedat.

Dicimus itaque primo, præmium reddere meritis 3.
iustorum de condigno, esse opus diuinæ iustitiæ. De *Assertio 1.*
hac conclusione sub his terminis non credo esse, nec *certa.*
posse esse controuersiam, quia Scriptura passim ita *Probatur*
loquitur de præmio, & merito iustorũ, vt supr c. 1. & *1. ex Scri-*
18. notaui. Et patet ex illo 2. ad Tim. 4. *Superest mihi co- ptur.*
rona iustitiæ, quam reddet mihi Dominus iustus iudex: nō enim potuit Paulus vel plurib⁹ vel formalioribus verbis docere, & explicare, ad quam virtutem diuinam retribuere præmia meritis pertineat: nā quia est quasi obiectũ, seu effectus iustitiæ, vocat illam coronam iustitiæ, & quia est actus iustitiæ, dicit esse à Deo quatenus iustus iudex, hãc enim vim habet illa determi-

natio,

natio, aliàs æque dicere poſſet, quam reddet mihi Deus miſericors Pater, vel omnipotens Dominus. Adidem ponderari poſſunt verba Matth. 20. *Voca operarios, & redde illis mercedem*, nam in omnibus illis vocibus, *operarios, redde mercedem* inculcatur iuſtitia: & ſimilia ſunt illa Pauli 1. Corinth. 3. *Vnuſquiſque propriam mercedem accipiet ſecundum ſuum laborem*, vt omittam alia, quæ de verbis retribuendi, & remunerandi, & ſecundum opera iudicandi in dicto capit. 1. ponderaui.

Bellarm. in lib. 4. de iuſtific. cap. 4. 20. & 21. Valen. diſp. 8. q. 2. punct.

2\. *Secundo ex Concilijs.*

Secundo eodem modo expendi poſſunt Conciliorum verba, quibus virtute Scripturam explicarunt. Huiuſmodi ſunt illa Concilij Arauſican. can. 18. *Debetur merces bonis operibus, ſed gratia, quæ non debetur, præcedit, vt fiant.* Vbi verbum debendi, & mercedis iuſtitiam indicat, & ideo merces à gratia diſtinguitur. Et latius Concilium Trident. ſeſſ. 6. capite 16. vitam æternam ait proponendam eſſe iuſtis, & tanquam gratiam, & tanquam mercedem. *Hæc eſt enim* (ait) *corona iuſtitiæ, quam aiebat Apoſtolus à iuſto iudice eſſe reddendam, non ſolum ſibi ſed & omnibus, qui diligunt aduentum eius.* Et ſimilia habet Concilium Senonen. in Decret. fid. cap. 16.

Tertio ex Patribus.

Tertio eodem modo loquuntur Sancti præſertim Auguſtin. lib. de Grat. & lib. arb. cap. 4. 5. & 6. & epiſt. 105. & libr. de Perfect. iuſtit. reſponſ. 17. & lib. de Morib. Eccleſ. cap. 25. *Vita* (inquit) *æterna eſt totum præmium, cuius promiſſione gaudemus, nec præmium poteſt præcedere merita, & prius homini dari, quam iuſtus eſt. Quid enim eſt hoc iniuſtius, & quid iuſtius Deo?* Vbi aperte ſentit præmium vitæ æternæ ex iuſtitia dari. Et tract. 3. in Joann. vbi ponderans verba Pauli de corona iuſtitiæ à Deo reddenda, inquit. *Iam debitum flagitat, iam debitum exigit, nam vnde ſequentia Quam reddet mihi Dominus in illa die iuſtus iudex.* Et Cyprian. epiſtola 56. in fine aliàs libro 4. epiſt. 6. ad Deum vt iuſtum iudicem pertinere ait, *mercedem fidei, & deuotionis exoluere* Et Hieronym. Iſai. 49. ait, conceſsiſſe nobis Deum liberum arbitrium, *vt iuſte voluntas præmium conſequatur.* Et Chryſoſto. tom. 2. homil. 4. de Lazaro circa medium. *Si iuſtus eſt Deus* (ait) *& his, & illis reddet pro meritis*, & alia inferius afferemus Quarto eſt hic communis modus loquendi Scholaſticorum, nam D. Thomas 1. 2. quæſt. 21. articulo 3. de merito generatim loquens, dixit, ordinem dicere ad retributionem, quæ fit ſecundum iuſtitiam, & articulo 4. addit, tale eſſe meritum hominis apud Deum, & qu. 114. art. 1. mercedem reddi merito quaſi quoddam pretium ipſius, & ſicut reddere pretium debitum pro re accepta eſt actus iuſtitiæ, ita etiam reddere præmium pro merito. Et idem habent Conrad. Caiet. & alij in eiſdem locis, itemque Caiet. to. 3. Opuſc. tract. 11. de fide, & operibus cap. 6. Et communiter Scholaſtici in 2. d. 27. vbi Bonauent. art. 2. fere toto, Durand. qu. 2. Gabr. art. 1. Ægid qu. 2. art. 3. Argent. quæſt. vnic. art. 4. Richard. art. 2. quæſt. 3 & in 4. d. 46. art. 1. q. 1. vbi etiam Scot. quæſt. 1. & in 1. diſtinct. 17. quæſt. 2. §. *Sed tunc.* Soto lib. 3. de Natur. & Grat. capit. 7. Vega libr. 8. in Trident. cap. 10. Hoſius in Confeſſ. cap. 73 Ruard. ar. 10. §. *Tertia difficultas.* Bellarmin. libr. 5. de Iuſtificat. cap. 4. 14. & 16.

Quarto ex ratione.

Vltimo poteſt hæc aſſertió ratione demonſtrari, ſed explicatur melius ex ſequentibus aſſertionibus.

4\. *Aſſertio 2.*

Secundo ergo dicendum eſt, retributionem meritorum in Deo non eſſe actum iuſtitiæ vniuerſaliter dictæ, ſed alicuius particularis iuſtitiæ ab alijs attributis ratione diſtinctæ. Hæc etiam aſſertio certa, & clara eſt, ſi termini intelligantur. Eſt ergo ſupponendum ex Ariſtot. 5. Ethicor. cap. 1. & D. Thoma 2. 2. q. 58. artic. 6. iuſtitiæ nomen interdum ſumi in generali quadam ſignificatione, tribuiturque omni virtuti, quatenus omnis virtus aliquam æqualitatem ſeruat, & hoc modo iuſtitia idem eſt, quod virtus, vnde eſt veluti genus ad omnes virtutes. Hæc autem acceptio iuſtitiæ valde impropria eſt, ac proinde præſenti inſtituto nō ſeruit. Proprie igitur iuſtitia ſignificat ſpeciale genus virtutis ab alijs diſtinctum, cuius munus eſt, ius, ſeu debitum ſuum alteri reddere. Iuſtitia autem etiam hoc modo ſumpta non eſt infima ſpecies, ſed genus, & non vnum tantum, ſed multiplex, ſeu æquiuocum, ideoq; eſt vlterius aduertendum, virtutem moralem appetitus generatim diſtingui in virtem, quæ circa ſe ipſum, id eſt, circa ſubbiectum proprium verſatur, & virtutem, quæ ad alterum ordinatur, ſeu quæ circa paſsiones, vel operationes verſatur, vt conſtat ex D. Thoma 1. 2. quæſt. 59. ar. 4 & q. 60. art. 3. Virtutes ad ſe, ſeu circa paſsiones, ſunt temperantia, & fortitudo, virtus vero ad alterum, quæ ei debitum reddit, appellatur iuſtitia, prout in generali diuiſione virtutum Cardinalium à temperantia, & fortitudine diſtinguitur, vt in tom. 1. de Relig. lib. 3. cap. 4. notaui. Hinc alia diuiſio iuſtitiæ oritur, nam interdum ſumitur prout communis eſt omni virtuti, quæ alteri reddit quamcunq; debiti rationē: aliquando vero ſpecialiter dicitur prout attendit perfectam rationem debiti, quod ſecundum æquiualentiam poteſt reſtitui. Diſtinctio, & verba ſunt D. Thomæ 1. 2. quæſt. 60. artic. 3. ad 1. & quæſtione 61. ar. 3. dicit, priorem acceptionem iuſtitiæ eſſe vſitatam à ſacris Doctoribus, poſteriorem vero eſſe iam vſu receptam. Vnde ſub priori iuſtitia eſt genus ad omnes virtutes, quæ alteri debitum reddunt, & ſic gratitudo, religio, &c. erunt ſpecies, ſeu partes ſubiectiuæ illius. Sumpta vero iuſtitia poſteriori modo ſpecialiori, aliæ, quæ aliquo modo deficiunt ab æqualitate, vel perfectione debiti, aut habitudinis ad alterum, ſolent vocari partes potentiales iuſtitiæ, vt patet ex D. Thoma 2. 2. quæſtione 89. Vlterius vero ſcire oportet, etiam hanc iuſtitiam ſpecialiorem non eſſe ſpeciem vltimam, ſed genus proximum, ſeu vltimum (vt ſic dicam) quod ſub ſe tres ſpecies iuſtitiæ continet, ſcilicet, commutatiuam, diſtributiuam, & legalem, quæ quidem ſunt particulares ſpecies reſpectu ſui generis tam proximi, quam remoti. Inter eas vero etiam iuſtitia legalis ſolet generalis iuſtitia vocari, non in prædicando, ſeu per modum generis, ſed in cauſando, ſeu per modum ſuperioris virtutis imperantis, vt dixit Diuus Thomas 2. 2. quæſt. 58. artic. 5. & 6. Vocatur enim legalis iuſtitia quædam virtus, quæ ius communitatis, & bonum illius commune obſeruat, ac reddit, & ad hunc finem vti poteſt omnib. virtutibus, imperando, & ordinādo actus earū ad ſuum finem, & ideo generalis, vel vniuerſalis iuſtitia dicitur, licet in ſe, vt dixi, ſpecialis virtus ſit.

Idem.

Idem S. D.

Conglobatio dictorū.

Quocirca vt nominis æquiuocatio tollatur, quatuor modis dicitur generalis iuſtitia, primo vniuerſaliſsime, & quaſi metaphorice pro omni virtute: ſecundo generaliter, ac proprie, prout eſt genus ad omnes virtutes ad alterum: tertio generice, id eſt, vt ſpecies ſubalterna huius generis, & genus proximū ad tres proprias ſpecies iuſtitiæ: quarto prout eſt quædam ſpecies vltima iuſtitiæ, quæ vniuerſalitatem habet in obiecto, & cauſalitate, & dicitur etiam iuſtitia legalis. Vnde è contrario iuſtitia ſpecialis dici poteſt, vel reſpectiue quælibet minus generalis reſpectu ſuperioris, vel abſolute de tribus vltimis ſpeciebus numeratis, vel inter eas diſtributiua, & commutatiua ſolet ſpecialis iuſtitia vocari: & ita in ſequentibus loquemur, & nonnullam maiorem notitiam illius trademus.

In aſſertione igitur poſita de iuſtitia particulari loquimur, vt ab vniuerſali primo modo diſtinguitur 5.
abſtrahendo nūc ab vltima ſpecie eius, de qua paulo poſt dicemus. Et ſic aſſertio eſt clara, quia iuſtitia vniuerſalis dicto modo ſumpta omnes virtutes morales, quæ in Deo formaliter inueniri poſſunt, complectitur, vt ſunt miſericordia, liberalitas, & ſimiles. At vero ita dicitur retribuere præmia meritis per iuſtitiam, vt non retribuat per miſericordiā, vel liberalitatem, aut aliam virtutem ſimilem. Ergo retributio illa non vniuerſali iuſtitiæ dicto modo ſumptæ, ſed alicui ſpeciali tribuitur. Confirmatur, qa Patres, & Doctores ſupra citati, imo & Scripturæ æque dicunt,

Poſita aſſertio de iuſtitia particulari procedit.

Probatur.

Confirmatur.

Deum retribuere præmia meritis ex iustitia, & dignas peccatis pœnas reddere: sed iustitia, per quam Deus punit malos: non est vniuersalis in dicto sensu, sed est aliqua particularis, quæ vindicatiua dicitur, & à misericordia, liberalitate, & similibus attributis distinguitur: ergo seruata proportione, & materiæ capacitate, retributio meritorum ab aliqua iustitia particulari dimanat, siue illa vnica tantum sit, siue
Confirm. 2. multiplex, quod postea videbimus. Tandem ex obiecto, & materia talis actus est id manifestum: nam hæc actio retribuendi meritum, & est ad alterum, & respicit aliquod ius alterius, & æquitatem quandam illi seruat: hoc autem munus particulare est, & ad omnes virtutes non pertinet: ergo est alicuius particularis iustitiæ.

6. *Obiectio.* Dicet fortasse aliquis, hanc retributionem etiam tribui misericordiæ, iuxta illud: *Qui coronat te in misericordia & miserationibus*, & iuxta communem doctrinam Theologorum dicentium, in omnibus operibus Dei etiam in glorificatione bonorum, & vltimo supplicio malorum Deum, & misericoridiam, & iustitiam exercere, quod si misericordiam exercet, etiam liberalitas, & aliæ virtutes similes in illo actu influxũ aliquem habere possunt: ergo recte dicitur esse ab vniuersali iustitia, cum omnes virtutes ad illum concurrant.
Solutio. Responderi vnico verbo potest, actum præmiandi substantialiter (vt sic dicam) esse à iustitia, nõ vero à misericordia, quamuis non sit sine aliquo vsu, vel affectu misericordiæ, & ideo simpliciter dicitur esse à iustitia particulari, vt à misericordia, & similibus virtutibus distinguitur. Hoc declarabitur amplius capite sequenti explicando axioma Theologorum, quod DEVS reddit præmium vltra condignum, & ideo in illo actu iustitiæ misericordiam miscet, quia eo quod condignum præmium reddit, iustitia vtitur: in eo vero, quod vltra condignum tribuit, misericordia, vel liberalitate vtitur: in quocunq; tamen sensu id intelligatur, quod infra videbimus. At vero hic excessus accidentarius est æquitati iustitiæ: imo formaliter loquendo, non pertinet ad solutionem, seu retributionem meritorum, & ideo dicendum retributionem substantialiter esse à iustitia, quam misericordia comitatur, & exaltat. Sicut punitio malorum, vt talis est, à iustitia est, quatenus vero est citra condignum, à misericordia est, vt sic vero potius est remissio, quam punitio.

Iam vero punctum controuersiæ est, à qua iustitia
7. *De qua nã particulari procedat? Opinio 1. bipartita quod noua iustitia subiectiua, sed potentiali* particulari ex tribus supra numeratis hæc actio dimanet. In quo puncto est quædam opinio dicens, à nulla ex illis virtutibus iustitiæ formaliter, seu essentialiter sumptis procedere hunc actum, sed ab aliqua virtute annexa alicui ex dictis iustitijs tanquam parte eius, ex his, quæ potentiales à Theologis dicuntur. Quamuis enim tantum illæ tres iustitiæ supra numeratæ propriam, & essentialem rationem iustitiæ habeant, nihilominus ad illam reducuntur quædam aliæ virtutes, quę in reddendo alteri debito illam imitantur, licet integram eius rationem non assequantur, vt censentur esse religio, pietas, obseruatio, gratitudo, & similes, & ideo partes potentiales iustitiæ vocantur: & interdum nomine iustitiæ comprehenduntur omnes virtutes morales voluntatis, quæ sub formidine, & temperantia nullo modo continentur. Hoc ergo intellecto, dicit hæc opinio, Deũ non retribuere præmia meritis per iustitiam formalem, seu essentialem (vt sic dicam) sed per aliquam virtutem, quæ inter partes potentiales propriæ iustitiæ numeranda sit.
Eius fundã. quoad 1. partem. Fundamentum prioris partis est, quia in Deo non inuenitur propria, & formalis iustitia. Alterius vero partis consequenter sumitur à sufficienti
Quoad secundam. partium enumeratione, quia remunerare merita actus est iustitiæ, vt dictum est, & auctores huius sententiæ admittunt, & non est ab aliqua propria, & essentiali iustitia, vt in priori parte sumitur: ergo necessario esse debet ab aliqua parte potentiali iustitiæ, quia in tota latitudine, seu in collectione virtutum ad iustitiam pertinentium, nullus alius modus particularis iustitiæ inuenitur.

Prior pars huius sententiæ commodius à nobis tractabitur, examinando prius posteriorem partem, 8.
& nostram sententiam confirmando. Et ideo circa *Expenditur quæ sit illa potentialis iustitia.* illam partem secundam inquirendum superest, quæ sit illa virtus, & pars potentialis iustitiæ, per quam Deus præmia meritis retribuit. Nam moderni huius sententiæ defensores dicunt, esse virtutem gratitudinis. Ita Vasquez, & frequenter repetit in tota hac *Vasquez, & Lorca volunt esse gratitudinem.* materia de Merito disp. 213. disput. 214. & 223. per totum illarum discursum, & disput. 218. cap. 4. & in 1. p. disput. 83. 84. & 91. præsertim cap. 15. Et in hac parte, præter consuetudinem suam, illum sequitur Lorca disp. 44. de Grat. Vt aũt eorum sententia, & in ea varietas vel concordia intelligatur, aduertendum est, meritum hominis apud Deum, aliqñ inueniri posse nulla præcedente promissione ex parte Dei, aliquando vero antecedente promissione. Hoc posterius cer- *Quomodo exponat Vasq. dictã resolutionẽ de gratitudine.* tissimum est, nam de facto tale est iustorũ meritum condignum apud Deum, vt Concilium Tridẽtinum docet, & supra cap. 4. probauimus. Primum vero inde probatur, quia promissio est libera Deo, vnde posset illam non facere, & nihilominus dare hominibus gratiam, & auxilia ad bene operandum, & consequẽter ad merendum, quia dignitas, & proprietas meriti ex natura rei sequitur bonitatem operis vt ad alterum relatam, sicut dixit D. Thomas 1. 2. qu. 21. art. 3. Vnde cum talia opera in Dei gloriam cederent, ad eum pertineret illa remunerare, quod pro sua libertate, & bonitate sine præuia promissione facere posset. Ait ergo Vasquez, ad rationem meriti etiam de condigno promissionem Dei extrinsecam, & accidẽtariam esse: ideoque sine tali promissione esse posse in Deo affectum, & voluntatem reddendi cõdignum præmium talibus meritis, & de hoc affectu ait, se ad gratitudinem pertinere. Vnde addit, quando Deus adiungit promissionem, non insurgere obligationem iustitiæ, sed solius fidelitatis, ac proinde rationem gratitudinis non tolli, nec variari propter adiunctam obligationem promissionis, sed tunc illud deberi duplici titulo gratitudinis, & fidelitatis, semper tamen præmium, vt præmium, per se deberi ex titulo gratitudinis, ex fidelitate vero deberi vt rem quandam promissam, cui accidentarium est, quod simul vt præmium debeatur.

Atque hinc primo colligit Vasq. disp. 214. cap. 4. & 9.
5. quod licet Deus non promisisset vitam æternam *Ex sua expositione colligit Vasq. 1.* iustis bene operantibus, nihilominus possent illi de condigno mereri apud Deum, quia promissio non facit condignitatem immerito, sed supponit illam, nam promissio illa est de remuneratione, & non tantum de liberali donatione, nihilominus tamen non oportet, vt ait, quod Deus teneretur ex iustitia illis præmium reddere, nam satis est, quod ex gratitudine deberet præmium condignum, seu æquale secundum proportionem. Secundo infert in disp. 218. ca. 4. *Colligit 2.* num. 33. §. *Tertia ratio*, & 1. p. disput. 91. cap. 15. quamuis duplex sit meritum hominis apud Deum, scilicet de condigno, & de congruo, nihilominus vtrique respondere præmium ex sola gratitudine, & non ex iustitia, & vtrique posse etiam esse adiunctam promissionem, ac subinde obligationem fidelitatis. Ac proinde in hoc non differre, sed in hoc solum quod meritum condignum dicitur respectu præmij æqualis secundum connaturalem proprotionem: meritum autem de congruo dicitur respectu præmij inæqualis, seu excedẽtis dignitatem operis, licet cum illo aliq̃ congruẽtiam vel conuenientiã habeat. Vtrumq; aũt potest ad gratitudinem spectare, quia hæc virtus nõ solum æquale, sed etiã abundantius retribuit. Idem- 10.
que est de fidelitate, quia potest Deus æqualem, vel *Quomodo exponat* abundantiorem remunerationem promittere.

At vero Lorca licet in hoc consentiat, quod Deus *Lorca.*
ex sola

ex sola gratitudine reddit præmia meritis, non tamen negat aliquem modum iustitiæ legalis, seu legali similem, vt inquit, quod nunc admittimus, & infra explicabimus. Deinde non negat fundari hoc meritum de condigno apud Deum in pacto, & in promissione Dei. Ratio, quam indicat, est, quia licet ex promissione Dei non oriatur obligatio iustitiæ, sed certitudo præmij conferendi, nihilominus propter gratitudinis debitū potest esse necessaria, & consequenter etiam requiritur, vt opera veram, & completam rationē meriti habeant, eisq; merces debeatur. Nam si promissio (inquit) vel pura, & absoluta, vel sub conditione inæqualis operis fiat, non ex operibus, sed ex fidelitate oriretur obligatio reddendi promissum, & ita non sufficeret ad verum meritum, quando vero promissio fit exigendo opera inæqualia, tunc non ex sola fidelitate, sed etiam ex gratitudine tenetur Deus implere promissum, & ideo facta tali promissione completur vera ratio meriti, quæ sine illa non subsisteret. Vnde videtur supponere hic auctor, quod licet Deus sit capax debiti gratitudinis, nihilominus illud non insurgit, nisi supposita promissione exigente opus æquale. Cur autem illa promissione facta oriatur hoc debitum, & sine illa non oriatur, nec probat, nec declarat.

11. *Expugnatur Lorca in eo, quod differt à Vasq.* Inter hos autē dicendi modos hoc inuenio discrimen, quod licet prior in aliquibus rebus liberius loquatur, magis tamen consequenter loquitur: posterior videtur dum studet adhærere aliqbus sententijs communioribus, & magis fundatis, minus profecto cōsequēter in reliqs loquitur. Quod breuiter declaro, & melius id, in quo cōueniunt, examinemus. Si ergo supponamus, in Deo esse posse propriam gratitudinis obligationē, remunerationē, & affectum frustra profecto dicitur, hanc pendere ex promissione, aut in illa fundari, multoque magis consequenter dicitur sine illa esse posse, & ex vi operis iuxta suam proportionem oriri. *Primo.* Probatur, quia veritas, & gratitudo non solum sunt diuersæ virtutes, sed etiam quasi disparatæ, quia vna in altera non fundatur, at vero obligatio promissionis ad veritatem, seu fidelitatem pertinet: ergo promissio, per se loquendo, impertinens est ad gratitudinem. *Secundo.* Secundo obligatio gratitudinis oritur ex vi beneficij accepti: ergo si beneficium est æquale, parum ad gratitudinem refert, quod promissio præcesserit, nec ne. Imo quando præcedit promissio sub conditione æqualis operis, minor obligatio gratitudinis oriri videtur, quia minus liberaliter videtur fieri beneficium, cum tamen quo liberalius fit, eo maior obligatio grati animi oriatur. *Tertio.* Tertio quia propter has rationes inter homines ad meritum ex gratitudine necessariū nō est, vt obligatio præcedat: & consequenter nec ad obligationem similem ex parte remunerantis, vt idem auctor late dixerat disp. 43. memb. 2. ergo supponendo in Deo capacitatem gratitudinis: & obligationis eius, nulla potest assignari specialis ratio, ob quam ad huiusmodi obligationem præuia promissio sub conditione operis æqualis necessaria sit. *Responsio Lorcæ refellitur.* Respondent, ideo necessariam esse promissionem in Deo, quia creatura non potest Deum sua actione obligare, nisi eius promissio præcedat. At vero hæc ratio, si probat, absq; promissione non esse in Deo obligationē gratitudinis, consequēter probat etiam post promissionem non esse, nam promissio, vt talis est, non inducit obligationem gratitudinis, si illam non supponit, vt probat ratio facta, quod tota ratio gratitudinis est beneficium acceptum, non promissio accipientis beneficium. Vnde etiam inter homines promissio gratitudinis obligationem gratitudinis supponit, non facit, sed ei obligationem fidelitatis, veritatis, aut iustitiæ adiungit.

12. *Assertio 3. contra vtriusq; authoritatis commu-* Iam vero contra id, in quo dicti auctores conueniunt, scilicet, Deum retribuere præmia ex gratitudine, dicēdum censeo, virtutem gratitudinis, proprie, ac formaliter in Deo non reperiri, ac proinde neque obligationem eius Deo competere, neque remunerationem meritorum à tali Dei attributo formaliter procedere. *nem resolutionem de gratitudine.* Hoc inprimis probatur auctoritate negatiua, quia neque in antiquis Theologis inuenio tale attributum gratitudinis formaliter attributum Deo, cum tamen de veritate, fidelitate, iustitia, misericordia, liberalitate, munificentia, seu magnificentia, beneficentia, dilectione, & similibus frequenter loquantur: tum etiam quia neque in Scripturis me legisse memini, Deum esse gratū hominibus etiam pie viuentibus, aut fore ingratum, si bene viuentibus non benefaciat, vel quid simile. *Suadetur 1. authoritate negatiua Theologorum, & Scriptu.* At profecto si gratitudinis affectus, opus, vel obligatio posset in Deum cadere, aliquod profecto eius rei vestigium in his libris, per quos Dei notitia ad nos peruenit, inueniretur. Vnde Scriptura non ad benefaciendum Deo, sed ad illi *seruiendum* nos vbique admonet. Deuteron. 6. 7. & infinitis alijs locis. Ex quibus ratio propria elicitur. *Suadetur 2. ratione.* Nam virtus gratitudinis in proprio cōceptu formali imperfectionem supponit in persona illius capaci: ergo non potest Deo conuenire. Consequentia nota est. Antecedens autem probare possumus primo ex obiecto tam formali, quam materiali gratitudinis, eius enim officium est, beneficium acceptum recompensare, vt ait D. Thomas 2. 2. quæstione 106. articulo 1. in corp. & ad 3. Vnde respicit alterum vt benefactorem, vt ex Cicerone, & Seneca late docet D. Thomas 2. 2. quæstione 80. & quæstione 106. articul. 1. & sequentibus. At Deus non potest respicere hominem, vt benefactorem sui, neque homo gloriari potest, quod beneficium aliquod Deo contulerit, vt videtur per se notum, & significatur in illo Psalmi: *Ego dixi: Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges.* Secundo in Deo non potest esse Religio, pietas, aut obseruantia: ergo neque gratitudo. *à simili 2.* Antecedens supponitur vt notum, consequentia probatur, quia virtus gratitudinis non solum participat imperfectionem illarum trium virtutum, sed etiam inferiori modo illam continet. Imperfectio enim, quam illæ virtutes supponunt, & propter quam Deo formaliter & proprie conuenire non possunt, est, quod respiciunt alium vt superiorem, & excellentem, quod Deo plane repugnat. At gratitudo simili modo respicit benefactorem, vt superiorem, & excellentem, nam vt D. Thomas ait dicta quæst. 106. ar. 2. *Benefactor, in quantum huiusmodi, est causa beneficiati,* & ideo beneficiatus ad benefactorem conuertitur, vt ad principium suum aliquo modo, vt ibidem ait D. Thomas, & ideo dixit in art. 1. post religionem, quæ respicit summum debitum Deo, & pietatem, quæ respicit debitum paternum, quod est maximum, quod à creatura esse potest, & obseruantiam, quæ respicit excellentiam personæ creatæ, constituit gratitudinem, quæ respicit peculiarem benefactorem, *Et ideo* (ait) *distinguitur à prædictis virtutibus, sicut posterius distinguitur à priori tanquam ab eo deficiens.* Qui ergo fieri potest, vt talis virtus secundum propriam rationem formalem Deo tribuatur?

Vnde sic possumus ad rem, de qua agimus argumētari tertio. 13. *Suadetur 3.* Nam meritum hominis apud Deum non est beneficium, quod homo Deo faciat, sed ad summum est obsequium, & seruitium illi debitum: ergo remuneratio meriti hominis apud Deum, non potest esse ex gratitudine hominis ad Deum. Consequētia patet ex dictis, quia vbi deficit materia virtutis, versari non potest virtus. Antecedens autem videtur certe per se notum ex Dei maiestate, & bonorum abundantia, qui sibi sufficiens est, & omnium benefactor, & nullius beneficij indigens, aut capax. Prout ipse per Prophetam Psalm. 49 profitetur dicens: *Audi populus meus, & loquar, Israel & testificabo tibi, Deus, Deus tuus ego sum, non accipiam de domo tua vitulos, neque de gregibus tuis hircos, & cæt. Meus est enim orbis terræ, & cæt.* Idemque nos Christus Dominus

docuit

docuit Luc. 17. dicens. *Cum feceritis omnia, quæ precepta sunt vobis, dicite, serui inutiles sumus.* Quibus euidenter nos Christus instruit, vt non solum nos aliquid Deo contulisse, aut dignos aliqua Dei gratitudine propter seruitia illi exhibita reputemus, verum potius nos seruos inutiles esse sentiamus. Vnde in verbis præcedentibus expresse hanc gratitudinem à Deo excludere videtur, dum afferens exemplum de domino humano, cui seruus ad nutũ obedit, interrogat: *Nunquid gratiam habet seruo illi, quia fecit, quod ei imperauerat?* Et respondet? *Non puto.* Et adiungit: *Sic & vos cum feceritis omnia, quæ præcepta sunt vobis, dicite, serui inutiles sumus*, id est, nihil Deo præstitimus, quod sibi debitum: immo quod suum non esset. Vnde Cyrillus ibi in Catena D. Thomæ, *Considera* (inquit) *quod, qui apud nos dominatur, non referunt gratias cum aliqui subditorum statuta sibi prosequuntur obsequia, &c.* Et eodem modo expendunt verba illa ibi Theophyl. & alij. Ex quo tale conficitur argumentum quasi à minori. Quia inter homines seruus non est benefactor domini, & ideo non tenetur dominus ei gratum se ostendere, nec debitum gratitudinis in eo locum habet: ergo multo minus potest Deus ex gratitudine obligari ad hominem ad beneficium recompensandum: ergo neque remuneratio meritorum apud Deum est ex debito gratitudinis.

Argumentum à minori.

14. *Instantia ex D. Thom. & Seneca.*

Dicet aliquis, potius inter homines posse dominum ex gratitudine seruo obligari. Nam D. Thomas 2.2. quæst. 106. art. 3. ad 4. cum Seneca lib. 3. de Benefic. cap. 21. sic inquit. *Quamdiu seruus præstat, quod à seruo exigi solet, ministerium est, vbi plus, quam à seruo necesse est, beneficium est. Et ideo seruis vltra debitum facientibus gratiæ sunt habendæ.* Ergo pari modo cum homo sit Dei seruus, quando vltra debitum, quod ab eo exigitur, Deo seruit, illi gratia, seu gratitudo haberi poterit, & debebit, præsertim quando affectu amici Deo seruit: nam, vt ibidem ait D. Thomas, vbi in affectum amici transit, incipit vocari beneficium. Respondeo inprimis, saltem hinc sequi, opera præcepta non esse meritoria apud Deum ex gratitudine, quia illa sunt necessaria obsequia, quæ à seruo Dei exigi solent: ergo vel omnino meritoria non sunt, quod dici non potest, vel ex alia virtute Dei remuneranda sunt: omnia autem merita de condigno, siue sint operum præceptorum, siue consiliorum, eadem virtute remunerantur.

Prima responsio.

15. *Altera dilutio.*

Deinde seruitus hominis ad Deum longe altior est, & maior, quam sit hominis ad hominem, nam homo licet vt seru⁹ hominis sit inferior illo, vt homo est illi æqualis, vnde non est sub dominio eius quoad vitam, & membra, nec quod omnes omnino actiones, sed quoad illas, quæ & sunt proportionatæ humano seruitio, & commoditati, & conuenienter exhiberi possunt. At vero respectu Dei homo est seruus quoad omnia, quia & quoad vitam, & corporis integritatem, & quoad animum, & omnes eius actiones est sub dominio Dei: ita vt licet nunc quasdam actiones homini præcipiat, & non alias, posset omnes bonas actiones præcipere, & exigere, si vellet. Et ideo in rigore attento dominio Dei, & ipsius respectu, nullum est opus vltra necessitatis exigẽtiam vel formaliter, vel radicaliter, vt ex Euthymio notauit Maldonat. in id Luc. 17. *Serui inutiles sumus*, qui merito etiam addant, opera consilij, seu quæ supererogationis dicuntur, licet non sint debita Deo ex præcepto quoad exercitium (vt sic dicam) sunt tamen debita debito gratitudinis, nam hoc debitum nunquam potest homo exhaurire, aut explere. Et ideo sunt debita, vt obsequia in honorem, & reuerẽtiam benefactoris exhibita, hoc enim est gratitudinis munus, vt D. Thomas supra docet. Et vltra hæc illa etiam opera aliquo modo fiunt iuxta præceptum Dei saltem conditionatum, seu quoad specificationem: nam licet non teneatur homo illa facere, tamen si faciat, tenetur illa recte, & honeste, ac in gloriam Dei facere, & sub ea tantum ratione meritoria sunt. Vnde non sunt vltra debitũ, quod vel aliquo modo exigitur, vel exigi potest, & ideo nec respectu talium operum gratitudo propria in Deo locum habet.

16. *Alteri tacitæ instantiæ occurritur.*

Neq; satis, quod per gratiam talia opera ex affectu amicitiæ diuinæ fiant, quia nunquam potest ab eis separari ratio obsequij debiti: immo ille etiam operandi modus potest à Deo exigi per modum seruitij, & de biti obsequij. Præter quam quod ex gratitudine illi debitus est, quod secus est in humana seruitute. Vnde nouum insurgit argumentum, quia quicquid homo bene operatur, vel operari potest, debet Deo ex maxima gratitudinis obligatione, cui nunquam potest ad æqualitatem satisfacere, tum propter infinitũ excessum maiestatis benefacientis: tum etiam quia cum ipsomet bono opere, quod nouum Dei beneficium est, crescit. Ergo fieri non potest, vt ex talibus operibus in obsequium Dei factis gratitudinis debitum in Deo resultet. Probatur consequentia, quia ex solutione debiti etiam æquali non oritur noua obligatio similis in eo, cui satisfactio fit, multoque minus oriri poterit ex inæquali. Vnde D. Thomas dicta quæstio. 106. art. 6. argum. 2. cum solutione, ait, quando inter homines recompensatio beneficij non excedit beneficium acceptum, nullum gratitudinis debitum in priori benefactore resultari: si autem recompensatio excedat, tunc ex illo excessu posse in priori benefactore oriri obligationem gratiam recompensandi, & sic non esse inconueniens procedi in infinitum in mutua gratiarum actione. At vero beneficentia inter Deum, & hominem necessario debet inchoari à Deo: *Quis enim prior dedit illi, & retribuetur ei?* Et homo nunquam potest adæquate, nedum superabundanter recompensare Deo acceptum beneficium. Ergo nunquam potest ex opere hominis gratitudinis debitum in Deo reperiri. Eo vel maxime, quod, vt Concilium Arausicanum ait, in omni opere bono nos non incipimus, & ideo quicquid in Dei obsequium faciamus, Deus ipse incipit benefaciendo nobis, & ideo respectu cuiuscunque actionis hominis ad Deum comparatæ, illud locum habet: *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei?* Ergo ex opere hominis nunquam potest Deus ad gratiam habendam obligari.

Suadetur 4. posita assert.

17. *Suadetur 5. Vasq. 1. 2. disp. vlt. c. vlt. in fine.*

Vltimo argumentari possumus ad hominem contra hos auctores, qui Deo tribuunt debitum, & retributionem ex gratitudine, ne iustitiam veram illi tribuant. Nam argumenta, quibus conantur ostendere, in Deo non esse iustitiam, si cum proportione applicentur, multo magis in Deo non esse gratitudinem ostendunt. Huiusmodi est illud, quod dominus non obligatur seruo ex iustitia, nam vt ostendimus, multo minus obligatur dominus seruo ex gratitudine: imo licet obligatio iustitiæ maior videatur, in hoc differt ab obligatione ex gratitudine, quod illa potest oriri ex volũtate debitoris, saltem radicaliter, quatenus voluntate voluit promittere, aut pacisci: at vero obligatio gratitudinis non fundatur in voluntate recipientis beneficium, sed necessitate quadam ex beneficio oritur, & ideo ex hac parte magis Deo repugnat. Deinde solet negari iustitia commutatiua Deo, quia constituit æqualitatem in datis, & acceptis, quæ non habet locum in Deo: at vero gratitudo etiam ponit æqualitatem, vel excessum inter recompensationem, & acceptum beneficium, quod multo magis repugnat Deo. Respondent, posse in definitione gratitudinis accipi beneficium nõ stricte, vt sonat, sed abstractius, vt significat opus alteri gratum. At enim si hoc eis licet, cur nobis non licebit, æqualitatem dati, & accepti non materialiter, vt sonat, sed altiori modo conceptam iustitiæ diuinæ attribuere? Accedit, quod ad gratitudinis debitum non satis est, opus alteri gratum efficere, alias quotiescunque alius opus facit, quod mihi est gratum, seu mihi placet, tenerer ego ex gratitudine illi gratiam referre, quod falsum esse constat. Oportet ergo opus transire in veram rationem beneficij, vt vera gratitudo locum habeat.

Euasio occluditur.

18. Vnde frustra laborant dicti auctores in accommodanda

Frustra doctrina de gratitudine ad Deum transfertur

danda ad Deum doctrina, quam de gratitudine inter homines D.Thomas tradit. 2. 2. q. 106. & 107. vbi distinguit gratitudinē quatenus recompensat beneficium, à iustitia, quia hæc soluit debitum legale, illa recompensationem ex honestate debitam propter beneficium retribuit, item quia iustitia respicit acceptum cum strictā obligatione reddēdi, vt in mutuo, & similibus: gratitudo autem respicit beneficiū gratis impensum, vt illud recompenset: & illa tantum respicit effectū, vt æquale reddat, hęc vero respicit affectum, vt abundantius tribuat. Frustra, inquam, hęc in præsenti causa afferuntur, nam licet inter homines vera sint ad Deum, & ad merita hominum apud ipsum non bene accommodātur, quia ex altera parte deficit fundamentum debiti gratitudinis in Deo, quia nec homo potest beneficium gratis Deo impendere, nec Deus est capax illius. Vnde licet in meritis humanis aliquæ cōditiones considerentur, quæ gratuito beneficio sunt communes, vt quod magis ex affectu pendeant, quam ex effectu, & quod spontanea voluntate exhibeantur, inde inferri non potest merita nostra esse materiam gratitudinis, cum deficiat ratio beneficij non debiti, quod est quasi substantia, seu vnicum fundamentum gratitudinis. Quomodo autem illæ conditiones iustitiæ non obstent, paulo post explicabimus.

19. *Corollariū 1. contra 2. partem opinionis positam n. 7.* Ex his ergo concludimus primo, iustitiam, per quā Deus præmia meritis tribuit, non esse aliquam virtutem, quæ sit pars potētialis iustitiæ: nam si quæ esset, aut gratitudo, aut fidelitas esse deberet, nam aliæ, aut non versantur circa aliquam retributionem, vel recompensationem, aut debiti solutionem, vt liberalitas, veritas, & siquæ sunt huiusmodi, vel si aliquo modo persoluunt debitum, est cum inferioritate, & inæqualitate ex parte debitorum, vt sunt religio, pietas, & obseruantia: & ita de alijs partibus potentialibus iustitiæ nulla est controuersia: sed neutra ex illis duabus esse potest, nā de gratitudine id ostensum est. De fidelitate vero aduersarij id supponunt, sed putāt eius obligationem esse extrinsecam, & aduentitiam, ad meritorum retributionē, quia per se non respicit opus alterius, sed actum ipsius debitoris, qui est promissio: nos autem id probamus, quia fidelitas in promissione fundatur: promissio autem si sit absoluta, seu simplex, non respicit meritum, & de illa procedit ratio proxime facta. Si vero transeat in vim pacti inducit obligationem iustitiæ, & non solius fidelitatis, & ideo si in meritis interueniat, illa remunerare non erit officium fidelitatis. *Coroll. 2. contra 1. p. eiusdem.* Vnde secundo concludimus, iustitiam, per quam Deus præmia meritis hominum retribuit, esse aliquam ex his, quæ partes subiectiuæ iustitiæ dicuntur, quatenus formaliter quidem, eminentiori tamen modo, quam in creaturis possunt in Deo reperiri, quæ autem illa sit, & quomodo Deo sine inconuenienti tribuatur, nobis explicandum superest.

20. *Notatio prō statuenda propria iustitia in Deo* Supponimus autem inprimis, & admittimus duplicem illum modum merendi apud Deum, scil. vel nulla præmissa promissione ex parte Dei quasi ex sola vi ipsius operis, moralis, ac liberi, & præsertim facti ex aliquo gratiæ auxilio, vt nunc loquimur, vel præmissa promissione, non quidem omnino simplici & absoluta, nam hanc nō postulat meritum, vt per se constat, sed conditionata, & respiciente merita quibus retributionem, vel beneficium aliquod promittit, si fiant. Et hæc rursus duplex esse potest, vel sub conditione operis inæqualis, seu imperfecti, vel perfecti, & condigni, & de his omnib. sigillatim dicendum est.

21. *Assertio 4. in ordine, ac bipartita.* Dico primo, Si Deus remuneret merita absque promissione antecedente, in qua ipsa fundentur, tūc retributio fiet, ex iustitia quadam legali, quam etiam remuneratiuam, seu prouidentialem, aut gubernatiuam appellare possumus, non vero ex commutatiua, seu ex proprio debito iustitiæ. Hanc assertionem tractaui, explicaui, & probaui in dicta disput. speciali de Iustitia Dei section. 9. per totam tam diffuse, vt nihil fere addendum occurrat. Quia quod in Deo talis virtus formaliter sit, & quod ratione distinguatur à cæteris, non videtur posse dubitari, quia, & speciale habet obiectum, & motiuum, ac operandi modum, & necessaria est in Principe, & maxime in supremo gubernatore. Item in intellectu diuino recte intelligimus prudentiam illam, q̄ morales Philosophi politicam vocant, quæ bonum communitatis procurat, nō tñ politico, seu ciuili modo, seu altiori, iuxta doctrinam D.Thomæ 1. p. q. 21. art. 1. ad 1. Possumusq́ illam prudentiam cum Arist. 6. Ethic. architectonicam vocare, dummodo in intellectu Dei supremi gubernatoris in summa perfectione, & per essentiam reperiatur, in cæteris vero gubernatoribus analogice, & per quandam participationem reperiri intelligatur: ergo huic intellectuali virtuti diuinæ aliqua virtus in voluntate respondet, per quam secūdum talem prudentiam regere, & gubernare possit, vnicuiq́ rei tribuendo, quod illi suo modo debitum, & proportionatum est, vt inde bonum totius vniuersi resultet, cōseruetur, aut promoueatur. Et hāc vocamus iustitiam legalem, quia in nobis prudentiæ politicæ iustitia legalis respōdet, vt D.Th. cū Arist. docet; & ita nos concipimus ēt in Deo iustitiam illam ad modum legalis iustitię, quia licet vt sit longe excellētior, q̄ humana, in hac generali ratione cōuenit, quod æquitatem seruat cum omnib. in ordine ad commune bonum, singulis distribuendo, quod vnicuiq́ proportionatum, & quodammodo debitum est. Neq́ hoc nouum inuentum nostrum est, vt aliq nobis obijciunt, nam de illa passim S. PP. & Theologi loquuntur, cum diuinam prouidentiam, eiusq́ æquitatem declarant. Et eandem agnoscit D.Tho. 1. p. q. 21. & 1. 2. q. 21. ar. 4. dum ait, ad iustitiam Dei pertinere, nullum bonum opus irremuneratum relinquere. Non ergo noua cudimus: sed antiqua quantum per diuinam gratiam possumus, ex Theologiæ & Philosophiæ principijs explicare conamur. *D.Tho. 2. 2. q. 47. ar. 10. 11. & 12 &c.*

22. *Suadetur iam assertio quoad 1. p. interuenire scilicet. dictā iustitiā in retributione meritorum.* Supposito ergo in Deo hoc attributo iustitię, probatur prior pars affirmans assertionis. Quia ex dictis satis constat, hunc actum retribuendi præmia huiusmodi meritis ad aliq̄ iustitiam pertinere, nulla aūt potest intelligi magis proportionata illi actui, q̄ hæc iustitia legalis, seu prouidentialis: ergo. Probatur minor, tum quia reddere præmia pro meritis est actus ad conuenientem hominum gubernationem maxime necessari⁹: ergo pertinet ad illam iustitiam, quæ huic muneri principaliter intendit: tum ēt quia sicut per hanc iustitiam Deus vt naturæ auctor seruat naturalem proportionem, & quasi debitum in conferendo singulis rebus accidentales perfectiones singulorum naturis proportionatas, & vnicuiq́ causæ secūdæ facultates, concursum, seu auxilium ad connaturales eius operationes necessarium, ita vt moralis gubernator agentium liberorum retribuat vnicuiq́ iuxta operum suorum moralem exigentiam, & proportionem: ergo remuneratio meritorū ab hac iustitia per se procedit. *Confirm. 1.* Et confirmatur primo, quia in hac parte eadem est ratio de punitione malorum, & retributione bonorum operum: sed punitio malorum ab hac iustitia procedit: ergo & præmium bonorum. De minori propositione, seu vindicatiua iustitia dixi late in dicta disp. sect. 6. vbi ostendi in priuata persona non esse specialem virtutem distinctam à reliquis, quia propulsare iniuriam, vel punitionem eius procurare, non est actus habens ex obiecto specialem honestatem, quia non est per se amabile, sed tātum vt remedium ad tuendum proprium bonum, vel cauenda similia mala; & ideo ex fine accipit honestatem, & ita ad illam virtutem pertinet, ad quam finis honestus spectat. Vt autem modo etiam recto fiat, iustitia commutatiua illum moderatur, vt ibi explicui. At vero in persona publica, & maxime in Deo punitio malorum est ratio per se necessaria ad rempubl.

recte

recte gubernandam, & ideo ad iustitiam illam, quæ publicum regimen ex parte affectus moderatur, pertinet: idem ergo est de remuneratione bonorum, est enim eadem ratio. Denique in humano Principe iustitia legalis est, quæ huiusmodi actum elicit: cur ergo non idem cum maiori excellentia Deo tribuemus, cum ad perfectionem pertineat, nullamque imperfectionem includat. *Confirm.2.*

23. *Secunda pars conclusionis probatur.* Altera vero pars negatiua assertionis probatur, quia iustitia commutatiua nō potest intelligi in Deo, nisi præcedat eius promissio, & pactum: quia tunc actus dicitur esse commutatiua iustitia, quando ex obligatione eius procedit, ita etiam in præsenti loquimur, Deus autem non est capax huius obligationis, nisi ex pacto suo voluntario, vt in dicta disputatione ostendi, & in sequenti assertione dicam. Dices, saltem distributiua iustitia potest à Deo esse absque præuia promissione: ergo hæc præmiorum retributio ab illa procedit: etiam si merita in promissione non fundentur. Imo hanc iustitiam maxime videtur seruare Deus in suæ prouidentiæ dispositione, vt D. Thomas tradit 1.p. q. 21. art. 1. in corpore, & ad 3. Respondeo ex his, quæ in dicta disputat. sect. 3. docui, iustitiam distributiuam inde denominatam esse, quod in distributione, & distinctione communium bonorum proportionem inter plures seruat. Hæc autem sola ratio, nisi fundetur in speciali iure, ac debito proprio illius iustitiæ particularis, quæ per antonomasiam dicta est, non sufficit ad constituendam specialem virtutem, sed multis virtutibus communis est. Nam etiam commutatiua iustitia interdū illam proportionem seruat, & misericordia, & gratitudo, & obseruantia, imo, & charitas sicut in proprijs seruat debitum ordinem, ita etiam in beneficentia, prout secundum ordinem charitatis necessaria est. Dico ergo in hac remuneratione meritorum, de qua loquimur, licet à iustitia gubernatiua eliciatur quoad substantiam (vt sic dicam) seruare Deum modum, & proportionem distributiuæ iustitiæ, vel quia ex eo, quod vnicuique tribuit iuxta meritum, seu debitum suum, resultat consequenter illa proportio inter plures. Vel quia etiam illa proportio pertinet ad pulchritudinem, & commune bonum vniuersi, & ita illam etiam obseruat Deus ex vi suæ Sapientiæ, & iustitiæ rerum moderatricis, neque ibi est necessaria alia specialis iustitia. Nec D. Thomas aliud intendit, si attente doctrina corporis articuli cum solutione ad 3. conferatur. *Euertitur euasio.*

24. *Explicatio amplior, quare merita citra promissionem nō sint de cōdigno?* Atque hæc assertio, & doctrina communis est omnibus meritis, quæ non attingunt perfectionem meriti de propria iustitia, quod per antonomasiam dicitur de condigno, propter specialem perfectionem moralem, quam habet, à qua reliqua deficiunt, quæ de congruo dicuntur, siue sint imperfecta per comparationem ad præmium, siue sint præmio proportionata, carent tamen pacto, & sufficiēti promissione diuina, nam si quæ talia non essent ex propria iustitia apud Deum, ideoq; non haberent ab ipso præmium, nisi ad summum ex vi huius generis iustitiæ, quam explicuimus. Ac subinde non essent merita simpliciter de condigno apud Deum, sed possent dici de congruo, quia non ex proprio iustitiæ debito, sed ex illa congruitate, quam generalis Iustitia attendit, illis præmium redderetur. Quia non sufficit, quod in opere sit æqualitas, & condignitas respectu præmij, si in illo non sit vis moralis ad obligandum Deum. Vnde aliud est, opus esse dignum præmio absolute, aliud, esse meritorium de condigno apud aliquem, quia ad primum sufficit proportio inter meritum, & præmium, ad secundum autem necessarius est specialis respectus ad talem personam, propter quam ad tale prēmium reddendum ex iustitia obligetur. Sicut miles meretur de se tantum stipendium, sed non apud quemlibet Regē, sed apud illum, cui seruit, vel cum quo pactum fecit. De merito ergo de condigno in hoc rigore sumpto dicendum superest.

25. *Assertio 5. in ordine.* Dico secundo. Quando meritum est proportionatum, & æquiualens præmio, & fit sub pacto Dei, seu promissione sub conditione talis operis, tunc Deus reddit præmium ex peculiari virtute iustitiæ vera ac propria, & à iustitia generali per modum diuersi attributi, ratione distincta. Hanc assertionem tractaui late in dicta disputat. sect. 2. declarando in Deo hunc iustitiæ modum. Eamque tribuo omnibus Doctoribus, qui ad meritum de condigno & de iustitia, Dei pactum, seu promissionem sub conditione talis operis requirunt. Nam si ex vi talis promissionis modus iustitiæ non cresceret in merito, nec alterius rationis esset, frustra dicerent, tale pactum esse necessarium, præsertim propter meritorum iustitiam, vt ijdem affirmant, quos supra cap. 18. recensui. Atque hoc modo potest confirmari ex Concilio Trid. sess. 6. cap. 16. vbi cum promissiones diuinas factas operibus iustorum ex Scriptura retulisse, subdit. *Atque ideo bene operantibus vsque in finem, & in Deo sperantibus proponenda est vita æterna, & tanquam gratia filijs per Christum Iesum misericorditer promissa: & tanquam merces ex ipsius promissione bonis ipsorum operibus, & meritis fideliter reddenda: hæc est enim illa corona iustitiæ, &c.* Vbi duos titulos, & rationes distinguit sperandi beatitudinem, vt hæreditatem filiorum, & coronam iustitiæ, & iuxta illos, duas etiam videtur promissiones Dei docere, vna est, quæ promittitur vt gratia, id est, vt hæreditas gratiæ respondens, iuxta illud, *Si filij, & hæredes*, & vt merces, id est, vt corona iustitiæ. Ergo sentit, ex posteriori promissione, quæ est sub conditione operum, maius iustitiæ debitum, quam ex priori simplici, & absoluta promissione oriri. Vnde cum ex priori oriatur fidelitatis debitum, necesse est, vt posteriori conditione operum impleta maior & proprior iustitiæ ratio nascatur. *Probatur authoritate*

26. *Corroboratur multipliciter.* Deinde ex testimonijs, quæ Concilium allegat potest idem corroborari. Præsertim ex illo ad Hebr. 6. *Non est iniustus Deus, vt obliuiscatur operis vestri*, inde enim colligimus, talem esse iustitiā hominis ad Deum ratione meritorum de condigno, quod esset Deus iniustus, si præmium eis denegaret, nullo posito obice ex parte iustorum. At vero iustitia prior legalis, seu prouidentialis, nō est talis, nam licet Deus interdum nolit secundum eam debitum reddere, non erit iniustus. Vt, v.g. si vellet peccatores non punire, vel meritis de congruo retributionem denegare, vt in d. disp. sect. 5. cum Scoto notaui: ergo illa iustitia, qua debetur præmium meritis de condigno, alterius rationis, & maioris debiti est. Nec satis faciet, q dixerit, verba interpretanda esse, *non est iniustus*, id est, non est infidelis: tum quia non oportet Scripturæ verba improprie interpretari, quando nulla subest necessitas, quæ hic non subest, vt mox videbimus: tum etiam quia Concilium Tridentinum in sensu magis proprio videtur verba illa inducere, cum ex illis colligat maiorem rationem iustitiæ in meritis iustorum, quam ex sola simplici promissione oriatur: tum præterea quia si Paulus de sola fidelitate, & simplici promissione loqueretur, potius dixisset, non est iniustus Deus, vt sui verbi obliuiscatur, non sic autem dixit, sed, *vt obliuiscatur operis vestri*, significans non solum contra fidelitatem promissionis, sed contra iustitiam ipsorum meritorum futurum fuisse, si Deus illorum obliuisceretur. Vnde Aug. li. de Natu. & grat. c. 2. *Non est iniustus Deus, vt iustos fraudet mercede iustitiæ.* Et lib. 4. contra Iulian. cap. 3. *Deus ipse, quod absit, erit iniustus si ad eius regnū verus non admittitur iustus.* Denique hoc confirmat vsitatus, & frequentissimus Scripturę loquendi modus, quia nominibus propriæ iustitiæ vtitur, quoties de mercede iustorum loquitur, vt in dicto capite allegaui, & præsertim ponderaui duo testimonia. Vnum illud Pauli, *Superest mihi corona iustitiæ, quam reddet mihi in illa die iustus iudex*, quia non contentus Apostolus appellasse coronam iustitiæ, iterum commemorat iudicem *Insufficiens euasio.*

dicem iustum, & significaret etiam ex parte retribuentis iustitiæ debitum interuenire. Quod debitum alijs locis explicat per comparationem ad brauium, 1. Corinth 9. & ad depositum, secundæ ad Timot. primo, quæ quidem ex iustitia debentur. Aliud testimonium est verbum Christi in parabola mercenariorum vineæ: *Nonne ex denario conuenisti mecum, tolle quod tuum est*, vbi explicatur, & obligatio ex parte Patris familias orta ex conuentione, quæ ad iustitiam pertinet, & ius proprium mercenarij, cum ei dicitur, *Tolle quod tuum est.*

Probatur 2. ex ratione.

27. Tandem addimus rationem, quia in meritis nostris de condigno respectu Dei reperitur quicquid ad veritatem, & proprietatem particularis iustitiæ necessarium est, & talis iustitia potest in Deo reperiri sine vlla imperfectione, & aliud de auget perfectionem, & fiduciam nostrorum meritorum, ergo non est neganda, sed Deo ac nobis respectiue tribuenda. Consequentia videtur euidens, tum quia nulla perfectio, quæ sine imperfectione inueniri pôt in Deo, neganda est illi formaliter, ac proprie, quia talis est perfectio, q̃ simpliciter simplicem vocant: tum ẽt quia cum Scriptura tam frequenter, totq; modis de iustitiâ ista loquatur, si commode potest proprie intelligi, non est ad improprios sensus detorquenda. Probatur ergo maior, nam vt D. Tho. ait, 2. 2. q. 106. art. 1. ad 2. in hoc distinguitur iustitia à gratitudine, quod *retributio proportionalis pertinet ad iustitiã commutatiuã, quando attẽditur secũdum debitum legale puta si pacto firmetur, vt tantum pro tanto retribuatur: sed ad virtutem gratitudinis retributio pertinet, quæ fit ex solo debito honestatis quam scil. aliquis spõte facit.* Omissa autem hac posteriori parte, de qua iam dictum est, & de retributione pro beneficio suscepto intelligenda est: prior est, quæ nostro deseruit instituto. Ex illa ergo doctrina sic concludo. Retributio meritorum de condigno, quam Deus facit, firmata est pacto inter nos, & ipsum, vt supra visum est: ergo fit secundum debitum legale, nam debitum non dicitur legale, qa ex lege, vel præcepto oriatur, nec D. Tho. ita illud definiuit, sed vocatur legale, quia non est ita spontaneum, sicut debitum honestatis, seu gratitudinis, sed cum maiori necessitate, & obligatione, qualis solet ex lege prouenire: vel qualis ex parte oritur. Vnde D. Thomas ad hoc legale debitum sufficere arbitratus est, *quod pacto firmetur.* Ergo cum retributio meritorum apud Deum pacto eius firmata sit, erit secundum debitum legale. Rursus in ea tantum pro tanto retribuitur, vt constat ex supra dictis de æqualitate meritorum de condigno cum præmio etiam vitæ æternæ: ergo illa retributio est secundum veram, & propriam iustitiam particularem. Minor autem propositio dupliciter probari potest: primo ostensiue ex ipsa maiori, quia quod Deus retribuat præmium æquale, seu tantum pro tanto, cum æqualitate proportionis, & quod id faciat ex pacto firmato, nullam includit imperfectionem, quia ex Scriptura, & ex doctrina catholica de facto ita facit, & nihil perfectione, & maiestate sua indignum facit: sed id sufficit, vt ex vera iustitia faciat: ergo retribuere merita ex iustitia, nullam imperfectionem inuoluit. Secundo id probari potest excludendo imperfectiones, quæ solent contra hanc iustitiam opponi, quod late in dicta disputatione fecimus, & nihil de nouo obiectum inuenio, quod nouam difficultatem ingerat, & paulo post breuiter attingam.

Dubium de iustitia ne commut. an distribu. loquatur assertio. Resoluitur ... vtraque ... satis assertioni ordine.

28. Ad maiorem enim huius rationis euidentiam, & assertionis declarationem necessarium est prius commune dubium expendere, de qua sc. iustitia particulari assertio intelligenda sit; an de commutatiua, vel distributiua? Nam ratio facta videtur concludere de commutatiua, cum tamen pauci Theologi illam in remuneratione meritorum admittant, & D. Th. 1. p. q. 21. art. 1. eam simpliciter Deo negare videatur. Dico vero vtranq; iustitiam in hoc opere suum locum habere, & vtranq; habere locum in Deo, remotis imperfectionibus, quamuis fortasse necessarium non sit eas in Deo distinguere tanquam duas virtutes, vel duo attributa ratione distincta, sed vnam eminenter continentem quidquid est perfectionis in iustitia cõmutatiua: & distributiua, quæ in hominibus distinctæ virtutes esse supponũtur. Neq; hæc eminentia excludit formalitatem perfectionis vtriusque virtutis in Deo, sed denotat altiorẽ, & simpliciorem modum illius formalitatis. Sicut in Deo vna est virtus intellectualis, qua prima principia, & conclusiones in ipsis intuetur, eminenter continens perfectiones habituũ principiorum, & scientiæ, quæ in nobis distinctæ virtutes sunt, & nihilominus Deus formaliter in se habet scientiam principiorum, & conclusionum, abstrahẽdo in nomine scientiæ ab imperfectionibus cognoscendi per discursum, vel sine illo, per medium, vel sine medio. Sic ergo dicimus, in Deo esse iustitiam cõmutatiuam, & distributiuam formaliter, etiam si inter se non formaliter, vel ratione distinguantur, tanquam duo distincta attributa, sed sint vnum attributum iustitiæ, illam vtramque rationem simplicissime, & eminentissime comprehendens, à qua retributio meritorum de condigno procedat.

Pro assertione proxima suadenda.

29. Vt autem hanc resolutionem declaremus, suppono duobus modis posse in nobis distingui iustitiam commutatiuam, & distributiuã. Nam cum conueniant in communi, & essentiali ratione iustitiæ, & ideo vtraque sit ad alterum, & ius alterius respiciat, illudque reddat, vel inuiolatum seruet cum æqualitate, distingui possunt primo in motiuo æqualitatis, quam in reddẽdo debito obseruant. Quia iustitia commutatiua seruat æqualitatem rei ad rem, quã Arithmeticam vocauit Arist. 5 Ethic. cap. 4. Distributiua vero constituit æqualitatem geometricam, seu proportionalem inter plures, qualis obseruatur in distributione bonorum communium, inter partes reipublicæ, dando vnicuique iuxta gradum suum. Secundo possunt distingui hæ virtutes ex diuerso iure, quod in altero respiciunt, vt illud non violent, sed expleant, aut reddant. Nam, vt ait D. Th. 2. 2. q. 61. art. 1. ad 5. *Iustitia commutatiua, & distributiua non solum distinguuntur secundum vnum, & multa sed secundum diuersam debiti rationem. Aliter enim debetur alicui id, quod est commune, & aliter id, quod est proprium.* Igitur iustitia commutatiua respicit ius proprietatis, seu dominij, vel quod illi æquiualeat, quia licet non possideatur, moraliter in bonis proprijs computatur iuxta l. *Meorum*, & l. *Id apud*, 143. ff. de verbor. signific. Sicut è contrario, quæ ex iustitia distributiua debentur, moraliter nõ computantur in bonis, argumento l. *Venisse*, eodem tit. & l. *Quod euincitur*. 151. ff. de Regul. iur. At vero distributiua respicit quidem ius etiam proprium alterius, nõ tamen ita rigorosum, sicut est aliud ad cõmutatiuam pertinens, quia neq; est ius in re, seu dominium eius, nec moraliter illi æquiualens; sed est ius ad rem fundatum in dignitate, vel conditione, vt est membrum reipublicæ, vel communitatis, cuius bona inter eius membra hanc, vel illam conditionem habentia distribuenda sunt, vt in dicta disput. sect. 3. late declaraui. Vbi etiam dixi, hunc posteriorem modum distinguendi has virtutes esse maxime formalem, & essentialem, vtpote sumptum ex proprio obiecto iustitiæ, quod est ius: priorem vero modum esse sumptum ex modo, qui ordinarie, & quasi ex vi talium iurium in reddendis eorum debitis obseruatur.

Probatur 6. Assertio quoad iustitiam cõmutat. de æquitate rei ad rem.

30. Hoc ergo supposito, dicimus, in remunerandis meritis de condigno primo, ac per se inueniri rationem, & formam commutatiuæ iustitiæ, tum in seruanda æqualitate rei ad rem, tum in reddendo iure proprio, & æquiualenti dominio, ac pprietati. Prior pars expresse asseritur à D. Tho. 2. 2, q. 61. art. 4. ad 1. Et probatur quia forma commutatiuæ iustitiæ est, vt vnicuique tantum pro tanto reddatur, seu vt quantum habet iuris, & actionis, tantum illi tribuatur: sed hoc maxime seruat Deus in retribuendo, quia tantum

tum præmium iudicat vnicuique tribuendū, quantum suis meritis proportionatum, & æquiualens sit, iuxta illud Matth. 16. & Rom. 2. *Reddet vnicuique secundum opera eius*, 1. ad Corin. 3. *Vnusquisque mercedem accipiet secundum suum laborem*, & similia sæpe citata. Altera pars probatur, quia ius acquisitum ad præmium per proprios labores, & opera proportionata, & in suo ordine æqualia præmio, & fundata in pacto, & conuētione, *dabo si feceris*, est ius proprium, quod moraliter æquiualet possessioni, seu iuri in re: ergo in redditione talis iuris etiam seruatur ex hac parte forma, vel ēt substantia commutatiuæ iustitiæ. Et hoc confirmant verba illa Mat. 20. *Tolle, quod tuū est, & vade.* Itē vim habent illi modi loquendi Christi Domini, *Beati, qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniā ipsorum est regnum cœlorum.* Vbi pondero, dici, esse illorum propter efficaciam meriti, & iuris per illud acquisiti, de quo infra dicitur, *Gaudete, & exultate, quoniam merces vestra copiosa est in cœlis.* Item illud Pauli, *certus sum, quia potens est depositum meum seruare in illum diem iustus iudex.* 2. ad Tim. 1. vbi depositum suum appellat illam coronam iustitiæ, quam c. 4. dicit, sibi esse repositam in illum diem, quam propter ius iustitiæ, quod in illam habebat, suam iam appellabat. Ex his ergo duobus capitibus ratio commutatiuæ iustitię in hac meritorum retributione sufficienter explicatur.

Confirmatio.

31. *Probatur deinde quo ad iustit. distribut.* Quod vero ad iustitiam distributiuam pertinet, non minus seruatur in hac remuneratione æqualitas proportionalitatis inter ipsos beatos, quam in vnoquoque inter meritum eius, & præmium æqualitas seruetur. Nam eo ipso, quod vnusquisque beatus recipit præmium suis meritis æquale, necessario fit, vt quantum merita vnius alterius merita excedunt, tanto illius præmium huius præmium superet, quia quam proportionem seruat meritum, vt quatuor v. g. ad præmium vt quatuor, eandem seruat meritum vt octo ad præmium vt octo, & sic de cæteris: ergo seruatur in illo opere tota æqualitas distributiuæ iustitiæ. Et hanc etiam proportionem significant testimonia citata Scripturæ, in quibus dicitur Deus reddere vnicuique secundum opera sua Apocalyp. vlt. & quod de malis dicitur Apocalyp. 18. *Quantum glorificauit se in delitijs, tantum date illi tormentorum.* Eadem ratione, & proportione in præmijs reddendis seruatur. Et ita in parabola talentorum sicut qui lucratus est alia quinque, totidem ciuitatibus præfectus est, ita qui duo comparauerat, duarum ciuitatum regimen recepit: & sicut dans iusto eleemosynam in nomine iusti, mercedem iusti accipit, ita qui dat illam Prophetæ in nomine Prophetæ, mercedem Prophetæ accipit: seruatur ergo ibi proportio inter plures, & consequenter etiam inter omnes.

32. *Euasioni satisfit.* Dices illam proportionem non esse per se intentam, sed esse quasi necessario consequentem ad priorem proportionem meriti ad præmium vniuscuiusque. Respondeo verum quidem esse, primo, & per se ad iustitiam meritorum pertinere æqualitatem illam, quæ inter mercedem, & laborem seruatur, & ideo diximus, hanc iustitiam veluti substantialiter esse commutatiuam. Fatemur etiam, supposita multitudine præmiandorum, seruata in vnoquoq; proportione præmij ad merita, necessario sequi alteram proportionem omniū inter se. Nam, vt aliqui Theologi doctè adnotarunt, illa proportionalitas inter beatos non oritur ex insufficientia præmij, vt diuidēdum putetur cum proportione inter multos, quia singulis non sufficit ad æqualitatē, vt in distributionibus humanis sæpe contingit. Nam Deus infinitum habet thesaurum ad reddenda præmia, quia in infinitum potest gratiam, & gloriam augere tam in multitudine, quam in intensione, & ideo in infinitum posset reddere singulis æquale suis meritis prēmium, etiamsi homines beati in sanctitate, & numero plures, & plures essent. Oritur ergo illa proportio ex ipsa rei natura, quia ex vna æqualitate necessario resultat alia supposita personarum multitudine, & præmiorum varietate.

33. *Proportionalis æqualitas à Deo intenta.* Nihilominus tamen hoc non obstat, quominus Deus per se etiam, ac directe intendat hanc etiam proportionalem æqualitatem, quia in illa potest cōsiderari pulchritudo, & honestas, quam Deus in illo opere intendat. Eo vel maxime, quod Deus per se intendit multitudinem beatorū, & varietatem illorum in tali numero, pondere, & mensura: ergo etiam per se intendit pulchritudinem illam, & æquitatem, quæ in toto illo corpore mystico cœlestis Hierusalem ex illa varietate, & proportione consurgit. Quamuis autem hoc ita sit, nihilominus dico, hanc intentionem pertinere ad iustitiam prouidentialem, vt commune bonum vniuersatis respicit, & ideo ad illam æqualitatem etiam ex directa intentione constituendam, specialem iustitiam distributiuam necessariam non esse, sed intendi per legalem iustitiam, & executioni mandati per commutatiuam quasi motam, & directam à prouidentiali iustitia. Quanquam ipsa etiam iustitia cōmutatiua possit per se velle illam proportionem, quatenus in ea respectu totius exercitus cœlestis, vt est vnum corpus mysticum, quædam æqualitas rei ad rem inuenitur. Sicut sanitas totius corporis vna intentione, & per vnam virtutem potest intendi, quamuis sanitas totius includat proportionem ad vnumquodq; membrum, & proportionalitatem omnium membrorum inter se.

34. *Tum etiam de iure quale in tali iustitia inueniri potest.* Altera conditio iustitiæ distributiuæ, quæ (vt ego opinor) magis per se illam distinguit à commutatiua, est specialis modus iuris, quod in alio respicit, & obseruat. Et quoad hanc etiam partem potest considerari aliquid iustitiæ distributiuæ in illa speciali iustitia Dei, qua munera remunerat. Quia licet supposito pacto, & conuentione ex parte Dei, iusti per sua merita verum ius iustitiæ ad præmium acquirant, nihilominus illud ius deficit ab illo iure iustitiæ, quod inter homines reperitur, quia fundatur in operibus, quæ magis sunt ipsius Dei, quam hominis merentis, nam Deus illa vult esse merita in nobis apud ipsum quæ sunt ipsius dona: & ita sunt dona eius, vt semper sub eius supremo dominio maneant: nihil enim potest Deus à suo dominio abdicare. Vnde etiam ipsa gloria, & quicquid iuris homo habet ad illam, magis est sub Dei, quam sub hominis dominio. Ex hac ergo parte ius illud ex parte hominis deficit à rigore iustitiæ commutatiuæ, quæ inter homines interuenit: & consequenter dici potest participare aliquid de modo iuris distributiuæ iustitiæ. Ac subinde diuina iustitia specialis eminenti modo distributiua erit, cōtinens formaliter quicquid perfectionis est in ipsa, considerando in remuneratione personæ dignitatem, & ius, quod in illa, & meritis eius fundatur, etiamsi vim etiam pacti, & æqualitatis rei ad rem attendat, atque ita vtriusque iustitiæ rationem formali, ac eminenti modo complectatur.

35. *1. Obiectio contra traditam doctrinam de propria iustitia meritorum.* Ex quibus attente perpensis, facile vt existimo, expediet vnusquisque Theologus obiectiones, quæ cōtra hanc resolutionem factæ sunt, in quibus nihil fere additum inuenio ad ea, quæ in dicta disputatione de Iustitia Dei pertractauimus. Semper enim magna vis in hoc fit, quod materia iustitiæ non habet locum in Deo, quia est materialis, & tantum circa temporalia bona humana versatur, quæ sunt vel pecunia sub qua bona externa omnia pretio ęstimabilia comprehenduntur, vt tradit Augustinus lib. de Disciplin. Christian. capite sexto, vel honor, & fama, vel vita, & salus corporis ex Aristot. 5. Ethicor. capite secundo, & D. Thom. 2. 2 quæst. 58. artic. 8. & 1. p. q. 21. art. 1. Respōdetur Aristotelem loquutum esse de iustitia, prout illam communiter homines accipiūt, quatenus in humana, & ciuili republica est in vsu, & dici potest iustitia humana. Ratio autem iustitiæ secundum se spectatæ abstractior est, & potest versari in altiori, *Responsio.*

&

& spirituali materia, vt de iustitia etiam inter homines docuit D. Thom. 2. 2. quæst. 63. ar. 2. vbi etiam generalem tradit regulam, quando spiritualia bona superant materialia, tanto maiorem esse obligationem iustitiæ, quæ circa spiritualia versatur. Eademq; ratio est de commutatiua iustitia, quia potest quis obligari de iustitia ad orandum, vel ad faciendum sacramentum, & in spiritualibus bonis, seclusa Ecclesiæ prohibitione, potest esse commutatio vnius pro alio, vt alibi dixi, & in illa sine dubio debet seruari æqualitas, & pactum, seu obligatio ex conuentione suscepta. Ergo ex parte materiæ non repugnat inueniri iustitia in Deo ad retribuenda præmia. Vt omittam posse etiam Deum promittere temporale præmium pro labore proportionato, si velit. Adhiberi potest instantia ex D. Thoma 2. 2. qu. 17. art. 2. vbi ait materiam liberalitatis esse pecuniam, seu temporalia bona, quæ homines inter se communicare possunt: & nihilominus 1. p. q. 21. art. 1. ad 1. dixit, liberalitatem proprie tribui Deo circa actiones Deo conuenientes.

36. 1. Obiectio. Sed instant, quia nullus obligat ex iustitia alterum, nisi aliquid faciat in eius commodum, & vtilitatem. Homo autem nihil potest facere in Dei vtilitatem, est enim seruus inutilis Luc. 17. Vnde dicitur Iob. 22. *Quid prodest Deo, si iustus fueris? aut quid confers, si immaculata fuerit vita tua?* & cap. 35. *Si iuste egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua accipiet?* ergo non potest obligare Deum de iustitia. Maior præterquam quod est Aristot. 5. Ethicor. cap. 4. probatur, quia si vnus alteri nihil tribuit, neque ab eo in bonis suis damnificatur, non est vnde possit oriri obligatio iustitiæ, præsertim commutatiuæ, neque in quo possit eius æqualitas fundari, propter quod dicitur hæc iustitia in datis & acceptis versari. Respondetur. Respondeo, concipiendo iustitiam, etiam commutatiuam veram, & propriam theologice, prout re vera concipienda est, abstrahendo à creata, & increata, materiam eius non limitari ad bona vtilia, vel commoditatem humanam afferentia, sed extendi ad honorem, obsequium, cultum, & in vniuersum ad actiones, quæ alteri, seu Deo placent. Quod iam supra ostendi argumento ad hominem, nam ipsi dicunt, ad gratitudinem sufficere opus gratum, licet non sit beneficium, nec vtilitatem afferat: cur ergo non sufficiet ad iustam retributionem, quantum est ex parte materiæ, etiamsi vtilitatem, vel commoditatem non afferat ei, in cuius gratiam fit, & secundum eius voluntatem, vel mandatum fit. Simile argumentum absolute sumere possumus ex materia promissionis. Nam certe inter homines materia promissionis obligantis semper est aliquod bonum vtile ei, cui fit promissio, & similiter in amicitia humana materia cõmunicationis est aliquid vtile, vel commodum alteri amico, & nihilominus promissio Deo facta proprijssima est, & rigorosam obligationem inducit, quia est de re illi grata, esto vtilis ei non sit, & similiter opera facta in gloriam, & beneplacitum Dei sunt vere opera amicitiæ, & communicationis bonorum ex parte hominis ad veram amicitiam sufficientis: cur ergo non cum proportione de diuina iustitia loquemur? ita vt non desit ex parte nostra sufficiens materia iustitiæ ad Deum, si ex parte Dei possit interuenire iusta compensatio.

37. Progreditur data responsio. Ratio denique est, quia licet nostra opera non sint Deo vtilia, quatenus vtile dicit medium ad aliquod bonum acquirendum, sunt nihilominus honorifica Deo, & reddunt illi obedientiam debitam, & supremi dominij recognitionem, ac denique dignam de illo æstimationem indicant in operante, & in alijs generant. Vnde sicut honor, & fama dicitur extrinsecum bonum, ita lato modo possunt hæc opera dici vtilia ad Dei honorem, & gloriam. Item quatenus placent Deo, dici possunt afferre Deo honestissimam voluptatem, saltem per modum obiecti externi, in quo diuina voluntas libere simpliciter, & connaturaliter, supposito tali obiecto, complacet: & hæc etiam est quædam extrinseca commoditas (vt sic dicam) omni imperfectione semota. Potest etiam alius respectus in iustorum operibus considerari, quatenus sunt vtilia proximis, nam eo ipso dici sano modo possunt vtilia Deo, non in se, sed in filijs suis, & familia sua. Hæc ergo satis sunt ad veram materiam iustitiæ apud Deum, sicut sunt sufficientia ad materiam pacti, & conuentionis cum ipso, & consequenter est sufficiens fundamentum, in quo possit æqualitas iustitiæ fundari. Cum ergo dicitur iustitia versari in datis, & acceptis, cum proportione accipiendum est: nam in iustitia humana habet sensum materialem, quem verba præ se ferunt, respectu vero Dei sufficit obsequium illi exhibitum dictis modis: nam Scriptura ita loquitur, cum dicit ad Deum: *Quæ de manu tua accepimus, reddimus tibi.* Et in hoc sensu in alijs locis citatis dicimur, nihil posse nos Deo tribuere, quia quicquid illi offerimus, ab ipso, & ipsius est: & nullam propriam vtilitatem affert, licet ex parte nostra illi donetur eo modo, quo illi placet, quod satis est, vt sit materia iustitiæ. Vnde D. Thomas 2. 2. quæstione 61. artic. 1. abstractius de iustitia commutatiua loquutus est, dicens, *consistere in his, quæ mutuo sunt inter duas personas ad inuicem*: & quæst. 63. art. 1. ad 3 generaliter dixit, ad iustitiam pertinere, *dare alicui, quod ei debetur*, vtique debito legali, & stricto: sic autem nos damus Deo opera nostra summo iustitiæ, & dominij titulo illi debita: id ergo satis est, vt sint materia iustitiæ.

Sed instant tertio, quia esto in operibus iustorum sic capacitas, & dignitas iusti præmij, ex parte Dei est incapacitas obligationis iustitiæ propriæ ad illud reddendum. Probatur hoc primo, quia talis obligatio non potest prouenire, nisi ex aliqua lege iustitiæ, cum tale debitum legale sit. Deus autem nullius legis est capax. Secundo quia illa obligatio est diminutio quædam dominij Dei ad faciendum de creatura quod voluerit, nam talis potestas quasi ligatur per illam obligationem, vt non possit Deus iustis non dare tale præmium, aut eos in nihilũ redigere, si voluerit. Tertio quia repugnat aliquem obligari ex iustitia ad communicandum alteri bona, quæ à se alienare non potest, aut propter acceptionem eorum, quæ sua sunt magis, quam cuiuscunque alterius: Deus autem est Dominus gloriæ, & omnium actionum, quæ pro illa ipsi offerri possunt: ergo repugnat, Deum obligari ex iustitia ad illam hominibus communicandam. 38. 3. obiectio tripliciter impugnat. Primo. Secundo. Tertio.

Ad obiectionem respondeo negando, inueniri in Deo incapacitatem omnimodam debiti iustitiæ. Argumenta vero, quibus id probatur, solum ostendunt, fieri non posse, vt Deus ab alio obligetur, sine fundamento consensus voluntatis eius, & in vi promissionis ipsius: secus vero est in vi pacti, & promissionis eius. Nam hoc modo quicunque quantumuis supremus Dominus, etiam Deus ipse, obligari potest, vel ex fidelitate, vel ex iustitia, iuxta modum voluntatis, & promissionis eius. Sic Cyprian. de viro misericorde ait, *Deum sibi computat debitorem*: sermon. de eleemosyn. & Augustinus sermon. 18. de Verb. Apost. *Debitor* (inquit) *nobis factus est Deus, non aliquid accipiendo, sed quod ei placuit promittendo, &c* Et infra. *Possumus exigere Dominum Deum nostrum, redde, quod promisisti, quia fecimus, quod iussisti, & hoc tu fecisti, quia laborantes iuuisti.* Sic etiam dixit Deo idem Augustinus libro primo Confession. capite quarto. *Reddis debita nulli debens*, vtique ex te, & sine voluntate tua. Sicque dixit Fulgent. in Prologo librorum ad Monim. *Sua largitate dignatus est se facere debitorem.* Vnde optime dixit de præmio iustorum Bernard. libr. de Grat. & lib. arbit. *Promissum quidem ex misericordia: sed tamen ex iustitia persoluendum.* Et sic etiam intelligendus est Diuus Thomas dicta qu. 111. art. 1. cum dicit, Deum, cum debitor vocatur, non 39. Dissoluitur.

non nobis, sed sibi, suæque dispositioni debitorem esse; est enim id verum, quantum ad radicem, seu originem debiti, formaliter autem debitum illud ad eos terminatur, quibus soluendum est: & quando est debitum iustitiæ, in eis habet aliquam proximam rationem, & causam ex Dei voluntate, & promissione requisitum, scilicet, eorum meritum. Vnde in hoc est magna differentia inter debitum promissionis simplicis, vel per modum conuentionis æqualis sub conditione operum: nam prior inducit solum debitum fidelitatis, quia in solo actu Dei fundatur: posterior vero impleta conditione inducit iustitiæ debitum, quia non tantum in veritate Dei, sed etiam in pacto mutuo, facio, vt faciat, vel faciam, si feceris, fundatur: seruare autem æqualitatem in huiusmodi pactis, opus est iustitiæ commutatiuæ, vt inter homines est manifestum, & semotis imperfectionibus, proportionalem rationem in Deo habet, & 2. Esdræ 9. dicitur. *Tu ipse Domine Deus, qui elegisti Abraham, & inuenisti cor eius fidele coram te, & percussisti cum eo fœdus, vt dares ei terram Amorrhæi, & Iebusæi, & implesti verba tua, quia iustus es.*

Discrimen debiti promissionis, conuentionis.

40. Ad primam igitur impugnationem respondeo, hoc debitum in Deo non prouenire ab aliqua lege extrinseca, vel imperante, sed ex integra rectitudine voluntatis diuinæ, qua naturaliter est determinata ad omne id, quod honestum est. Sicut etiam debitum fidelitatis, & veritatis est in Deo, non ex lege, sed ex natura. Quod autem hoc debitum legale vocetur, iam dictum est supra, non ita vocari, quia obligatio oriatur ex lege, sed quia est perfecta obligatio, quam leges, & iura custodiunt. Et quicquid sit de nominis impositione inter homines, necesse non est, vt illa etymologia in significato formali nominis includatur. Ad secundam negatur per hoc diminui diuinum dominium, sicut non diminuitur per obligationem fidelitatis, vel sicut non diminuitur libertas Dei per immutabilitatem sui decreti. Ad hanc enim immutabilitatem pertinet hęc obligatio, nam q͞a promisit, & sic promisit, se ipsum negare non p͞ot, & implendo promissum suam voluntatem maxime implet, & sua potestate vtitur, prout vult. Vnde potestatem integram retinet, non vult autem aliter ea vti, neque vnquam volet, quia ita, & sub tali conditione, & ratione, ac honestate decreuit. Ad tertiam dico repugnare quidem, supremum, & vniuersalem Dominum ab alio virtute ipsius obligari: non autem repugnare obligari in virtute suæ promissionis, & pacti. Neque obligatur, quia bonis eius aliquid accrescat per actionem alterius, sed quia per actionem illam voluntas eius, & conditio, quam in pacto suo posuit, expletur cum sufficienti propositione, & adæquatione ad præmium promissum. Et hoc satis est ad veram rationem iustitiæ, quamuis, vt dixi, aliquid ex hac parte diminuatur ius creaturæ, & ideo hæc iustitia ex eodem capite aliquid de rigore commutatiuæ remittat, & ad distributiuam accedat, vt sic, & omni vmbra imperfectionis careat, & omni ex parte perfectissima sit.

Ad 1. impugnationem in n. 38.

Ad 2.

Ad 3.

41. Tandem instatur, quia patris ad filium, domini ad seruum non potest esse vera iustitiæ obligatio, præsertim commutatiuæ: Deus autem est supremus Dominus, & pater hominis iusti modo specialiori: ergo non potest illi ex vera iustitia aliquid reddere. Consequentia cum minori nota sunt. Maior est Aristot. 5. Ethic. cap. 6. & D. Tho. 2. 2. q. 57. ar 4. & ratione patet, tum quia vera, & propria iustitia est ad alterum: filius autem non est alter à Patre, quia est veluti pars eius: nec seruus est alter à Domino, quia totus est eius: tum etiam quia quicquid habet filius, aut seruus, magis est patris, aut domini, quam suum, & quia debita in bonis computantur, quod debetur filio, aut seruo, magis debetur patri, aut domino, quam illis, atque ita perinde esset patrem, aut dominum obligari filio, aut seruo, quod obligari sibi, quod quidem in obligatione iustitiæ repugnat.

Vltima obiectio.

Respondeo inprimis, argumentum ad summum probare, non posse Dominum, aut patrem obligari à suis correlatiuis, ita vt ab ipsis obligatio incipiat, vt ita rem explicem, id est, vt filius non emancipatus (ita enim loquimur) dando, vel agendo aliquid in beneficium, seruitium, vel obsequium patris, aut rerum suarum, illum ex iustitia obliget: idemq; est de seruo. Non tamen probat, quin ex voluntate patris possit intercedere obligatio ad filium, inchoante ipso pactum, seu promissionem sub conditione operis condigni, & idem est de seruo: tale enim pactum ex natura rei (quidquid sit de dispositione humanarum legum) validum est, & ex illius complemento ex altera parte obligationem iustitiæ in alteram induceret. Et ita sunt Aristot. & D. Thomas intelligendi, & cessat obiectio. Vnde ad rationem respondetur, loquendo inter homines, quamuis Pater, & filius, dominus, & seruus consideratione quadam humana, seu ciuili reputentur vt vnum, & ideo inter eos non intercedat rigorosa iustitia humana, quæ communi modo accepta requirit æqualitatem, & omnimodam distinctionem: nihilominus intercedere rigorosum debitum, circa quod altior quædam iustitia versari potest, ad quod personarum distinctio sufficit, de quo vide Molin. tract. 1. de Iustit. disp. 7. Addo insuper, fieri optime posse, vt per pactum, vel alium modum ille respectus coniunctionis separetur, & vera iustitia intercedat. Et consequenter in eo casu ex vi pacti debitum patris, aut domini ita terminabitur ad alterum filium, aut seruum, vt ad patrem, vel dominum non reuertatur, aut transeat. At vero respectu Dei, quamuis nec inæqualitas contrahentium, nec eorum coniunctio separabilis sit per contractum, vel alio modo: nihilominus ipsa personarum distinctio sufficit, vt vera iustitia licet altioris, & perfectioris rationis, intercedat. Quamuis enim iustitia humana illam conditionem ad alterum in illo rigore postulet, vt in suo gradu plene constituatur, & in diuina iustitia siue Dei ad hominem, siue hominis ad Deum cum illa proprietate non inueniatur: nihilominus absolute loquendo, iustitia diuina & vera, & perfectior est: ex parte quidem hominis, quia excellentius ius Deo seruat, & per nobiliores actiones, & propter grauiores titulos: propter quod etiam è contrario, iniuria, quam homo Deo irrogat, grauioris ordinis est. Et ideo recte Molina ius inter hominem, & Deum ius simpliciter vocauit, quod ego in dicta disp. de Iustit. & tom. 1. in 3. p. disput. 4. late explicui. Hoc ergo ius cum naturarum, vel personarū distinctione sufficit, vt verum pactum possit inter Deum, & hominem intercedere, & consequenter etiam vera iustitia, licet altioris rationis, quam humana sit. Neque illi obstabit, quod omnia, quæ habet homo, sint Dei, quia etiam sunt ipsius hominis, & Deus voluit se obligare ad communicandū homini talia bona, licet sua sint, & dominium illud à se non separet. Vnde illa obligatio sub ea ratione, sicut & diuina promissio, vel donatio, vt talis est, ad hominem tantum terminatur, licet in Dei gloriam redundet, quod nihil iustitiæ derogat.

42. Dissoluitur inprimis.

Vlterius dissoluitur.

Ex quibus omnibus tandem concludimus, si quæ sunt meritoria habentia Dei promissionem, vltra eorum moralem valorem, vel condignitatem, illis non deberi pręmium ex propria iustitia, sed alio modo. Id videre licet in prima gratia iustificante, & remittente peccatum, quæ contritioni promissa est, & nihilominus non ex iustitia, sed ex fidelitate debetur: nec illud meritum est de condigno, vt infra videbimus. Et ratio est, quia ibi non seruatur æqualitas, quę ad iustitiam necessaria est: & ita manet illa promissio in vi simplicis promissionis, & ex sola fidelitate obligat. Sed de hoc puncto, quia meritum de congruo attingit, in sequentibus ex professo dicturi sumus. 43.

Cui merito non ex propria iustitia præmium detur etiam promissum.

CAPVT

CAPVT XXXI.

Vtrum in beatitudine nouus gradus gratiæ, aut gloriæ sine vllo merito de condigno illis tribuatur?

1. SOlum hoc dubium superest circa præmia de condigno tractandum, & coniungimus gratiam cum gloria, quia gloria essentialis non nisi seruata proportione cum gratia potest connaturali modo, & secundum potentiam ordinariam augeri. Ratio autem dubitandi oritur ex quodam Theologorum axiomate, quod Deus præmium vltra condignum, & pœnam citra condignum retribuit. Quod quidem quoad posteriorem partem tradidit Magister in 4. distin. 46. & Diuus Thomas 1. p. quæst. 21. art. 4. ad primum in dicta vero dist. 46. quarti q. 2. ar. 2. vtrumque coniungit, quærens, an Deus in hoc semper misericordiam exhibeat, quod punit citra condignum, & remunerat vltra meritum? & respondet his verbis: *Deus semper dat vltra condignum de bonis, & semper mala pœnæ irrogat citra condignum.* Bonauentur. vero ibi art. 1. q. 2. dixit. In retributione bonorum seruare Deum iustitiam, & misericordiam, quia non retribuit, nisi merenti, & supra illud, quod meruit, & cum proportione aliud membrum explicat, & fere idem habet Richard. art. 2. qu. 3. Scot. q. 4 art. 4. cum vltimis verbis solutionem argumentorum, & in 1 d. 17. post q. 3. respondendo *Ad primam quæstionem*, sub §. *Sed tunc*, versic. *Respondeo in hoc, &c.* Et idem admittit Caietanus eidem Scoto respondens dicta q. 114. art. 3 Et in confirmationem huius sententiæ solet afferri Bulla Pij V. & Greg. XIII. in qua damnantur propositiones Baij, inter quas 14. alias 15. erat. *Opera bona iustorum non accipient in die iudicij ampliorem mercedem, quam iusto Dei iudicio merentur accipere.* Hæc autem propositio, si præcedens, & subsequens consideretur, non damnatur, quia negaret præmium vltra condignum respectu operum, prout à gratia procedunt, sed quia dicebat ille auctor, opera non remunerare secundum valorem, quem habebant ex Spiritu adoptionis, & gratiæ, vt in præcedenti propositione dixerat, & repetit in sequenti, & in hoc sensu dicit in illa 15. quod in die iudicij non recipient mercedem, nisi iuxta meritum, quod ex se, & ex bonitate sua morali habent: quod merito damnatur, quia nimium ad Pelagianũ dogma accedit. Et ideo illorum Pontificum iudicium nihil à d præsentem causam facit.

Ratio dubij ab axiomate Theologorum.

Non recte confirmatur dictum axioma ex Bulla Pontificum.

2. Habet tamen axioma illud Theologorum in Sanctis Patribus fundamentum. Nam Gregorius in Psal. 142. qui est septimus Pœnit. circa illa verba. *Auditam fac mihi mane misericordiam tuam*, per *mane* intelligit diem æternitatis, vel extremi iudicij, in quo iusti vocem illam audient, *Venite benedicti Patris mei*, quam dicit esse vocem misericordiæ. Et statim obijcit: *Quod si illa sanctorum felicitas misericordia est, & non meritis acquiritur, vbi erit, quod scriptum est: Tu reddes vnicuique secundum opera sua?* Et respondet; illam gloriam dari quidẽ m secundum opera; sed excedere opera, & in hoc esse misericordiam. *Illi enim beatæ vitæ nullus* (inquit) *potest æquari labor, nulla opera comparari, cum Apostolus dicit: non sunt condignæ, &c.* Quamuis statim addat aliud responsum, quod illa gloria dicitur misericordia: *quia pro illis operibus datur, quæ sine præuentu misericordiæ Dei nemo assequitur.* Simili fere modo loquitur Fulgentius libro primo ad Monim. capite vigesimo, tractans locum Pauli Romanor. sexto. *Gratia Dei vita æterna*, post expositionem Augustini, quod gloria dicitur gratia, quia meritis gratiæ redditur, addit. *Gratia autem etiam non iniuste dicitur, quia non solum donis suis Deus dona sua reddit, sed quia tantum etiam ibi gratia diuinæ retributionis exuberat, vt incomparabiliter atque ineffabiliter omne meritum, quamuis bonæ ex Deo datæ voluntatis, atque etiam operationis excedat.* Quod confirmat ex illo Romanor. octauo. *Non sunt condignæ passiones huius temporis ad futuram gloriam*, & Secundæ Corinth. quarto. *Quod momentaneum est, & leue. &c.* & Hilar. in Psalm. 51. in fine exponens illud *Ego autem sicut oliua fructifera in domo Dei speraui in misericordia, &c.* Et afferens illud, *Melior est misericordia tua super vitas*, dictum esse ait: *Quia quamuis probabilis per iustitiæ operationes vita iustorum sit, tamen per misericordiam Dei plus meriti consequetur.* Ad hoc etiam videtur alludere Basilius homili in Psalm. 114. nam exponẽs verba illa: *Misericors Dominus, & iustus*, inquit, *Vbique Scriptura miserationib. Dei, iustitiam coniungit, nos plane erudiens queadmodũ nec misericordia Dei sint iudicio, nec iudicium sine misericordia sit. Sed cum miseretur, etiam cum iudicio miserationes suas ijs, qui digni suna, admensuret, & cum iudicat, commensuratum quoque nostræ infirmitati iudicium inferat, benignitatis nos affectu potius, quam æqui compensatione nos plectens.* Vbi de retributione pœnarum loqui videtur, sed est maior ratio de præmijs. Vnde inferius circa illa verba: *Conuertere anima mea in requiem tuam. Manet* (inquit) *requies sempiterna illos, qui in hac vita legitime certauerunt, non tanquam debitum operibus redditum, sed ob munificentissimam Dei gratiam, in quo sperauerunt, exhibita.* Vbi certe non negat iustitiam præmiorum, sed abundantiã, & excessum confirmat. Bernardus etiam sermone primo de Annuntiat. eodem modo loquitur, & in eodem sensu videtur intelligendus, ne illi error tribuatur. Ait enim vnumquemque credere debere *quod æternam vitam nullis potest operibus promereri, nisi gratis detur, & illa.* Vbi verbum, *operibus*, stricte, & rigorose accipiendum est, vt à gratia distinguitur. Et in eodem sensu subdit. *Neque talia sunt hominum merita, vt propter ea vita æterna debeatur ex iure, aut Deus iniuriam aliquam faceret, nisi eam donaret.* Id vero explicans concludit *Nam vt taceam, quod merita omnia donã Dei sunt, & ita homo propter ipsa magis Deo debitor est, quam Deus homini, quid sunt merita omnia ad tantam gloriam.* Adde Chrysostomum homilia trigesima septima, in Genes. dicentem, *Deum immensum suam liberalitatem in eo nobis ostendere, quod vel minimis operibus prouocatus nos absque mora magnis donis remunerat si fidem synceram, & munitam mentem habeamus.*

Fundatur tamen in Patribus.

3. Propter hæc dixerunt aliqui, Deum in remuneratione iustorum, præter omnes gradus gloriæ, qui eorum meritis de condigno respondent, alios ex sola sua munificentia superaddere. Ad quod consequens est, vt dicere etiam teneantur, vltra omnem intensionem gratiæ, quam in via homo habuit, & vltra omne illius augmentum, quod viator promeruerit: ex pura Dei liberalitate nouum, ac peculiare augmentum per aliquot gradus intensionis ex sola Dei liberalitate recipere, vt hoc modo gratiæ gloria commensuretur. Atque in hoc sensu intelligunt illud axioma, quod Deus præmiat vltra condignum, illudq; nonnullis Scripturæ testimonijs confirmant. Præcipuum est illud Lucæ sexto. *Mensuram bonam, & confertam, & coagitatam, & supereffluentem dabunt in sinum vestrum.* Nam per hæc significari videtur, mensuram gloriæ non tantum æqualem meritis, sed superabundantem futuram esse. Et fortasse ideo Matthæi quinto, *Copiosa merces* appellatur. Et hæc testimonia pro omnibus beatis facere videntur. Et potest addi coniectura, quia decet magnificos, vel liberales Reges vltra promissum, vel æquale stipendium aliquid liberaliter conferre strenue militantibus, aut laborantibus. Addit vero Bellarminus hoc auctarium vltra condignum non dari ex æquo, neque omnibus beatis, idque confirmat, tum ex parabola vineæ, vbi Dominus iussit integrum denarium dari non per integrum diem laborantibus. Quod non ex iustitia, sed ex liberalitate fecisse ostendit, cum dicit. *An non licet mihi, quod volo facere, &c.* tum ex alia parabola talentorum, vbi ei, qui strenue negotiatus fuerat, vltra condignũ præmium significatum per imperium in decem ciuitates, datur liberaliter talentum, quod ab alio negligen-

Opinio 1. in hoc cap. affirmans.

Confirm. 1. ex Script.

Confirm. 2. ex coniecturali ratione

Bellarm. limitatio.

gligente fuerat ablatum. Et hic etiam addi potest congruentia, quia vt Deus se ostendat supremum dominum, qui legibus iustitię non arctatur, neq; ea tantum reddit bona, quæ meritis debentur, neque eandem liberalitatem cum omnibus exercet, sed sicut vult.

4. *Assertio 1.* Ego vero in hoc puncto inprimis censeo, non posse cum fundamento affirmari iustis plene purgatis in primo suæ glorificationis instanti dari aliquos gradus intensionis gratiæ, aut gloriæ mere gratis, & vltra omne meritum, quod iustus in via habuerit. Vt hoc probetur, circa gratiam inprimis abstinendum est ab illis quæstionibus, an gratia per peccatum perdita tota restituatur statim, quando peccatum remittitur, & an homini merenti augmentum gratiæ, statim in via totum tribuatur, vel aliquod in ingressu patriæ dandũ reseruetur, hæc n. nihil ad pręsens referunt, dummodo asseratur dari per modum præmij nondum soluti, hoc enim est, quod pręcipue intenditur. Quia vero nos credimus, totum augmentũ gratiæ, quod quis promeretur, statim ei dari, & si quod forte peccando amisit, cum reuiuiscit, statim restitui: ideo absolute dicimus, non posse cum fundamento affirmari, in ingressu patriæ aliquos gradus intensionis gratiæ gratis superaddi siue omnibus, siue aliquibus beatis. Et hoc est, quod præcipue docuit Vega q. 5. de Iustificat. ad 2. & consentiunt alij infra citandi. *Assertionis ratio bipartita.* Et probatur, quia donatio talis augmẽti gratiæ opus est mere supernaturale, & pendens ex libero beneplacito voluntatis Dei: sed hæc voluntas non potest ratione ostendi, vt per se notum est: quia ex nullis principijs fidei necessario colligitur, neque etiam est nobis reuelata vel in Scriptura, vel ex Patrum traditione: ergo. Prior pars probatur, quia ex principijs fidei *1. pars probatur.* duas tantum habemus vias comparandi gratiam sanctificantem, de qua tractamus, sc. aut sacramenta, aut opera ex gratia facta, quæ vel ad primam gratiam comparandam sufficienter disponant, vel illam iam comparatam meritorie augeant, ex quibus principijs nihil profecto de augmento gratiæ in statu gloriæ colligi potest.

5. *2. pars ostenditur explicando loca Scripturæ in contrarium.* Altera vero pars de reuelatione, seu testificatione authentica, & immediata illius dogmatis, seu augmenti, quantum ad Patres spectat, probabitur statim in n. 17. explicando prius axioma illud de redditione præmij vltra condignum. Quoad testimonia vero Scripturæ facile probari potest. Quia vero illa testimonia, quæ adducũtur, de mensura beatitudinis loquuntur, supponimus, eandem esse rationem de beatitudine, seu gloria, quæ de gratia, quia, vt sæpe dixi, hæc seruant inter se proportionem. Vnde si gratia vię non augetur gratis in ingressu patriæ, neq; visio maior datur, quam respondeat gratiæ in via obtentæ: & ita nullum augmentum beatitudinis gratis superadditur. Item si habitus gratiæ non crescit, nec habitus charitatis crescit: ergo nec amor beatificus est intensior, quam habitus: ergo neq; lumen gloriæ, aut visio intensiora sunt. Iam ergo probatur, ex testimonijs Scripturæ allegatis non colligi tale beatitudinis augmentum. Nam inprimis beatitudinis præmium, etiamsi non excedat rigorem meritorum de condigno, dici potest *mensura bona conferta, coagitata, & superefluens*, vel eo modo quo ad Rom. 8. dicuntur passiones huius vitæ non esse condignæ ad futuram gloriã, vtiq; vel comparando præmium ad opera secundum se spectata, vel comparando ea secundũ id, quod formaliter habent, scilic. durationem vnius cum duratione alterius, perfectionem operum viæ cum perfectione actuum patriæ, aut dolorem viæ cum gaudio beatitudinis. Sic n. mensura præmij nimium superefluit in esse rei (vt sic dicam) licet in esse præmij non excedat meritum. Vel etiam dici põt illa mensura coagitata, &c. Quia cum in præmio iusto possit esse latitudo (vt supra dicebam) intra quandam moralem æqualitatem, reddet Deus præmium summum intra illam latitudinem, etiamsi nihil illius vltra cõdignitatem, & præmium iustorum conferatur. Quia promissio facta iustis bene operantibus cum illa munificentia, & perfectione facta est. Et hoc etiam satis, superque est, vt iustorum merces copiosa in cœlo esse dicatur. Est enim copiosa tum in excellentia perfectionis absoluta, quam in esse rei habet, tum comparatione ad opera meritoria secundum formalem eorum perfectionem, tum denique intra latitudinem iustæ mercedis in supremo gradu confertur, modo explicato. Et hanc expositionem indicant, qui verba illa non tantum de præmiorum, sed etiam de pœnarum mensura interpretantur, quia illa erit etiam cumulata, si cum operibus huius vitæ formaliter comparetur, vt ibi ait Theophylactus.

6. *Enucleatio alia locorũ Scripturæ.* Addo etiam, in his locis sæpe tantum indicari excellentiam operis propter magnitudinẽ pręmij dandi propter tale opus, vt dicto capit. 6. Lucæ de his, qui propter Christum multa, & grauia mala patiuntur, dicitur: *Gaudete, & exultate, quoniam merces vestra copiosa est in cœlo.* Et de his sermo est Matthæi quinto, cum eis copiosa merces promittitur. Et similiter in eodem Luc. 6. de diligentibus inimicos, & de ijs, qui alijs bene faciunt, nihil ab eis sperantes. In quo solum significatur, talia opera esse valde perfecta, idq; à posteriori ex magnitudine præmij ostenditur. Quod tamen non dicitur magnum, aut multum, quia aliquid vltra meritum gratis addatur, hoc enim perfectionem operis non ostenderet, sed liberalitatem dantis. Dicitur ergo, quia comparatione aliorum operum illa habebant maiora præmia. Et eodem modo illud de mensura bona, conferta, & cæt. referri potest non ad præmium omnium operum absolute, sed illorum, quæ ibi Christus commendabat, nimirum, *dimittite, vt dimittamini. date, & dabitur vobis*, & similia, quæ comparatione aliorum meliorem præmij mensuram habent. Et iuxta hunc sensum tacite exposuit Maldonat. in Luc. 17. versic. 10. verba illa capitis sexti, *mensuram bonam*, de cumulato præmio, quod non tantum præcepta, sed etiam consilia obseruantibus retribuetur. Alij vero omnibus illis verbis nihil aliud, quam excellentiam præmij cœlestis comparatione omnium terrenorum bonorum, ac præmiorum significatam esse putant, quod plane sensit Augustinus libro secundo. Quæstion. Euangeli. quæstione 8. & sequitur ibi Maldonatus, & Iansen. capite 43. Concord. qui ita exponit. *Dabitur vobis copiosissima, & abundans remuneratio, proportionata tamen vestræ liberalitati. Ad hoc enim significandum, remunerationem vocauit mensuram.* In quo vltimo verbo indicat, ex ipsamet metaphora, qua Dominus vtitur, colligi, per illa verba noluisse liberalem aliquam donationem vltra remunerationem condignam significare, sed excellentiam, & abundantiam præmij, intra mensuram vero aliquam iustæ remunerationis exaggerare voluisse.

7. *Enodantur etiam parabolæ Scripturæ.* Neque plus probant adductæ parabolæ, circa quas inprimis aduerto, etiamsi quis voluntarie asserere vellit, dari sanctis in patria aliquod gloriæ augmentum vltra id totum, quod ex meritis debetur: inprimis non de quibusdam tantum, sed de omnibus id asserere oportere, alias nimis esset voluntaria, & singularis assertio, tum quia Theologi dicentes, Deum præmium dare vltra condignum, non de quibusdam, sed de omnibus, quibus illud præmium datur, affirmant: tum etiam quia si quæ est coniectura ad id asserendum, ex munificentia, & largitate præmiantis, quæ ad omnes beatos generalis est, sumitur. Deinde consequenter oportebit etiam asserere, illum excessum nec esse æqualem in omnibus absoluta æqualitate, nec dari inæqualiter solo arbitrio, & sine vllo respectu ad opera, seu excellentiam sanctitatis, sed esse inæqualem simpliciter cum quadam æqualitate proportionis. Ita docui in primo tomo

primæ partis tract. 2. lib. 2. de Attribut. negatiu. Dei, cap. 20. num. 14. & notauit Vega, & quidem prudenter, & valde consentanee ad Scripturas docentes vnumquemque hominum recepturum gloriam secundum opera sua, quæ in rigore significare videntur, nihil gloriæ, nisi ex meritis dari his, qui secundum opera iudicantur: si tamen admittatur aliquod aliud augmentum, credendum est, dari etiam cum aliqua proportione ad opera, vt proprietas, & veritas illorum verborum melius subsistat: nam vnicuique dabitur maius, aut minus liberale augmentum secundum proportionem ad maiora, vel minora

Corollar. merita. Ex his ergo colligo, non posse parabolas supra adductas de illo excessu gratuito in præmio in bonis beatificis intelligi, cum ex illo sensu inferatur, hoc augmentum non omnibus dari, neque cum aliqua proportione, vel respectu ad opera, sed quibusdam, & pro solo Dei arbitrio, ad hoc enim probandum parabolæ sic expositæ inducuntur: illa autem distributio Dei ita voluntaria non pertinet ad gloriam, sed ad gratiã, non in statu beatitudinis, sed viæ. Et ita communiter parabolæ illæ exponuntur.

8. *Parabolæ de vinea amplior expositio.* Atque ita late in 1. p. tract. 2. lib. 2. de Attribut. negat. Dei capit. 20. à n. 8. exposuimus parabolam de mercenariis laborantibus in vinea tempore, & labore inæquali, & postea integrum denarium recipientibus. Et ostendimus, eos nec recepisse æquale præmium, nec eos, qui maius præmium receperunt gratis, & non iuxta proportionem meritorum illud recepisse, quamuis ex inæquali gratia in hac vita laborantibus concessa orta fuerit. A qua etiam oritur, vt in minori tempore, vel cum inæquali etiam externo labore maius præmium aliquis promereatur. Et ita verba illa Patrisfamilias: *An non licet mihi, quod volo facere?* licet propter denarii æqualitatem, seu præmii inæqualitatem dicta videantur, nihilominus propter radicem gratiæ dicta fuisse, & ita intelligenda esse, quia inde orta fuit distributio, seu solutio stipendii, de qua mercenarii conquerebantur, quorum os voluit Paterfamilias vno verbo obstruere, & ideo ita respondit, quamuis re vera tota ratio dandi talem mercedem, & tali modo, ex gratia, à qua merita præcipuum valorem habent, dimanasset. Idem euidentissimum est in alia parabola de talentis apud Matthæum, seu de minis apud Lucam. Quia per talenta non dona gloriæ, sed gratiæ, quæ in via dantur, significata sunt, siue illa sint gratiæ gratis datæ, siue gratũ facientis. Nam illa talenta data sunt ad negotiandum & merendum, & iuxta bonum illorum vsum præmia data dicuntur, ergo talentum ablatum à seruo pigro, & otioso non fuit talentum gloriæ, sed gratiæ. Quod autem additur, illud talentum datum esse alteri, qui strenue negotiatus fuerat, Maldonatus exponit, non oportere, ad literam accommodari ad rem per parabolam intentam, nimirum, gratiam Dei dari, vt per illam mereamur, & vnunquenque accipere præmium, iuxta opera ex gratia facta, qui vero gratia bene non vtitur, illã, eiusque præmio priuari. Quod autem illa gratia detur alteri, nec necessarium est, nec id videtur facere Deus: tamen quia homines solent id facere, quasi ad materiale complementum parabolæ id adiectum est. Dico vero, quod licet necessarium non sit, ab vno gratiam auferre, quando vult alteri dare, solere nihilominus quando vnus male vtitur donis suis, præsertim ad aliorum vtilitatem datis, illum abiicere, & loco illius alium assumere, qui bene, & vtiliter per gratiam ministret, & hanc gratiam sæpe addit alteri, qui iam multa bona receperat. Vtcunque vero id explicetur, sermo est de dono gratiæ in hac vita dato, vt principio merendi, non de augmento gloriæ, & ideo nihil ad rem præsentem parabola facit. Nec inuenio aliquem, qui parabolam illam aliter intellexerit.

9. Vnde dico secundo. Verisimilius multo est, nec gratiam, nec gloriam dari liberaliter in patria vltra omnia merita. Ita sensit Vega quæstione quinta de Iustification. ad 2. vbi de opposita sententia solum ait, gratis dici. Idemque videtur sensisse Vazquez prima secundæ disputatione octaua, capite secundo numero decimo: quatenus ait, gratiam in patria non consummari per additionem alicuius entitatis in ipsa, sed per solam additionem visionis beatæ, quod verum non esset, si aliqua noua intensio gratiæ in ingressu beatitudinis fieret. Postea vero disputatione 215. capite 4. numer. 21. dicit, se libenter concedere, Deum ex affluentia gratitudinis aliquid magis addere gloriæ, quam merita Sanctorum condigne postulent, quia pium est hoc credere de diuina bonitate. Vnde necesse est, vt pie etiam credat, gratiam in patria non consummari sine additione alicuius modi intensiui, seu entitatis realis per aliquos gradus intensionis. At vero Ægydius à Præsentatione libro quarto de Beatitudine quæstion. 3. numer. 20. certissimum esse dicit, gratiam in Patriæ ingressu non intendi, illam vero certitudinem solum ex eo colligit, quia visio beata non augetur vltra opera, quoniam solum datur per modum præmii, & coronæ iustitiæ, gratia autem non augetur, nisi cum proportione ad visionem. Hæc vero ratio non conuincit tantam certitudinem, quia licet Scriptura doceat, vitam æternam dari vt coronam iustitiæ, & præmium meritorum non ita expresse negat aliquod augmentum vitæ æternæ dari ex sola misericordia, & munificentia Dei. Præsertim quia in hoc ipso augmento, quamuis liberali, potest seruari aliqua proportio ad meritá, vt paulo antea dicebam, nimirum, maiori liberalitate vtendo cum eo, qui potiora habet merita: sic enim verum erit, quod Deus vnicuique reddet secundum opera sua, siue præmium reddat, siue gratiam superaddat, vtrunque enim faciet cum aliquo respectu ad operum proportionem, vnum per respectum iustitiæ, aliud per respectum congruitatis, & decentiæ. Sicut dicunt Theologi, Deum punire citra condignum, & nihilominus in pœnis reddendis proportionem seruare, quia in ea pœnarum mitigatione, etiam seruat proportionem ad opera.

Assertio 2. *Alibi aliter sentire videtur.* *Ratio AEgidij minus probat quã ipse assereret.*

10. *Verisimilior opinio negans.* Quamuis autem hæc ita sint, nihilominus, quantum coniectura vti licet, verisimilius, & probabilius iudico, non dari sanctis tale augmentum gloriæ gratuitum, & consequenter nec gratiæ intensionem vltra receptam in via. Ratio est, quia non solum non habemus in Scriptura, vel Ecclesiastica traditione fundamentum ad hoc asserendum, sed potius habemus in Scriptura frequentem loquendi modum non parum repugnantem, vt est ille Pauli ad Roman. 2. *Qui reddet vnicuique secundum opera eius.* Dicunt aliqui, solum loqui Paulum de partitione veluti generali inter bonos, & malos, quia illis reddet secundum opera vel præmium, vel pœnam. Sed non placent, dixerat enim Paulus: *Secundum duritiam tuam & impœnitens cor, thesaurizas tibi iram in die iræ, & reuelationis iusti iudicij Dei.* Thesaurizare autem iram, vt notauit Gregor. homil. 13. in Ezechiel, nihil est aliud, quam augendo delicta augere pœnam, & meritum eius. Cum ergo subdit Paulus. *Qui* (scilicet Deus) *reddet vnicuique secundum opera eius*, non solum intelligit in genere secundum opera bona, vel mala, sed etiam in gradu, seu proportione ad opera, eorumque quantitatem malitiæ, vel bonitatis, alias non recte inde ostenderet, peccatorem secundum duritiam suam thesaurizare sibi iram. Neque huic sensui verba sequentia repugnant, sed potius illum confirmant. Sequitur enim, & dicit: *Iis quidem, qui secundum patientiam boni operis gloriam, & honorem, & incorruptionem vitam æternam, iis autem, qui sunt ex contentione, &c. Ira, & indignatio.* Vbi quod ait, *secundum patientiam boni operis*, non tantum significat, vitam æternam esse reddendam patienter quærentib⁹ illam, sed

Eius ratio ex Rom. 2. *Responsio ad locum citatũ non satisfacit.*

Confirmatio pro dicto loco ex aliis Scripturis. sed etiam significat esse reddendam secundum gradum, & modum patientiæ, & bonorum operum, hanc enim vim habet illa particula *secundum*, vt ex contextu, & intentione Pauli manifestum est, & ex loco Psalm. 61. ex quo Paulus illam sententiam sumpsit. *Tu reddes vnicuique iuxta opera sua*, vel certe ex verbis Christi Matth. 16. *Filius hominis veniet in gloria Patris sui, & tunc reddet vnicuique secundum opera eius.* Et simile est, quod dicitur Apocalyps. 22. *Ecce ego venio cito, & merces mea mecum est, reddere vnicuique secundum opera eius.* Itque magis explicans Paulus. 1. Corinth. 3. ait *Vnusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem*, & 2. ad Corinth. 5. *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, vt referat vnusquisque propria corporis, prout gessit, siue bonum, siue malum.*

11. *Concluditur non solum, daturum Deum cuique secundum opera, sed non daturum plus.* Ex his ergo, & similibus testimoniis toties in Scriptura repetitis non solum affirmatiuam regulam colligimus, daturum scilicet Deum vitam æternam cum perfecta, & condigna meritorum retributione, sed etiam exclusiuam (vt ita dicam) regulam accipimus, nimirum merita huius vitæ esse vnicam & adæquatam rationem proximam, propter quam gloria confertur, ita vt nihil illius conferatur, nisi iuxta proportionem meritorum viæ, quando enim Scriptura aliquid definite tradit sub aliqua certa mensura, numero, aut alia simili ratione, semperque tali præciso modo loquitur, non solum affirmationem continere solet, sed etiam præcisionem, & exclusionem alterius modi. *Exemplum pro instituto.* Vt quia docet, tres esse personas in trinitate, simul docere censetur, non esse plures. Et quia docet, sanctificari homines in hac vita per sacramenta, vel opera ex gratia facta, recte intelligimus, etiam docere, non esse alium modum sanctificationis, neque Deum secundum legem ordinariam dare viatoribus sanctitatem, vel augmentum eius ex mera voluntate, sine aliquo ex dictis mediis. Sic ergo quia nunquam Scriptura docet, gloriæ modum, aut quantitatem dari, nisi per proportionem ad merita viæ, merito intelligimus, illam esse vnicam mensuram gloriæ, & virtute excludi liberale augmentum gloriæ sine vllo respectu ad merita vitæ, saltem secundum ordinariam legem, per quam Deus non arctatur, quominus possit priuilegia specialia concedere, quamuis de his etiam nihil possit à nobis temere, & sine fundamento affirmari. Et hoc etiam confirmat illud Apostoli. 2. Corinth. 9. *Qui parce seminat, parce & metet, & qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus & metet.* Et illa parabola minarum, Luc. 19. vbi præmium redditur cum proportione ad lucrum, nam qui mnā accepta decem lucratus fuit, potestatem super decem ciuitates accepit, & qui lucratus est quinque, totidem ciuitatibus præficitur: significat ergo Dominus in gloria retribuenda proportionem ad merita omnino seruari. Cum autem de meritis in hac resolutione loquimur, non excludimus, quin multi in cœlo habituri sint gloriam sine propriis meritis, sed loquimur de iis, qui propria merita habere potuerunt, & propterea gloriam recipiunt. Cum proportione autem intelligenda est doctrina de reliquis, qui propter sola Christi merita sibi applicata salutem accipient: nam illi etiam non accipient gloriam in futura vita, nisi iuxta mensuram gratiæ, quā in via per applicationem meritorum Christi receperunt, quia solus status viæ, & solus sacramentorum vsus ad illum sanctificationis modum, & illam meritorum Christi applicationem concessus est.

12. *Ad axioma initio allatum 1. responsio.* Neq; huic resolutioni obstat axioma illud, Deum dare præmium vltra condignum, potest enim plures habere sensus veros, etiam si gratia, vel gloria essentialis vltra merita non augeatur. Primus sensus est, præmium illud esse vltra condignum, quia in meritis iustorum, etiam vt à gratia procedunt, nulla est æqualitas, vel condigna proportio cum illo præmio, sed ex sola Dei ordinatione, & acceptatione redditur, ac si talis proportio interueniret. In hoc sensu loquuntur multi ex scholasticis citatis, præsertim Durand. & Scot. & aliqui moderni supra cap. 1. & 17. allegati. Inter quos notari potest discrimen. Nam Durandus etiam posita ordinatione Dei, negat meritum esse condignum, iuxta quam sententiam absolute verum est, Deum etiam nunc dare præmium vltra condignum. Alii vero putant, opus, quod ex se non esset condignum, per Dei ordinationem fieri condignum, & ideo posita ordinatione, iam non præmiare vltra condignum, licet respectu operis secundum totam suam dignitatem spectati præmiet vltra condignum. Et hoc sentiunt Scot. & aliqui Nominales dicto cap. 17. citati, & Vega dicta quæst. 5. ad 2. Vnde consequenter dicit, si Deus certa lege statuisset acceptare iustorum opera ad maiorem gloriam, quam nunc acceptat, non magis futurum fuisse præmium vltra condignum, quam nunc, quia ante Dei ordinationem vtrunque excedit, post illam vero vtrunque est condignum. Sed hæc licet consequenter dicantur, falso fundamento nituntur, vt dicto c. 1. & 17. ostensum est.

Secundus sensus axiomatis est, vt in illo dogmate comparatio fiat inter præmium gloriæ, & opera, ac labores, & passiones huius vitæ secundum se spectata, vt sunt opera quædam humana, & libera. Et hoc modo merito dicitur præmium illud esse vltra condignum, non solum in esse rei (vt sic dicam) sed etiam in esse meriti, ac præmii, quia opera sic spectata non habent proportionem cum tali præmio, vt in superioribus visum est. Et sic opponitur illa sententia errori Baii dicentis, Deum in iudicio non reddere operibus maius præmium, quam ipsa ex se, quatenus sunt quædam legis obedientia, mereantur accipere. Fundatur autem in illo sensu axioma illud in testimonio Pauli ad Roman. 8. *Non sunt condignæ passiones huius temporis ad futuram gloriam*, & 2. ad Corint. 4 *Quod momentaneum est, & leue tribulationis nostræ, æternum gloriæ pondus operatur in nobis.* Hæc enim loca ita communiter ab expositoribus ibi intelliguntur. 13. 2. responsio. Tertius sensus axiomatis est, vt ibi comparatio fiat inter gloriam, & opera iustorum etiam vt sunt à gratia, & ab Spiritu Sancto, & sic præmium dicitur esse vltra condignum, si comparetur ad opera meritoria in esse rei, id est, quoad formales proprietates, quæ in gloria, & in operibus meritoriis inueniuntur, non tamen inde fit, vt sit supra condignum, si in ratione præmii, & meriti comparentur: nam licet in proprietatibus realibus, ac physicis, id est, in specie virtutis, vel in intensione, duratione, vel in comparatione doloris ad gaudium, & similibus opus meritorium inferius sit, nihilominus in proportione, & valore morali ad meritum requisito potest esse condignum, vt in ipsamet Christi passione videre licet: nam si dolor eius, vel ignominia cum gaudio, & claritate cœlestis gloriæ comparetur, profecto excedit magnitudo gloriæ acerbitatem passionis. Et nihilominus in valore meriti non solum exæquat, sed etiam infinite excedit Christi passio gloriam omnium beatorum. Ita ergo opera iustorum vt à gratia procedunt, licet in formali, & quasi physica comparatione inferiora sint, in proportione, & valore meriti condignitatem habent, vt in principio huius libri declaratum est. *Tertia responsio.*

Quartus sensus illius axiomatis esse potest, quod Deus præmium det vltra condignum, intra latitudinem tamen iustitiæ. Nam si is, qui emit, cum possit rem mitissimo pretio comparare, velit soluere rigorosum, & summum, merito dici potest vltra condignum, id est, vltra æquitatis debitum rem soluere voluisse. Sic ergo Deus potuit fortasse intra latitudinem illius præmii minori gloria, vel minori gratiæ augmento condigne retribuere meritis iustorum, nihilominus tamen voluit mensuram bonam, & coagitatam, ac supereffluentem illis promittere, intra latitudinem tamen iustæ mensuræ; vt supra explicabamus, 14. 4. responsio.

bamus, & ipsa metaphora indicat, hoc ergo satis esse poterit, vt vltra condignum præmium conferre dicatur. Suaderique potest hic sensus ex alia parte illius axiomatis, quod *Deus punit circa condignum*: Nam optime in hunc modum explicatur, quod cum Deus posset iuste pro singulis peccatis, grauiores pœnas taxare, nihilominus ex benignitate mitigauit illas, & minus graues imposuit: & hac ratione dicitur punire citra condignum, quam taxare potuisset, non vero aliquid diminuendo de pœna, quæ taxata est, vt omnes docent. Quia lex illa ex absoluto Dei decreto definita est, & ideo non mutatur, iuxta illud Matthæi quinto. *Non exies inde, donec reddas nouissimum quadrantem*, & Iacob. 2. *Iudicium sine misericordia ei, qui non facit misericordiam.* Et ita est res certa de lege, in qua posset quidem Deus dispensare ex priuilegio, si vellet, tamen id fecisse sine temeritate affirmari non potest, nisi ex reuelatione constet. Nihilominus tamen pœna, quam de facto singulis peccatis taxauit, iusta, & condigna est, quia hæc pœnæ æqualitas non est indiuisibilis, sed moralem habet latitudinem, & varietatem, ideoque licet mitior pœna taxata sit, potest moraliter iusta, & condigna esse, & ita diuersis respectibus erit digna, & citra condignam, ergo seruata proportione potest dici meritum, licet condignum sit, esse vltra condignum comparatione minoris præmii, quod posset etiam esse sufficienter dignum. Et fortasse Diuus Thomas, Bonauentura, & Richardus in quarto, in hoc sensu loquuti sunt.

Suadetur.

15. Quintus sensus esse potest, vt præmium reddatur vltra condignum non quoad essentialia, id est, quoad augmentum gratiæ, vel essentialis beatitudinis, sed quoad accidentalem gloriam. Dat enim Deus beatis plura dona pertinentia ad perfectionem accidentalem status beatifici, sine quibus posset sufficientissime præmiare merita per solam sui visionem, amorem, & fruitionem, quæ quidem dona per se magna sunt, & insignium operum præmia condigna esse possent: & ideo ratione illorum potest simpliciter dici, Deum conferre præmium vltra condignum. Qui sensus siue sit à Scholasticis allegatis intentus, siue non, per se probabilis est. Oportet tamen aduertere, dona gloriæ accidentalis non esse ita extrinseca, & gratis addita essentiali gloriæ, quin aliquo modo sint illi debita, saltem ex quadam decentia, ita vt possint dici illi connaturalia: nam animæ videnti Deum, eumque perfecte diligenti debetur omnis decens ornatus, & perfectio voluntatis, & intellectus, & animæ sic gloriosæ corpus etiam gloriosum debetur, & corpori glorioso locus etiam proportionatus præparari debuit, & sic de cæteris. Et quamuis in hac etiam perfectione accidentali posset considerari etiam latitudo, & varietas, ita vt posset minor ornatus gloriæ accidentalis esse efficiens, nihilominus id totum decoris, & accidentalis perfectionis, quod Deus essentiali gloriæ coniunxit, proportionem debitam cum essentiali gloria non excedit. Vnde fit, vt ipsa accidentalis gloria dici non possit omnino extra meritum condignum iustorum, quia merendo essentialem gloriam, consequenter accidentalem meruerunt, vt supra declaraui, ideoque non potest de facto ita vltra condignum existimari, ac si omnino liberaliter, & sine respectu ad condigna merita conferatur: sed tantum, quia potuisset Deus, salua iustitia minorem vel etiam nullum gloriæ accidentalis ornatum essentiali gloriæ coniungere. Et hic sensus ad præcedentem reducitur, solumque differt, quia in accidentali gloria considerat, quod in illo quarto sensu etiam de gradibus essentialis gloriæ dicebatur.

5. Responsio.

16. Sexto potest alius sensus excogitari, videlicet, vt Deus dicatur præmiare vltra condignum, non tantum in qualitate. vel quantitate præmii, sed etiam in modo se obligandi ad conferendum illud.

Vltima responsio.

Hoc enim, & ad dignitatem meriti, & ad moralem æstimationem conferre videtur. Declaratur, quia homo etiam in gratia constitutus nunquam posset Deum suis operibus sibi debitorem facere, eumve ad conferendum præmium condignum ex iustitia obligare, nisi Deus ipse sua benigna, ac liberali, & antecedenti promissione, seu pacto hominibus obligari voluisset, sub conditione operum illis certam, & condignam mercedem promittendo. Ergo merito dici potest, in modo reddendi præmium, condignitatem operum excedere. Imo consequenter hoc redundat in ipsum præmium, vt ex gratia quadam, ac subinde vltra condignum dari censeatur. Potuisset enim Deus omnia hominum opera, tanquam obsequia sibi debita, nullo præmio pro eis dato recipere, imo ex ipsismet bonis operibus, tanquam ex donis à se datis gratiam postulare, & ideo vltra condignum fuit, se ad reddendum pro illis præmium obligare. Et hoc significauit Cœlestinus Papa Epistola prima ? capitulo Duodecimo, & sumitur ex illo Concilii Tridentini sessione sexta, capite decimo sexto, dicentis, *Tantam esse Dei bonitatem, vt nostra velit esse merita, quæ sunt ipsius dona.* Quatenus ergo præmium illud est vltra debitum, dici potest vltra condignum. Hoc autem in sensu diuiso (vt sic dicam) non in composito intelligendum est, id est, considerando præcise dignitatem nostrorum operum etiam vt à gratia proficiscentium, præciso diuino pacto, nam illo adiuncto, iam seruatur condignitas. Et ita totus excessus, seu liberalitas in promissione antecedenti consistit, illa enim non poterat esse hominum operibus debita, cum sit prior illis, neq; sine illa potuissent nostra opera Deum ex iustitia obligare, vt supra ostendimus: illa autem posita verum ius iustitiæ acquirimus, & ideo ex hypothesi, seu in sensu composito, etiam in hoc seruatur condignitas, licet simpliciter, in liberalitate fundetur. Quod ad explicanda nonnulla Sanctorum, & Theologorum dicta notari potest. Nota.

17. Superest ergo vt ad testimonia Sanctorum Patrum, quatenus contra assertionem principalem allegari possunt, respondeamus. Et in primis Gregorius, & Fulgentius sine dubio in secundo, vel tertio sensu loquuti sunt, vt ex contextu eorum, & ex eo loco Pauli, quem allegant, manifestum est. Atque eodem modo aliqui Hilarium exponunt, & est probabilis expositio, præsertim si postrema eius verba statim citanda spectentur. Quia vero non dicit, *Plus præmij*, sed *plus meriti consequetur*, responderi aliter potest Hilarium non dicere, quod ex misericordia Dei præmium excedat meritum, sed quod licet vita iustorum per iustitiæ operationes probabilis sit, per Dei misericordiam, id est, per gratiam Dei plus meriti, quam ex industria, vel diligentia ipsorum iustorum consequetur, vel quia plus valoris habet à gratia, quam à voluntate iustorum, vel quia Deus ex sua misericordia eum, qui probabiliter viuit ex priori gratia, plus semper excitat, & adiuuat, *vt plus meriti consequatur*, vtique in hac vita. Vnde paulo ante dixerat, quod *ipsa iustitiæ opera ad perfectæ beatitudinis meritum non sufficiunt nisi misericordia Dei etiam in hac iustitiæ voluntate humanarum demutationum, & motuum vitia non reputet.* Vbi clare loquitur de misericordia, quam Deus in hac vita iustis confert, vel eorum venialia peccata remittendo, vel eorum negligentias, & animi remissionem tolerando, & ita dissimulando, vt illis non obstantibus, eos ad proficiendum in meritis prouocet, & adiuuet. Et hinc ait, dictum esse à Propheta. *Melior est misericordia tua super vitas*, & tunc subiungit verba allegata: *Quia quamuis probabilis per iustitiæ operationem vita iustorum sit, tamen per misericordiam Dei plus misericordia Dei muneratur, vt miserans iustitiæ voluntatem, æternitatis quoque suæ iustum quemque tribuat esse participem.*

Expediuntur Patrum dicta in n. 2.

In

In quibus verbis indicat etiam priorem sensum, videlicet, quod illa æternitatis participatio respectu temporalis voluntatis humanæ, quanuis iustæ, excedens esse videatur, nisi ille excessus per gratiam Dei suppleatur, ipsis nimirum operibus condignum valorem meriti tribuendo. De aliis autem Patribus, & Doctoribus paulo post dicam.

18. *Ad Basil. in eodem n.* Ad Basilium respondeo in prioribus verbis loqui de iudicio, & misericordia, quæ Deus in hac vita misericordibus exhibet, sic enim ait, *Erudiri nos per Scripturas, quemadmodum, nec misericordia Dei sine iudicio, nec iudicium sine misericordia fit, quia nostræ infirmitati commensuratur, & benignitatis affectu nos castigat.* Non loquitur ergo de retributione futura, sed de huius vitæ prouidentia. Quod si sententia illa referatur etiam ad futuram retributionem, coincidit cum illa generali Theologorum sententia, quod Deus etiam in puniendis malis, & præmiandis iustis misericordiam simul cum iustitia seruat, quæ multis rationibus vera est etiam in præmio iustorum, etiam si meritum non excedat, vt satis ex dictis intelligi potest. In vltimis autem verbis, in quibus aperte loquitur de iustorum futura retributione, vltimum sensum à nobis expositum aperte indicat. Dicit enim, præmium illud non reddi vt operibus debitum, vtique ex virtute ipsorum operum, sed ex munificentissima Dei gratia, quæ liberalem promissionem tanti præmii suæ gratiæ adiunxit, illa enim est munificentissima gratia, cui (vt ait) spes iustorum de Deo bene merentium innititur. Quæ expositio est facillima, iuxta translationem Godofridi Tilmanni, quam in nostro Latino Codice habemus. Iuxta aliam vero translationem loco illorum verborum, *Non tanquam debitum operibus redditum*, habetur, *Non ob eorum merita factorum*, quæ verba obscuriora sunt, quia non solum debitum, vel condignitatem, sed omnino meritum videntur excludere, quod alienum est à veritate, & à doctrina eiusdem Basilii, vt constat ex homilia prima Exameron, & aliis locis. Ideoque illa verba, vel trahenda sunt ad eundem sanum sensum, vel potius vitanda sunt, cum in Græco exemplari non habeantur. *Iuxta editionem Antuerp. Anni. 1569.*

19. *Ad D. Bern. in num. 3.* Bernardus autem secundum, & sextum sensum simul videtur amplexus, vt in vltimis verbis declarauit. Nam in primis quod dixerat, merita hominum non esse talia, vt ius tribuant, quod si Deus denegaret, esset iniustus, postea per hoc explicat, quod illa merita sunt dona Dei, quæ nos potius faciunt Deo debitores, quam Deum nobis. Quod totum verum est, si merita illa ex parte nostra, & præcisa promissione diuina attendantur, in quo sensu Bernardus loquitur: secus vero si considerentur vt in diuino pacto fundata, vt diximus. Deinde quod dixerat, non posse nos mereri æternam vitam, *Nisi gratis detur & illa*, ambiguum est, nam relatiuum illud, *Et illa*, non videtur ad ipsam vitam æternam referendum, sed ad remissionem peccatorum, de qua loqui inceperat, & ita sensus est planus. Nam fatetur Bernardus, condigna merita vitæ æternæ, negat autem posse talia merita haberi, nisi gratia gratis data præcesserit, quod certissimum est. Veruntamen licet relatiuum, *illa*, vitam æternam referat, in eundem sensum reuoluitur, & ab eodem Bernardo exponitur per id, quod postea dicit, *vt taceam, quod merita omnia Dei dona sunt.* Nam ratione illorum potest dici ipsa vita æterna gratis dari, quia ipsa merita gratis donantur, vt sæpe cum Augustino diximus. Et hoc modo pertinet illa sententia ad sextum sensum supra positum. In eo vero quod Bernardus addit. *Quid sunt merita omnia ad tantam gloriam.* Secundum sensum indicat, & iuxta illum est interrogatio illa accipienda. Deniq; Chrysostom. in loco citato non tractat de remuneratione vitæ futuræ, sed de abundantia diuini auxilii in præsenti vita, vt ex verbis ipsis manifestum est. *Ad Chryso. ibidem.*

CAPVT XXXII.

An sit aliquod meritum de congruo distinctum à merito de condigno, quod sit verum meritum hominus apud Deum?

1. Distinximus in huius libri initio meritum in duo membra, & hactenus primum, quod de condigno appellatur, prosequuti sumus, reliquum est, vt de altero membro, quod de congruo vocant, disputemus. Et quoniam aliqui Theologi hoc genus meriti reiicere videntur, inquirendum primo est, an sit, postea vero quid sit, & quod præmium illi correspondeat, declarabimus. Ex Scholasticis igitur Soto libro secundo de Natura, & gratia capitulo quarto, ex professo conatur ostendere, in nostris operibus nullum esse meritum de congruo, quod in principio probat de operibus bonis moralibus tantum, & sine auxilio gratiæ factis. Deinde vero à §. *Sed vtrum saltem, &c.* idem tradit de operibus factis ex motione gratiæ. Verum est, ibi obiter admittere meritum de congruo in hominibus iustis respectu aliorum, quia iustus (inquit) potest mereri alteri primam gratiam de congruo, licet non de condigno: Vnde quando negat meritum de congruo, vel loquitur de opere, quo quis sibi meretur, fortasse ductus hoc argumento, quod si homo est iustus, meretur sibi de condigno & non tantum de congruo, si vero est iniustus, etiam sibi non potest de congruo mereri: vel certe solum intendit excludere meritum de congruo ab homine ante iustificationem: tamen ea, quæ ad hoc suadendum adducit, si valida sunt, absolute in quocunque, & respectu cuiuscunque meritum de congruo impugnant. Vnde etiam Medina. 1. 2. quæstion. 114. art. 6. absolute dixit, hoc meritum de congruo, neque verum, neque proprium esse, *1. Opinio Sotineg.* *Medina illi adhæret.*

2. Fundamentum, quod sæpius Soto repetit, est, quia antiqui Patres, & præsertim Augustinus, nunquam huiusmodi meriti distinctionem tradiderunt, neque aliud agnouerunt meritum, nisi cui merces respondet, quod est tantum meritum de condigno. Vnde Augustinus de Prædestinatione Sanctorum à principio ex eo quod in Concilio Palæstino Patres tradiderunt, gratiam non secundum merita nostra dari, infert, non solum Pelagium, sed etiam Semipelagianos illa sententia fuisse damnatos. Hæc autem illatio non esset bona, si admittenda esset distinctio meriti de condigno, vel de congruo, quia sine dubio Pelagius de merito condigni loquutus est, & ita de eodem esset illa sententia Concilii intelligenda, & consequenter non recte contra Semipelagianos applicaretur, cum illi de merito imperfecto loquuti fuerint, vt in Prolegom. quinto, capit. 6. dub. 7. vidimus. *Primum Soti fundament. &c.*

3. Secundo argumentatur Soto, quia in homine peccatore ante iustificationem nullum omnino est meritum secundum Augustinum, ergo contra eius doctrinam est attribuere peccatori meritum de congruo, ac proinde distinctio illa superuacanea est, & contra mentem Augustini, imo ad hoc solum videtur inuenta, vt Augustini sententia eludatur. Antecedens probat pluribus testimoniis Augustini. Primum est libri tertii Hypognostic. capite quinto: *Præuenitur homo medicina, id est, Dei gratia, vt sanetur.* Quæ verba de gratia sanctificante intelligit, & sensum esse, ante hanc gratiam nullum bonum opus aliquo modo meritorium esse posse. Secundum est in libr. de Correptione, & gratia capite primo, vbi sic ait: *In bono* (vtique meritorio) *liber esse nullus potest, nisi fuerit liberatus ab eo, qui dixit. Si vos filius liberauerit, vere liberi eritis.* Intelligit autem hoc de liberatione à peccato, nam subdit. *Nec ita vt cum quisque fuerit à peccati damnatione liberatus, iam non indigeat sui liberatoris auxilio, &c.* *2. Fundam. ex eodem August.*

Tertium

Tertium est in Epistola 106. vbi generaliter ait: *Si aliquid boni operatur homo, vt gratiam mereatur, non ei merces imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.* Et infra: *Si autem credit in eum, qui iustificat impium, vt deputetur fides eius ad iustitiam, profecto antequam gratia iustificetur*, id est, iustus efficiatur, *impius quid est, nisi impius?* quasi dicat, in impio nihil meriti precedere posse.

4. *3. Ex rationibus.* Tertio adhibet rationem, quia qui meretur, acquirit ius ad id, quod meretur, & si hoc ius non acquiritur, nullum est meritum, sed ius non acquiritur, nisi per meritum de condigno, ergo nullum est etiam meritum, nisi sit de condigno. *Secunda.* Item merito respondet præmium debitum, sed id, quod tantum est dandum ex aliqua congruitate, non potest vere dici debitum, ergo nec meritum de congruo potest esse verum meritum, nam eo ipso, quod additur, *de congruo*, destruitur ratio meriti. *Tertia.* Tertio addi potest, quia Deus non potest fieri debitor ad retribuendum aliquid pro opere, nisi promissio sub conditione operis præcedat, ergo sine hac promissione non potest esse meritum. At vero si talis promissio intercedat, iam debitum est de iustitia, & meritum de condigno, quia (inquit Soto) inter nos, & Deum nulla est alia iustitia, vel debitum, nisi lex ipsa Dei, qua firmissime statuit iussa sua implentibus præmium retribuere.

5. *Vera sententia affirm. & communis Theolog.* Nihilominus dicendum est, dari in hominibus respectu Dei aliquod meritum, quod perfectionem meriti de condigno non attingit, & nihilominus in suo ordine verum est meritum, quod de congruo non immerito appellatur. Hæc est communis sententia Theologorum, & propterea Guillelmus Parisiensis tractat. de Meritis in principio dicit illam esse partitionem Magistrorum, & tractat. de Virtutibus in capite, quod incipit: *Nunc autem reuertemur*, non longe à principio, ait esse aliquod meritum, quod non est de condigno, & *vsualiter*, de congruo appellatur. Et ita dicta diuisione sub eisdem vocibus vtuntur omnes antiqui D. Thomas dicta q. 114. articulo sexto, & sequentibus. Altisiodorensis libr. tertio, summæ tractat. octauo, capite quinto, quæstione sexta, adiunctis his, quæ addit tractat. 16. quæstione secunda, & tertia, vbi admittit aliquod meritum, quod non est de condigno: quanuis non appellet illud de congruo, neque illa voce vtatur. At vero Alensis tertia parte, quæstione 61. membro quinto, articulo secundo, admittens diuisionem, voces illas confundit, & tertiam inducit. Nam meritum, quod nos vocamus de congruo, ipse interpretatiuũ vocat, & aliud meritum perfectum indifferenter, vel de congruo, vel de condigno nominat. Tamen eadem distinctione, & sub illis vocibus vtuntur Scholastici in secundo distinctione 17. vbi specialiter videndus Bonauentur. articulo secundo, quæstione secunda. Item in distinctione 27. vbi specialiter Diuus Thomas articulo quarto, ad quartum, & in tertio distinct. quarta, vbi etiam Bonauentur. articulo secundo, quæstione secunda, & in 4. distinct. 14. vbi Scotus specialiter, & in secundo distinction. 28. Abulensis super Matth. capitulo quinto, quæstione 171 rem quidem docet, cum præter meritum hominis iusti ponat etiam meritum peccatoris. Gerson parte quarta. Alphabet. 10. liter. K. sub eisdem vocibus diuisionem tradit, idem etiam Corduba libr. primo. Quæstion. artic. quæstion. 3. notab. 4. inferius in opinio. quinta, conclus. secunda. Ac denique apud modernos Auctores, & in Scholis est nunc hæc sententia communiter recepta. Quam, vt dixi, nec Soto omnino negat, cum doceat, iustos posse mereri aliis gratiam de congruo, & non de condigno, an vero possit esse in peccatoribus, pertinet ad conditiones huius meriti infra tractandas.

6. Probatur autem hæc sententia primò ex mente Augustini, nam licet non fuerit vsus illa voce, *de congruo*, sine dubio rem docuit: nam infra ostendemus, posuisse in fide, & contritione aliquod meritum remissionis peccatorum, & gratiæ sanctificantis, & ibidem monstrabimus, friuolas esse euasiones, quibus Soto vtitur ad negandum, illam esse Augustini sententiam. *Probatur ex Aug.* At vero meritum illud non potest esse de condigno iuxta superius dicta, ergo erit meritum de congruo. Secundo Semipelagiani tribuentes hominibus meritum initii gratiæ, seu primæ gratiæ auxiliantis, non contendebant de merito de condigno, sed de quocunque etiam minimo, & imperfecto, quod Deo saltem occasionem tribuendi gratiam præbeat, vt in dicto prolegomen. quinto visum est, & nihilominus Augustinus non impugnat Semipelagianos eo quod nullum sit tale meritum, sed eo quod etiam repugnet gratiæ, si solis viribus liberi arbitrii tribuatur, & è contrario admittit illud in actibus ab auxilio gratiæ procedentibus, vt est actus fidei, & similes. Vtrunque manifestum est ex libro de prædestinatione Sanctorum capitulo secundo, vbi ait. *Quis dicat, eum, qui iam cæpit credere, ab eo, in quem credidit, nihil mereri?* quod certe non potest de merito de condigno intelligi, quia nec Semipelagiani de illo loquebantur, nec potest tribui peccatori impetranti per fidem, cum tamen in illo etiam locum habeat dicta propositio Augustini, scilicet, credi non posse, illum, qui credit, ab eo, in quem credit, nihil mereri. Quod etiam ipse expresse fatetur Epistol. 105. dicens: *Nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides eam impetrat, neque enim nullum fuit meritum illius, qui dicebat, Deus propitius esto mihi peccatori*, & epistol. 106. *Si quis* (inquit) *dicat quod gratiam bene operandi fides mereatur, negare non possumus, imo gratissime confitemur.*

7. *Intentũ Augustini contra Semipelagianos.* Atque ex hoc principio putat Augustinus, se concludere contra Semipelagianos, fidem non solum quoad perfectionem, vel augmentum, sed etiam quoad inchoationem, & initium esse donum Dei gratuitum, quia alias, inquit, inciditur in dogma damnatum, scilicet, gratiam secundum merita nostra dari, sicut in dicto cap. 2. argumentatur, nam si initium fidei est ex nobis, & non ex gratia, *fit, vt iam merenti cætera dicantur addi retributione diuina, ac per hoc gratiam Dei secundum merita nostra dari.* Quod argumentum est euidens, si supponatur aliquod meritum de congruo in ipso initio fidei, seu voluntate credendi, & illud non tribuatur gratiæ, prout Semipelagiani sentiebant. At vero supponendo secundum Catholicam fidem illud etiam esse donum Dei, cessat obiectio, inquit Augustinus, non quia in ipsa fide, vel initio eius non sit aliquod meritum, sed quia illud ipsum meritum non est ex natura, sed ex gratia, & ideo in cap. 3. retractat, quod aliquando dixerat, fidem non esse ex gratia, *vt fides*, ait, *vnde incipiunt omnia merita, donum sit Dei, ne gratia non sit gratia, si aliquid eam, propter quod tribuatur, anteuenit.* Quam sententiam notauit Prosper ad excerpta Genuens. dub. 3. & in ea est valde notandus ille modus loquendi, *si aliquid præcedat gratiam, propter quod tribuatur*, nam id putatur sufficere ad verum meritum, quod excludat gratiam, si non sit ex gratia, cum tamen sine dubio ad meritum de condigno illud non sufficiat. Et eodem modo argumentatur idem Prosper. c. 6 contr. Collator. dicens: *Non potest haberi nullius meriti petentis fides, quærentis pietas, pulsantis instantia.* Et inde concludit, si hæc fiant sine gratia, gratiam non esse gratiam, sed ex meritis dari. Constat autem in illis actibus, qui sæpe antecedunt gratiam sanctificantem, non esse meritum de condigno: ergo loquitur de imperfectiori merito, quod in illis actibus, vt ab auxilio gratiæ procedunt, recognoscit. Atque eodem modo de merito loquuntur imitantes Augustinum, Fulgent. in l. de Incarn. & grat. c. 18. & Petr. Diacon. in l. eiusdem tit. c. 8.

Non est ergo dubium, quin præter meritum perfectum filiorum Dei, quod de condigno vocam⁹, agnouerint 8.

Dari meritum de congruo patet. nouerint sancti Patres meritum minus perfectum, quod Theologi postea de congruo vocarunt. Hoc autem esse verum meritum ex eorundem Patrum sententia probatur, quia includit aliquam rationem debiti, quod sufficit ad excludendum liberalem, & omnino gratuitam donationem, ergo includit etiam aliquam veram rationem meriti. Probatur consequentia, quia de ratione meriti solum est vt sit opus cui retributio aliqua ex aliquo debito respondeat, vt ex eisdem testimoniis Patrum, & ex argumento, quo aduersus Semipelagianos vtuntur, manifestum est. Idemque probari potest ex illo Pauli ad Romanos Vndecimo. *Si ex operibus iam non est gratia*, nam illud: *Si ex operibus*, idem valet, quod *Si ex meritis*, & absolute de omnibus meritis, siue perfectis, siue imperfectis à dictis Patribus intelligitur. Et ideo dixit Augustinus in dicto capitulo secundo, Si gratia Dei dicatur dari *Secundum merita nostra quolibet modo*, eo ipso non esse gratiam, vbi multum ponderanda est illa particula, *Quolibet modo*, addita enim est ad excludendum omne genus meriti, etiam illud, quod fidei, vel initio fidei Semipelagiani tribuebant. Et rationem declarat his verbis: *Redditur namque hoc modo debita, non donatur gratis, debetur enim credenti, &c.*

9. *Ad 1. fundam. in n. 2.* Atque ex his facile est ad motiua contrariæ sententiæ respondere. Ad primum enim negamus, antiquos Patres, præsertim Augustinum, & qui eius doctrinam professi sunt, hoc meritum ignorasse, aut nullam eius mentionem fecisse, contrarium enim ostendimus quoad rem ipsam, nam de voce non contendimus. Vnde cum Augustin. definitionem Concilii Palæstini contra Pelagianos factam ad confutandos Semipelagianos inducit, non tam argumentatur à merito de condigno ad meritum de congruo, quam explicat definitionem Concilii Palæstini, quod gratia non datur secundum merita, etiam si facta fuerit contra Pelagium tribuentem meritum de condigno operibus solius liberi arbitrii, non esse fundatam in illa speciali perfectione meriti, sed in absoluta, & generali. Vnde quod Soto dicit, Patres non agnouisse rationem meriti, vbi non *subsit ratio debiti, & iustitiæ*, verum quidem est quoad rationem debiti, non vero quoad alteram particulam, *& iustitiæ*, illam enim non addunt Patres, quoties loquuntur *Ad hominem retorquetur Soti argumentum.* de merito, vt in dictis locis videri potest. Addo, argumentum hoc æque procedere contra eundem Sotum admittentem meritum de congruo in iustis respectu aliorum, tum quia si Patres hoc meritum ignorarunt, non magis respectu sui, quam respectu aliorum illud tacuerunt, tum etiam quia si de ratione omnis meriti est, vt inducat debitum iustitiæ, nullum erit meritum in vno iusto respectu alterius, quia ibi non interuenit iustitiæ debitum, vt supra dictum est.

10. *Ad 2. in n. 3. quantum ad duo priora loca August.* Ad secundum respondemus in primis, nunc non tractari, in quibus personis possit meritum de congruo inueniri, sed absolute an sit, & ideo dato antecedente, quod hoc meritum in homine peccatore esse non possit, negabitur consequentia, quia vt subsistat hoc meritum, & diuisio supra data, satis est, quod vel in homine iusto tale meritum inueniri possit. Secundo respondemus negando assumptum, infra enim ostendemus dari hoc meritum in peccatore, etiam respectu primæ sanctificationis. Neque Augustinus in locis in argumento citatis contrarium sensit, nam negat, sine gratia esse posse aliquod meritum, non de sola gratia, quam sanctificantem vocamus, quæ formaliter excludit peccatum, sed absolute de tota gratia, quæ propter sanctificationem datur, & præcipue de auxiliante loquitur. Id facile constabit attente eadem loca legenti: nam in primis ex libr. tertio Hypognost. capit. quinto, postquam dixit: *Præuenitur homo medicinæ, id est, Christi gratia, vt sanetur*, addit: *Et reparetur in eodem vitiata, atque præparetur voluntas, quæ semper indigens adiutorio illuminante gratia Saluatoris possit tam Deum cognoscere, quam secundum eius viuere voluntatem.* Illuminatio autem diuina gratia auxilians est, quæ sub medicina gratiæ sanantis comprehenditur, quia inchoat sanitatem ab infirmitate bene operandi, vt ad sanitatem à culpa tandem perducat. Idem facile intelligi potest ex altero loco de Correption. & Grat. capit. primo, nam paulo antea dixerat: *Adiuuat nos, vt declinemus à malo, & faciamus bonum, quod nullus potest sine spiritu gratiæ.* Et paulo inferius addit. *Ac per hoc, & desiderare auxilium gratiæ, initium gratiæ est*, & postea subiungit verba in argumento citata, post quæ iterum subdit, gratiam remissionis peccatorum non sufficere sine liberatoris auxilio. Vnde cum dixit. *Nisi fuerit liberatus ab eo, qui dixit, si vos filius liberauerit.* Sub liberante gratia non comprehendit tantum eam, quæ à peccato formaliter liberat, sed etiam illam, quæ liberat ab infirmitate pie operandi, & dat vires voluntati, vt ad integram sanitatem se disponat.

Denique ex verbis tertio loco citatis ex epistol. 11.
Ad locum postremum August. in eodem nu. 106. priora contrarium probant, nam in illis docet Augustinus, quocunque modo opus meritorium præcedat gratiam, non imputari secundum gratiam sed secundum debitum. Loquitur autem Augustinus de bono opere, quod tam gratiam etiam auxiliantem præcedat, & simpliciter de merito siue perfecto siue imperfecto sententiam illam profert Nam paulo post subdit: *Si quis autem dixerit, quod gratiam bene operandi fides mereatur, negare non possumus, imo gratissime confitemur, hanc enim fidem, volumus, habeant, qua impetrent charitatem.* Vnde constat loqui de fide, quæ antecedit charitatem, meritum ergo, quod illi tribuit, non potest esse de condigno, est ergo de congruo, sed illud ait, non repugnare gratiæ, quia ad eam fidem per Dei gratiam peruenitur, Vnde inferius addit: *Cum fides impetrat iustificationem, non gratiam Dei aliquid meriti præcedit humani, sed ipsa gratia meretur augeri, vt aucta mereatur & perfici.* Vbi manifeste sicut negat, meritum humanum, quod præcedat iustificationem, ita concedit meritum, vt ita dicam, diuinum, id est, ex gratia procedens, quo scilicet meretur augeri. Vbi non loquitur de augmento intensiuo, sed extensiuo per additionem, seu multiplicationem nouæ gratiæ, quæ dicitur gratia pro gratia: sic enim gratia fidei meretur augeri per gratiam charitatis, seu iustificationis, & remissionis peccatorum. Et eodem modo dixit idem Augustinus dicta epist. 105. *Si dixerimus, fidem præcessisse, in qua esset meritum gratiæ, quid meriti homo habebat ante fidem, vt acciperet fidem?* Et de Corrept. & Grat. capit. decimo tertio, illam dicit esse gratiam pro gratia, quæ datur pro his meritis, quæ contulit gratia. Et eandem doctrinam habet in libro. de Grat. & liber. arbitr. capit. octauo, & nono, & Fulgent. libro. primo, ad Monimi. capit. decimo.

Ad primam rationem dici potest primo, quod 12.
Ad 1. rationem in n. 4. licet meritum de congruo dicatur esse verum meritum, quia non metaphorice, sed per aliquam proprietatem tale est, nihilominus adeo est imperfectum, vt analogice tantum meritum sit, non quidem analogia quasi extrinseca, & metaphorica, sed intrinseca per imperfectam quandam meriti participationem, ad eum modum, quo accidens dicitur esse analogice ens. Cum eadem ergo proportione loquendum est de iure, quod merito correspondet. Nam ius simpliciter dictum solum dicitur de illo, quod ad iustitiam spectat, & hoc modo non est de ratione cuiuslibet meriti dare ius, sed tantum illius meriti, quod simpliciter tale est, id est, perfecti, & de condigno. At vero latius loquendo de iure pro quacunque actione, seu titulo ad obtinendum aliquid ratione alicuius operis, sic etiam meritum de congruo dici potest dare aliquod ius. Sicut etiam sæpe Augustinus contra Semipelagianos dicit, quod ex tali merito datur, non donari, sed retribui. Imo interdum

dum mercedem vocat id, quod sic retribuitut, vt patet ex capit. secundo libri de Prædestinat. Sanctorum. Atque eadem responsio applicanda est ad secundam rationem, nam eadem ratio in debito militat, est enim quoddam debitum rigorosum, & de iustitia, quod inducitur per solum meritum de condigno, potest tamen esse aliquod debitum secundum quid, quod si ex opere nascatur, ad aliquam rationem meriti sufficiet: sic enim dispositioni aliquo modo debetur forma, & bono operi debetur laus, de quo plura in sequentibus. Sic etiam patet responsio ad tertiam rationem. Nam Deus non fit debitor ex iustitia, nisi in vi promissionis suæ sub conditione operis condigni, seu proportionati, nihilominus tamen secundum quid, & imperfecte potest aliis modis fieri debitor non tam aliis, quam sibi, & suæ prouidentiæ. Sicut dicitur quodammodo debere conseruationem rebus, quas condidit, vel generalem concursum causis, quibus virtutem operandi tribuit. Quando ergo hoc genus debiti in operibus hominis fundatur, potest ad meritum de cõgruo sufficere. Addo insuper, interdum posse meritum de congruo supponere promissionem Dei, neque solum promissionem ad debitum ex iustitia sufficere, vt in superioribus tactum est, & iterum in sequentibus dicem⁹.

Ad 2. ibid.

Ad 3 ibid.

13. Atque ex his concludere possumus, diuisionem illam meriti in condignum, & congruum sufficientem esse, quia omne meritum vel est perfectum, & de iustitia, vel ad illam perfectionem non attingit. Prius est meritum de condigno, omne autem aliud est de congruo, est ergo sufficiens diuisio. At vero Alexand. Alensis loco supra citato addere videtur meritum interpretatiuum. Verba tamen eius sunt: *Duplex est meritum, scilicet, meritum interpretatiuum, & meritum congrui, vel condigni.* Cum ergo dicat, *Duplex*, &c. manifestum est, solum intendere, bimembrem diuisionem tradere. Et ideo dixi supra in num. 5. videri per interpretatiuum illud meritum intelligere, quod est de congruo, & exempla, quibus postea illud membrum declarat, hunc sensum confirmant. Vnde necesse est, vt meritum perfectum simul de condigno, & de congruo appellet, quia sine dubio in opere, quod condignum est, maxima congruitas, & quasi per antonomasiam reperitur. In alio tamen sensu posset dici meritum interpretatiuum, quod non fundatur in opere ipsius personæ, sed in aliqua eius qualitate, sicut dicitur persona hominis, vel ingeniosa opera hoc, vel illud mereri. Illud autem non est verum meritum, sed metaphoricum, vt in principio huius materiæ dixi, & ideo tale meritum non pertinet ad dictam diuisionem, nec eius membra multiplicat. Aliter vero D. Bonauent. in 2. distinct. 27. artic. 2. q. 2. & in 3. distinct. 4. art. 2. quæstion. 2. inter illa duo membra ponit meritum digni. Veruntamen in priori loco prius ponit bimembrem diuisionem, & postea varios modos meriti de congruo subdistinguit, sub quib⁹ sine dubio comprehendit meritum, quod in posteriori loco vocat *digni*, nam illo modo dicit meruisse Virginem maternitatem Dei, quam de congruo sine dubio meruit. Nam quia meritum de congruo interdum esse potest cum dignitate personæ merentis, & eius, cui meretur, quanuis non omnes aliæ conditiones ad meritum iustitiæ requisitæ concurrant, interdum vero esse potest sine tali dignitate, ideo primum vocat meritum congrui digni, vt sic dicam, posterius vocat tantum meritum congrui.

Diuisio meriti ex dictis consurgens stabilitur.

Et ita non crescit diuisio, & doctrina est vera, si bene explicetur, & applicetur, vt in sequentibus dicam.

CAPVT XXXIII.

Quæ conditiones ad meritum de congruo necessariæ sint, vel sufficiant, ex parte ipsius actus meritorij?

OSTENDIMVS esse aliquod meritum de congruo, declarandum consequenter sequitur, quid illud sit, quod facile præstabimus, explicando conditiones eius per quandam proportionem, vel potius declinationem à perfectione meriti de condigno. In hoc enim hæc duo merita conueniunt, quod vtrunque est veluti proprietas quædam operis humani iuxta doctrinam D. Thomæ in 1. 2. quæstion. 21. art. 3. & 4. vbi sub hac generalitate, & abstrahendo ab vtroque merito hanc proprietatem actibus humanis attribuit. Et hinc manifestum esse videtur, neque omnes conditiones requisitas ad meritum de condigno, ad meritum de congruo necessarias esse, neque etiam actum esse posse meritorium de congruo si omnibus illis careat. Prior pars clara est, quia si actus habet omnes conditiones necessarias ad meritum, de condigno nihil supererit, in quo possit ab illo differre, nec ratio reddi, cur tale meritum perfectum non sit. Cum ergo meritum de congruo à merito de condigno tanquam imperfectum à perfecto differat, non potest omnes ei⁹ conditiones tanquam sibi necessarias postulare. Altera vero pars contraria ratione probatur, quia si actus moralis non habeat saltem aliquas ex conditionibus meriti de condigno, nullam veram rationem meriti participare poterit: vnde enim illam habebit? Igitur explicandum est, quænam ex conditionibus meriti de condigno ad hoc meritum necessariæ sint, vel sufficiant, quod facile expediemus, discurrendo per quatuor capita supra posita, scilicet, vel ex parte actus, vel ex parte personæ merentis, vel ex parte eius, cui quis meretur, vel ex parte DEI, quia hic solum de merito apud Deum agimus. 1.

Meritum congrui & condigni partim conueniunt.

Partim discrepant.

Igitur ex parte actus in primis necessarium est, vt actus meritorius de congruo, actus realis, seu positiuus sit, ac liber, & in aliqua temporis differentia existens. Prior pars ponitur ad excludendam meram omissionem, seu carentiam actus mali, nam illa per se non habet moralem habitudinem positiuam ad præmium, sed ad summum dicit non repugnantiam, seu carentiam obicis, in qua nullum est verum meritum. Nam is, qui recipit sacramentum sine obice, præcise, & ex illo capite dici non potest mereri de congruo gratiam Sacramenti. Et rationes, quibus supra probauimus, hanc conditionem esse necessariam in merito condigni, idem in præsenti probant. Secunda pars de libertate etiam est certa ex doctrina D. Thomæ dicta quæstion. vigesima prima, vbi rationem meriti dicit esse proprietatem actus humani moralis, ac liberi: loquitur autem ibi de merito abstracte, vt declaraui. Vnde etiam ratio cummunis est, quia etiam hoc meritum de congruo est quid morale, & ideo supponit esse liberum, quod est fundamentum omnis moralitatis. Item quia etiam hoc meritum debet imputari operanti, non potest autem ei imputari, nisi dominium sui actus habeat. Denique quia si actus sit omnino necessarius, non magis potest esse meritorius, quam pulchritudo, nobilitas, aut aliæ naturales qualitates, quæ interpretatiue, aut metaphorice dicuntur aliquid mereri, non autem vere, meritum autem de congruo verum meritum est, licet imperfectum. 2.

De 1. conditione meriti congrui assertio 1. tripartita. Declaratur 1. pars.

Declaratur 2.

Tertiam particulam addidimus propter errorem Semipelagianorum, qui dixerunt, opera bona nunquam futura absolute, & simpliciter, quæ tamen 3.

Declaratur 3.

men futura essent, si hæc, vel illa conditio impleretur, esse ita meritoria apud Deum, vt aliquod præmium pro illis retribuat: sic enim aiebant, dare Deum fidem, vel Baptismum paruulo statim morituro, quia si vixisset, bona opera facturus fuisset. Vnde sequebatur talia opera esse nunc meritoria. Loquebantur autem illi de quodam minimo merito, & imperfecto. Vnde maxime circa meritum de congruo errasse videntur. Ita sumitur ex his, quæ Prosper, & Hilarius in epistolis ad Augustinum referunt. Et ita illum errorem acriter impugnat Augustinus in libr. de Prædestination. Sanctorum capite duodecimo, & sequentibus, & libr. de Bono perseuerant. capit. nono, & duodecimo, & sæpius in aliis locis. Et ratio est, quia quod neque est, neque vnquam futurum est, nihil re vera est, ergo nullum meritum fundare potest, quod iam nunc, vel in aliquo reali tempore talem rationem habeat, sed solum, quod haberet, si talis actus fieret. Nam sicut conditionalis illa nihil ponit in ipso esse talis actus, ita neque in merito eius. Item quia talis actus non potest vere, & moraliter nunc, vel in aliqua duratione reali imputari operanti, ergo nec potest fundare meritum, quod in præsenti veram congruitatem tribuat retributioni. Sicut è contrario meritum malum, si nunquam futurum est, etiam si aliqua conditione posita futurum esset, nullam iustam, aut congruam vindictam fundare potest. De qua re in superioribus, & in materia de Prædestination. plura diximus. Et addere possumus, commune etiam esse huic merito cum merito de condigno, vt secundum realem existentiam præcedere debeat collationem præmii saltem ordine naturæ: nam quoad hoc vtriusque est eadem ratio, quia etiam meritum de congruo est causa sui præmii, non finalis, sed moraliter efficiens, omnis autem causa præter finalem supponitur suo effectui secundum realem existentiam saltem ordine naturæ.

De alia vero conditione actus meritorii, scili-
4. cet, quod sit absolute, & simpliciter moraliter bonus, dubitari potest, an sit simpliciter necessaria ad meritum de congruo. Sed vt separemus certum ab incerto, distinguere oportet de præmio huius meriti: nam potest esse aliquid supernaturale, & ad salutem animæ conferens, aut aliquid naturale, seu temporale commodum huius vitæ. Et in præsenti quidem de merito præcipue tractamus vt relato ad præmium supernaturale. Et de hoc merito certissimum censeo, nullum actum esse posse meritorium de congruo talis præmii, nisi absolute, & simpliciter sit moraliter bonus. Nec in hoc aliquem ex Theologis contradicentem inuenio. Et ratio est, quia si opus non sit bonum, vel est malum, vel indifferens, neutrum esse potest illo modo meritorium, ergo. De malo actu probatur minor, tum quia cum talis actus sit peccaminosus displicet Deo tam ex parte operis, quam ex parte operantis, quia opus est ipsius Dei offensio, & operans vel est peccator, vel licet contingat, alias esse iustum, non bene sua iustitia vtitur: tum etiam quia repugnat idem opus afferre spirituale nocumentum animæ, & ad salutem eius, & supernaturalia dona obtinenda conferre. Item repugnat esse dignum supplicio diuino, & spirituali (vt sic dicam) & simul afferre congruitatem, vel proportionem aliquam cum spiritualibus donis, vt intuitu talis operis etiam de congruo conferantur. De actu vero indifferente idem facile probatur, tum quia re vera non datur actus moralis in indiuiduo indifferens; tum etiam quia licet daretur, esset actus inutilis, & improportionatus ad promouendam virtutem, ergo multo magis ad promerendum quocunque modo supernaturalia dona.

Tractatur 2. conditio meriti Dubium.

Assertio 2. pro dicta conditione 2.

At vero si meritum tantum referatur ad præ-
5. mium temporale, aliqui putant, non esse hanc conditionem necessariam ad meritum de congruo. Quia licet opus sit malum ex vno capite, verbi gratia ex fine, potest ex obiecto aliquam bonitatem habere, & è conuerso opus ex obiecto prauum potest bona intentione fieri, & inde aliquam bonitatem participare, decet autem, ac congruum est, vt Deus neque aliquam bonitatem actus irremuneratam relinquat, ergo in actu malo, quatenus aliqua ex parte bonus est, potest inueniri meritum de congruo, saltem respectu naturalis, & temporalis præmii. Quam sententiam videtur approbare Medina 1. 2. quæst. 114. articul. decimo, & quæstion. vigesima prima, articul. quarto, & expressius Abulens. in capit. sexto, Matth. quæstion. duodecima. Neuter autem in illa sententia persistit, quanuis dicant, sine inconuenienti posse defendi, & Medina ad illam confirmandam inducit quædam loca Scripturæ, & Patrum supra à nobis tractata capit. quarto, vt de obstetricibus Exod. 1. & de Raab Iosue 2. & 6. & de Rege Babylonis Ezechiel. 29. iuncto testimonio Gregorij 18. Moral. capit. secundo, alias quarto, dicentis, redditum esse præmium obstetricibus occultantibus exploratores per mendacium, quod videtur probare Diu. Thomas dicta quæst. 114 art. decimo, ad quartum, & fauet etiam Augustinus libr. contr. Mendacium cap. decimo quinto, & quæst. prima, in Exod. & 5. de Ciuitat. cap. duodecimo, & decimo quinto, quatenus dicit, Deum non reliquisse Romanos sine præmio temporali propter bona ipsorum opera, licet ab illis non bene fierent, sed propter amorem laudis humanæ, quod etiam sensit D. Thomas lib. 3. de Regim. Princip. cap. 4. 5. & 6.

Quidam limitant 2.

assert. ad meritum respectu præmij supernaturalis.

Eorum ratio.

Addunt etiam exempla Script.

Nihilominus dico necessarium esse actum sim- 6.
pliciter bonum moraliter, vt apud Deum sit meritorius de congruo etiam præmii temporalis. Hanc partem magis probant dicti Auctores, & communiter moderni Theologi dicta quæstion. 114. articul. decimo, vbi D Thomas in solut. ad 4. contrarium non sentit, vt infra dicam, & in quæstion. vigesima prima, articul. quarto, vbi absolute dicit, actum bonum esse meritorium apud Deum, malum vero demeritorium, nam actus malus non refertur in Deum, neque eius honorem seruat, & ideo nullius meriti apud ipsum esse potest. Tunc enim aliquis apud alium meretur, quando propter illum aliquo modo operatur, quia vt recte dixit D. Thomas in eadem quæstion. vigesima prima, artic. 3. meritum dicit habitudinem ad alterum secundum retributionem iustitiæ aliquo modo, & ideo non est meritum apud aliquem, nisi propter illum fiat opus, quod ipsi aliquo modo placeat, vel placere debeat. At vero opus peccaminosum non fit propter Deum, neque est capax talis relationis, nec Deo placet, ergo nullius meriti esse potest apud Deum. Et ideo Christus Mat. 6. de operantibus propter humanam laudem dixit, *Receperunt mercedem suam*, vtique apud homines, nam apud Deum nullam habent. Et confirmatur, nam non est meritorium opus, quod non est laudabile, nam, vt D. Thomas in eadem quæst. 21. sentit, dignitas meriti supponit in opere dignitatem laudis, quomodo enim remunerabile æstimari potest, quod laudabile non est, sed potius vituperabile, at vero peccatum non est laudabile, sed potius reprehensibile, & ideo pœna dignum, ergo non potest simul esse de se dignum præmio, neque ad illud congruitatem habens, etiam si temporale sit.

Dicta limitatio excludenda.

Idem.

Confirmatur.

Neque obstat ratio in contrarium inducta: nam 7.
vel in illa est sermo de physica, seu naturali bonitate actus, vel de morali. Prior non sufficit ad vllũ meritũ, quod in bonitate morali fundari debet, alias omne opus indifferens esset meritoriũ, imo & omne peccatum, etiam si sit intrinsece malum, quia vt act⁹ positiuus est, semper habet bonitatem naturalem. Si autem sit sermo de bonitate morali, sic falsum assumitur in argumento, quia ex quocunque capite act⁹ male fiat, nullam moralem bonitatem retinet, etiam si sit

Ad rationẽ aduersariorum inn.5

si sit de obiecto de se sufficiente ad dandam bonitatem actui, si prout oportet, intenderetur, & ideo in tali actu nihil vere remunerabile relinquitur. Neque etiam obstant exempla in contrarium adducta: nam quod supra dixi, de Raab, ad obstetrices potest applicari, quia potuerunt habere duos actus, vnum bonæ voluntatis liberandi paruulos, in quo potuit aliquod meritum de congruo fundari, alium mendacii, in quo nullum meritum habuerunt, potuit tamen cum hoc demerito simul consistere prius meritum, quia posterior actus non fuit circunstantia prioris, neque infecit illum, & concomitanter in diuersis actibus possunt simul esse meritum, & demeritum vt supra etiam de merito de condigno dixi. Addi etiam posset, potuisse obstetrices per ignorantiam excusari à culpa mendacii, vel etiam ob aliquam amphibologiam, quod etiam de Raab dici potest, quanuis vtrunque incertum sit. Ad aliud vero de Rege Babylonis iam supra dictum est, nullum meritum etiam de congruo in illo fuisse, quia ex praua intentione omnia operatus est, nullamque piam voluntatem, aut intentionem honoris diuini habuit, nihilominus tamen Deum voluisse exercitui eius aliquod veluti stipendium laboris conferre, non vt præmium meriti, sed ex aliis rationibus suæ prouidentiæ, scilicet, vt ostenderet effectum illum sibi placuisse, & à se fuisse intentum, quanuis modus non fuerit ex motione eius, sed ex permissione. Et ita etiam dici potest, retributionem illam potius fuisse permissam, quam redditam. Idemque dici potest de Romanis, nam Deus non illis contulit imperium tam ordinatione sua, quam permissione. Addi vero potest, Romanos, licet frequentius vana intentione operarentur, potuisse aliqua opera facere ex zelo iustitiæ, quæ Deus ex sua liberali prouidentia temporaliter remunerare voluit, quia in illis aliqua congruitas meriti inesse poterat. Vel certe credibile est, Deum ex prouidentia generali hæc temporalia bona conferre iis, qui minus iniuste agunt, etiam si nihil bene operentur, idque non propter meritum ipsorum, nullum est enim, sed propter bonum vniuersi, vt minora mala in illo fiant, vel vt homines subditi minus opprimantur, vel propter alias similes causas, quæ facile in huiusmodi prouidentia diuina considerari possunt.

Ad exempla Script. ibid.

Vide Augustin. libr. contr. Mendaci. cap. 15 & 16. & q. 1. in Exod.

8. Simili modo dubitari potest de alia conditione ad meritum de condigno requisita, scilicet, quod sit opus supernaturale ex auxilio gratiæ procedens, & in supernaturalem finem aliquo modo ordinatum, an sit etiam ad meritum de congruo necessaria? In quo inprimis locum habet distinctio data in numer. 5. de merito temporalis præmii, vel spiritualis. Nam de priori certum est, non esse necessarium supernaturalem actum, vel relationem in supernaturalem finem ad meritum de congruo temporalis præmii: nam in actu moraliter bono, & conuenienter ordinato ad Deum vt naturalem finem, est sufficiens proportio respectu præmii temporalis, ergo ex eo capite non est necessarium auxilium gratiæ ad tale meritum, si alioqui supponamus, aliquem actum simpliciter bonum moraliter posse fieri sine auxilio gratiæ. Vnde D. Thomas in 1. 2. dicta quæst. 21. artic. 3. & 4. hanc proprietatem meriti etiam apud Deum posuit vt comitantem bonitatem moralem actus, abstracte, & generatim loquendo tam de naturali, quam de supernaturali actu. Denique etiam in statu puræ naturæ pertineret ad prouidentiam Dei punire malos actus, ergo & præmium bonis reddere, quod tunc esset ordinis naturalis, quia vtrunque postulat perfecta prouidentia, in illo autem statu non esset necessaria propria, & supernaturalis gratia, ergo per se necessaria non est ad meritum temporalis præmii.

Tractatur 3. conditio de supernaturalitate meriti.

Assertio 3. non requiritur dicta conditio ad meritum temporalis præmij.

9. Secus vero dicendum est de merito etiam imperfecto, & de congruo alicuius doni, seu præmii supernaturalis. Sed quia hoc non est æque certum de homine sic operante in statu peccati, vel in statu gratiæ, ideo de vtroque membro sigillatim dicendum est. Et inprimis certum existimo, hominem existentem in statu peccati mortalis nihil supernaturale mereri de congruo apud Deum per actum non procedentem ab aliquo auxilio gratiæ, etiamsi moraliter bonus sit. Probatur primo quia in homine nullum est meritum in ordine ad salutem æternam siue perfectum, siue imperfectum, quod non sit fundatum in gratia, sed tale opus in nulla gratia est fundatum, ergo nec de congruo meritorium esse potest in ordine ad salutem æternam, ac subinde nec alicuius doni supernaturalis, nam hæc duo vel sunt idem, vel omnino sunt coniuncta. Maior certissima est ex dictis supra contra Semipelagianos, & supra in hoc libr. cap. 24. multa ex Scriptura, & Augustino adduximus, quibus illa veritas plane confirmatur. Minor autem probatur, quia ille actus non est ab actuali gratia, vt supponitur, neque etiam informatur gratia habituali, quia ponimus fieri ab homine in statu peccati, ergo nullo modo est à gratia. Vnde possumus secundo ab inconuenienti argumentari, quia sequitur, posse hominem infidelem mereri de congruo primum auxilium gratiæ per bonum opus morale, quod ad errorem Semipelagianorum pertinet. Sequela patet, quia si talis actus potest esse meritorius de congruo alicuius doni supernaturalis, profecto nullum magis accommodatum excogitari potest, quam aliquod primum auxilium gratiæ. Simili modo inferri potest, posse fidelem peccatorem per moralia opera bona sine auxilio gratiæ facta mereri de cōgruo auxilium supernaturale ad veram pœnitentiam agendam, quod esse omnino falsum constat ex dictis supra lib. 8. & in tom. 4. de Pœnit. & late etiam probat Soto 2. de Natur. & Grat. c. 4. & Medin. 1. 2. q. 109. arti. 6. qui tamen vniuersalius loquuntur etiam de operibus gratiæ, sed in eo excedunt, vt infra videbimus. Vltimo est propria ratio à priori, quia opus mere naturale est improportionatum omni præmio supernaturali, cum sit ordinis inferioris, ergo de se neque congruitatem habet, vt ad tale præmium ordinetur, neque etiam habet illam ex aliqua extrinseca ordinatione diuina, quia nulla talis inuenitur, nec cum fundamento affirmari potest: nec denique illam accipit ex conditione personæ operantis, cum in peccato esse supponatur, ergo.

Assertio 4. requiritur tamen ad præmium supernat.

Probatur.

Probatur 2. ab inconuenienti.

Ratio à priori.

Hinc vero nascitur dubium de tali actu, quando sit à persona existente in gratia, quanuis actus ipse ex auxilio gratiæ non fiat, sed modo mere naturali. Et ratio dubitandi est, quia licet ille actus ex se non habeat congruitatem ad tale præmium, videtur illam participare ex dignitate personæ operantis, quia gratia habitualis dignificans personam, consequenter dignificat aliquo modo omnes bonos actus eius, sicut persona CHRISTI sanctificando naturam assumptam consanctificauit omnes actus eius. Confirmatur, quia multi ob hanc rationem tribuunt his actibus iustorum meritum de condigno etiam vitæ æternæ, ergo saltem admittendum erit meritum de congruo, vel alicuius auxilii supernaturalis dandi in hac vita, vel alicuius gloriæ accidentalis vitæ futuræ. Nihilominus probabilius censeo, etiam in homine iusto actum moralem, qui non est ex auxilio gratiæ, non esse meritorium etiam de congruo supernaturalis præmii, ac proinde hanc conditionem, nimirum, quod actus sit aliquo modo supernaturalis, & ex auxilio gratiæ, non minus necessaria esse ad meritum de congruo supernaturalis præmii, quam ad meritum de condigno. Ratio est, quia talis actus licet concomitanter sit cum gratia, non tamen est ex illa vel immediate, vel saltem mediante aliquo auxilio, quod ratione ipsius gratiæ conferatur, & ita illa concomitantia est quasi per accidens, ac propterea non sufficit, vt actus fiat proportionatus ad tale meritum cum gratia, nec sit circun-

10. *An sufficiat supernaturalitas in persona, licet non in opere.*

Ratio dubitandi.

Confirmatio.

Probabilior pars neg.

Eius ratio 1.

Secunda. stantia operis, neq; vllo modo principium eius. Secundo declaratur amplius, quia talis actus licet fit in homine fideli, non tamen est ex fide, quod autem non est ex fide, non potest esse supernaturaliter meritorium, tum quia fides est, quæ omne meritum in nobis inchoat, teste Augustino in locis supra citatis, tum etiam quia quod Paulus dixit ad Hebr. 11. *Sine fide impossibile est placere DEO*, sicut est verum de personis in ordine ad supernaturalem finem, ita etiam est verum de singulis actibus in ordine ad eundem finem, vt supra etiam ex Patribus ostendi. At vero actus mere naturalis per se, ac formaliter dici potest sine fide factus, quia licet in operante non desit fides, ita facit actum, ac si illam non haberet, ergo talis actus non placet Deo in ordine ad finem supernaturalem, ergo neque congruitatem ad supernaturale præmium habet. *Tertia.* Tertio explicatur amplius, quia sine influxu Christi nihil vtile ad salutem facere possunt homines etiam iusti, vt sumitur ex Concilio Tridentino sess. 6. cap. 16. ille autem actus non fit ex influxu Christi, tum quia influxus Christi in actum, non est nisi per auxilium gratiæ, tum etiam quia in illo actu non operatur homo vt membrum Christi, quia, vt dixi, in illo non operatur homo per fidem, per quam primo efficitur membrum Christi. Denique in libr. 1. *Quarta.* ostensum est, nullum opus pietatis, seu conferens ad salutem æternam, posse fieri sine actuali gratiæ auxilio, ergo è contrario opus factum sine tali auxilio non potest esse, quale esse oportet, vt ad pietatem, seu salutem æternam conferat, ergo non potest esse meritorium de congruo supernaturalis præmii. Probatur consequentia, quia opus sic meritorium non *Simile.* est parum vtile ad salutem æternam. Propter quam rationem alibi etiam diximus, orationem mere humanam, id est, factam sine spiritu fidei, & gratię, non esse impetratoriam donorum gratiæ, ergo eadem ratione nec meritoria de congruo talium donorum esse potest. Et similis ratio fieri potest de dispositione, quia actus naturalis non disponit per se ad supernaturalia dona, ergo nullo modo meretur illa, est enim vel eadem, vel maior ratio, quia sicut in ratione dispositionis est inferioris ordinis, ita etiam in ratione meriti est quid mere naturale, & ideo non habet habitudinem etiam congruitatis ad præmium supernaturale. Et per hæc liquet contraria ratio dubitandi, eiusque confirmatio.

11. *Compendium dictorum de conditionibus meriti congrui ex parte actus.* Concludimus ergo, ex parte actus tres conditiones esse necessarias ad meritum de congruo supernaturalis præmii, quod Christianum, seu Theologicum meritum, licet imperfectum, appellare possumus, nimirum, quod sit liber, bonus, & supernaturalis. Quæri autem potest, an præter has conditiones aliæ requirantur? Nam quidam putant oportere, vt sit opus supererogationis. Sed non est verum, nam in obseruatione mandatorum potest esse magna congruitas ad præmium. Nam si potest esse condignitas, vt supra ca. 5. ostensum est, cur non etiam, vel multo magis poterit esse congruitas? Vnde de hac conditione idem sentiendum est de merito de congruo, quod de merito de condigno in dicto loco diximus. Et simili modo quæ in capit. 7. 11. & sequentibus de actibus internis, & externis, & de modo libertatis in operibus de condigno meritoriis diximus, ad meritum de congruo applicari possunt: nam eadem ratio intercedit, vt legenti, & consideranti facile patebit. Addunt vero tandem aliqui, sicut ad meritum de condigno necessaria est quædam æqualitas saltem proportionis operis ad præmium, ita è contrario ad meritum de congruo necessarium esse, vt in opere talis æqualitas non inueniatur, quia sicut æqualitas illa est necessaria ad perfectionem meriti, ita imperfectio meriti ex improportione operis consurgit. Sed hæc ratio solum probat, interdum esse necessariam hanc imperfectionem operis, vt meritum sit de congruo, & non de condigno, nimirum quando nulla ex aliis conditionibus necessariis ex aliis capitibus ad meritum de condigno deesset, nam tunc si ex parte etiam operis sufficiens proportio concurreret, iam meritum non esset de congruo, sed de condigno. Fieri autem potest, vt ex parte personæ operantis, vel aliarum meritum à condignitate deficiat, vt mox videbimus, & tunc non procedit ratio facta, nam poterit esse meritum de congruo, etiamsi ex parte operis inueniatur æqualitas, quia ex quocunque defectu erit meritum imperfectum, etiam si in opere per se spectato non inueniatur. Dico autem *per se spectato*, quia si dignitas, aut valor operis, seu efficacia eius ad meritum consideretur morali modo, & quatenus consurgit ex habitudine ad conditionem personæ merentis, vel cui, vel apud quem meretur, sic clarum est, non posse opus habere proportionem ex his omnibus consurgentem, & esse meritorium tantum de congruo. Tamen iuxta hanc considerationem coniunguntur, & quasi confunduntur conditiones requisitæ ex parte operis cum concurrentibus ex aliis capitibus. Igitur præcise sistendo in conditionibus operis, fieri potest, vt licet ex ea parte habeat sufficientem proportionem, ex aliis defectibus sit tantum meritum de congruo, vt in merito primæ gratiæ vel respectu sui, vel respectu aliorum, & in aliis exemplis ex doctrina sequentis capitis manifestum fiet.

CAPVT XXXIV.

Vtrum ex parte personæ merentis, aliqua specialis conditio ad meritum de congruo requiratur?

POst conditiones requisitas ad meritum de congruo, ex parte actus, dicendum sequitur de requisitis ex parte personæ merentis, de qua duo tantum dubia occurrunt. Primum est, vtrum in hoc merito necessarius sit status gratiæ ex parte personæ merentis? Et loquimur de merito in ordine ad præmium supernaturale, nam de naturali & parua est difficultas, & parum ad rem Theologicam refert, obiter tamen illud etiam attingemus. Prima ergo sententia docet, statum gratiæ esse necessarium ad omne meritum de congruo apud Deum, ac proinde hominem existentem in statu peccati mortalis, non posse mereri quidpiam de congruo apud Deum. Ita tenet Soto lib. 2. de Natur. & Grat. c. 4. quem sequitur Medina 1. 2. q. 21. art. 4. dub. 2. vbi admittit in operibus peccatoris vim impetrandi, non autem merendi vllo modo, & quæst. 109. art. 6. dub. 3. ex professo impugnat meritum de congruo peccatoris, idemq; sequuntur aliqui moderni. Fundantur primo in verbis Pauli 1. ad Corint. 13. *Si charitatem non habuero, nihil sum, nihil mihi prodest.* Nam si opera facta in statu peccati essent meritoria de congruo supernaturalium bonorum, multum prodessent, etiamsi absque charitate facta fuerint, quod videtur repugnare verbis Pauli. Secundo ab inconuenienti, quia alias sequitur, posse peccatorem mereri saltem de congruo suam iustificationem, & remissionem peccati, & ita iustificatio esset ex operibus, & non esset omnino gratuita, quod repugnat Paulo in tota epistola ad Roman. Sequela patet, quia si status gratiæ non est necessarius ad meritum de congruo, nihil deest peccatori, quominus possit habere tale meritũ respectu gratiæ, & remissionis peccatorum, quia habet auxiliũ gratiæ, quo potest conuenienter ad illud præmiũ operari. Tertio est ratio à priori, quia peccator carens gratia nõ potest facere Deum sibi debitorem alicuius boni, quia ratione peccati meretur priuari omni bono, ergo nõ potest vllo modo etiam imperfecto mereri apud Deum. Probatur consequentia quia omne meritum iuxta gradum suum constituit debitorem eum, apud quem meretur: nam meritum dicit

1. *1. Dubium, an ad hoc meritum requiratur status gratiæ?* *Opinio 1. vniuersaliter affirmans.* *Suadetur 1. ex Paulo.* *2. Ab inconuenienti.* *3. Ratio à priori.*

dicit habitudinem ad remunerationem, seu mercedem cum proportione. Hac ergo ratione peccator, cum sit Dei inimicus videtur incapax omnis præmii, & remunerationis, ac proinde etiam cuiuscunque meriti.

2. *2. Opinio simpliciter negans approbatur.* Nihilominus verius censeo, statum gratiæ non esse simpliciter necessarium ad meritum de congruo. Hæc fuit communis sententia antiquorum Theologorum, quos sequenti capite referemus, inter quos est D. Thomas in 2. d. 27. quæst. 1. artic. 4. tenent etiam late Bellarminus, & Vega ibidem citandi, qui ex antiquis Patribus illam confirmant, quos ibi etiam *Vnde potissime probanda sit.* commodius afferemus. Nam hæc assertio potissime suadenda est exemplis ibi tractandis, quia peccator bene vtens aliquo auxilio diuino, potest aliud maius à Deo promereri saltem de congruo, & pari ratione se sufficienter disponendo ad gratiam, illam promeretur, & similiter Scriptura dicit, eleemosynam extinguere peccata, ergo si fiat spiritu fidei, & per auxilium gratiæ à peccatore, erit vtilis saltem per modum meriti de congruo ad perfectam pœnitentiam *Ratione quoque à priori ostenditur.* obtinendam. De quorum exemplorum veritate paulo post plura dicemus. Nunc ratio à priori est, quia ad meritum de congruo non requiruntur omnes conditiones necessariæ ad meritum de condigno, vt per se notum est; ergo sufficient conditiones illæ, in quib⁹ secundum rectam rationem, ac prudentem prouidentiam aliqua sufficiens congruitas ex parte operis, & operantis fundari possit, vt ratione talis operis aliquod speciale beneficium operanti reddatur, sed licet operans non sit iustus, potest sufficiens ratio huius congruitatis inueniri, ergo non est, cur illa conditio sanctitatis personæ ad hoc meritum semper necessaria sit. Probatur minor (cætera enim omnia clara sunt) quia in primis ex parte actus potest esse perfectio supernaturalis satis proportionata alteri dono supernaturali eiusdem ordinis, ad eum modum, quo actus est proportionatus habitui, vel vnus actus alteri, &c. Ex parte vero operantis licet sanctitas non præcedat, in hoc inuenitur magna congruitas, quod facit, quantum in ipso est, seu quantum in tali statu potest, ac debet cum auxilio diuino. Hanc enim proportionem etiam in meritis iustorum D. Thomas considerauit quæstion. 114. articul. tertio, & quoad bonum, & supernaturalem vsum libertatis æque inuenitur in opere peccatoris, quanuis dignitas ex parte personæ illi desit, ergo licet ex hac parte deficiat opus peccatoris à perfectione meriti de condigno, nihilominus ex aliis capitibus sufficientem rationem ad meritum de congruo retinet. Accedit, quod licet ad hoc meritum non supponatur gratia sanctificans, nihilominus supponitur fides, hæc enim, vt dixi, fundamentum est, & inchoat supernaturale meritum, vt cum Augustino sæpe diximus; at vero fides licet sola non sanctificet personam, nihilominus initiat sanctificationem eius, propter quod fideles omnes solent interdum in Scriptura Sancti vocari, ergo hæc etiam conditio ex parte personæ cum aliis, quas ponderauimus, ad supernaturale meritum de congruo sufficere poterit.

3. *Ad 1. Ex Paulo in num. 1.* Neque obstant verba Pauli in contrarium inducta, non est enim sensus Pauli, peccatorem nihil facere posse, quod sibi sit aliquo modo vtile, & commodum in ordine ad vitam æternam, alias neque orare posset, sicut oportet, neque aliquid impetrare, neque se disponere, saltem remote ad remissionem peccati, hæc enim omnia aliquid sunt; & non parum prosunt, ergo sicut non obstantibus verbis Pauli, potest hæc facere peccator, ita etiam poterit mereri de congruo. *Sensus Pauli.* Sensus ergo Pauli est, sine charitate opera nihil valere per se, & immediate ad vitam æternam obtinendam, & similiter nihil prodesse, nisi per ea tandem ad charitatem perueniatur. Propter quod talia opera à Theologis mortua vocantur, quanuis ad vitam obtinendam aliquid conferre possint, siue per modum remotæ dispositionis, siue per modum impetrationis, siue per modum meriti de congruo. *Ad 2.* Ad secundum ex illo inconuenienti sumptum, quod posset peccator suam iustificationem mereri de congruo, distinguenda est sequela, nam vel est sermo de tota iustificatione ab initio vsque ad terminum eius, & sic negatur sequela, quia in peccatore iam supponitur aliquod initium iustitiæ per fidem, & aliqua pia opera ab illa procedentia. Si vero sit sermo de solo termino iustificationis vel aliqua intermedia dispositione ad illam, concedimus sequelam, estque consequens verissimum, vt iam tetigi, & infra ostendam. Ad tertium distinguendum est de debito iustitiæ, vel decentiæ, seu congruitatis, nam de priori *Ad 3.* verum est, peccatorem non posse Deum facere sibi debitorem, de posteriori autem est falsum, quia licet peccator ex iustitia mereatur priuari omni bono, ex decentia potest mereri remissionem sui debiti. Maxime cum supponatur ex parte Dei aliqua beneuolentia mere gratuita tum in conferendo aliquod auxilium, cuius erat indignus, tum in offerenda pleniori remissione, si illo auxilio bene vtatur. Eademque distinctio adhibenda est de remuneratione, seu mercede, non enim propria remuneratio iustitiæ, sed alicuius decentiæ, & congruitatis locum in peccatore habere potest.

4. *Dub. 2. an ad hoc meritum requiratur status viæ? 1. Opinio negans.* Secundo dubitari potest, de altera conditione ex parte merentis requisita, scilicet, vt sit viator, an sit etiam ad meritum de congruo necessaria? Nam ex modernis Theologis Vasq. disputat. 216. capit. 4. affirmat, beatos posse sibi, & aliis mereri congrue, & impetratorie aliqua dona gratiæ, vel accidentalis gloriæ, & ita re vera negat necessitatem illius conditionis, quanuis dicat, beatum quatenus sic meretur, esse aliquo modo viatorem, vel quia caret illo bono, quod meretur, vel quia sic meretur, quatenus exercet actionem viatoris, id est; quæ versatur circa proximos, & non circa Deum. Et hæc quidem fuit de Angelis beatis antiquorum Theologorum opinio, quam tenuit aliquando D. Thomas in 2. distinct. 5. quæstion. 2. articul. 2. & in 4. distinct. 50. quæstion. 2. articul. 1. quæstiunc. 6. generaliter idem dicit de beatis; sed præcipue de Angelis. De quibus idem sentiunt Bonauentur. in 2. distinct. 11. artic. 2. quæstion. 2. & in 3. distinct. 18. articul. 1. quæstion. 2. ad 2. & Gabr. eisdem locis. Idemque sequutus est Soto in 4. distinct. 50. quæstion. vnic. articul. 4. post tertiam conclusionem, vbi idem de animabus beatis affirmat. Et quod beati aliis de congruo mereantur tenet etiam Palatius in 3. distinct. 18. disputat. 1. circa finem. Suaderique potest hæc sententia, *Arguitur pro hac opinione.* quia beati impetrant nobis auxilia gratiæ, & alia bona, vt est certum; ergo merentur illa saltem de congruo. Probatur consequentia, tum quia impetratio ipsa est quoddam meritum; quod impetratorium vocari potest, iuxta mentem Augustini; qui fidei tribuit aliquod iustificationis meritum, quia illam impetrat, vt patet ex epist. 105. & aliis locis supra citatis, tum etiam, quia non aliter iustus viator meretur alteri de congruo, nisi quia pro illo impetrat; sed beati impetrant aliis, ergo illis de congruo merentur. Atque eadem ratione poterunt sibi mereri de congruo, quia etiam sibi aliquid decens postulare possunt, & consequenter illud impetrare, ac promereri. Denique quoad bona accidentalia beatitudinis, quæ nondum receperunt, nulla apparet ratio, cur illa mereri de congruo non possint, cum sint amici Dei, & opera consentanea illis præmiis facere possint, & quatenus illis carent, quodam modo, seu accidentaliter deficiunt à perfectione beatitudinis; quatenus esse debet status omnium bonorum aggregatione perfectus.

5. *Decisio affirm.* Nihilominus mihi semper D. Thomæ sententia placuit, nimirum, beatos siue Angelos, siue homines nihil sibi, vel aliis mereri posse. Ex qua sententia ma-

nifeste sequitur, statum viæ necessarium esse ad meritum etiam de congruo. Per statum autem viæ, vt verborum æquiuocatio tollatur, intelligimus statum non videntium Deum, & loquimur de personis creatis: nam de Christo quatenus fuit simul viator, & comprehensor, alia fuit peculiaris ratio. Docuit autem illam sententiam D. Thomas 1. p. q. 62. art. 9. loquens de Angelis beatis, & in solut. ad 2. & 3. declarat, nihil sibi mereri, etiam quoad accidentalem beatitudinem, & in 2. 2. q. 83. artic. 11. ad 1. docet quod licet beati orent pro aliis, eorum orationes habent efficaciam impetrandi ex præcedentibus eorum meritis, vtique in via. Vnde significat, per illas orationes etiam aliis non denuo mereri. Et hanc sententiam sequuntur in illis locis communiter interpretes, & specialiter Vasq. in 1. p. disputat. 20. cap. 2. quantum ad meritum beatorum pro seipsis, nam pro aliis oppositum docet in ca. 1. & Medina 1. 2. quæstion. 114. ar. 6. Et idem sentit Altisiodorens. libr. 3. sum. tract. 8. c. 5. quæst. 6. quod ad homines attinet, nam de Angelis aliter sentit, quę sane differentia nulla probabili ratione fundari videtur, & ideo absolute, & sine distinctione hanc sententiam sequutus sum in tom. 2. de Relig. libr. 1. de Orat. cap. 11. & 22. Et inprimis probatur assertio quoad meritum pro se ipso: nam si beatus posset sibi mereri accidentalem perfectionem gloriæ, quam nondum est consequutus non video, cur illud meritum reputandum esset de congruo, & non potius de condigno, quia ex parte operis, & personæ operantis inuenitur ibi tota perfectio, quæ in merito de condigno puræ creaturæ desiderari potest. Neque est verisimile ibi deesse promissionem, & pactum ex parte Dei, si alioqui ex parte beatorum durat status merendi respectu talium pręmiorum, maxime cum status merendi ex diuina ordinatione pendeat, vt supra ostensum est. Ergo si status ille beatitudinis non excludit statum merendi sibi bonum nondum habitum, non est, cur excludat meritum de condigno eiusdem præmii, nulla enim maior ratio assignari potest. Quia si ad meritum, abstracte loquendo, sufficit ex parte status merentis, vt careat bono illo, quod est futurum præmium meriti, non minus sufficiet hæc carentia ad merendum illud bonum de condigno, quam de congruo, si aliunde ex aliis capitibus necessariæ conditiones concurrant. Cum ergo supra ostensum sit, non posse beatos aliquid sibi mereri de condigno, consequenter dicendum est, neque de congruo sibi mereri posse, ac proinde statum viæ ad merendum sibi de congruo necessarium esse. Ratio autem est, quam attingit D. Thomas, quia beati recipiunt omnem perfectionem gloriæ tam accidentalem, quam essentialem propter meritum de condigno, quod habuerunt in via, & ideo non indigent nouo merito, vt aliquam accidentalem perfectionem propriæ beatitudinis obtineant. Declaratur hæc ratio, quia, vt supra dixi, accidentalis gloria non cadit per se sub meritum, sed tanquam quid consequens ad essentialem beatitudinem: ergo eodem merito, quo in via meruerunt beati tantam, & talem beatitudinem essentialem, meruerunt etiam accidentalem ad illam consequentem, seu illi consentaneam tempore opportuno conferendam, & è conuersio sicut in beatitudine nullo modo merentur essentialem beatitudinem, ita neque accidentalem. Vnde non refert, quod prius illam non habeant, & postea in illa crescant, quia illud augmentum non est (vt ita dicam) ab extrinseco, sed ab intrinseco. Nam ad hoc necessarium non est, vt quælibet accidentalis gloria simul cum essentiali incipiat, sed iuxta status exigentiam. Vnde illa perfectio status beatifici, quæ est permanens, & quasi habitualis, ab initio beatitudinis datur, neque post, neque amplius augetur. Illa vero quæ in actu secundo consistit, & est quasi transiens, vt est illuminatio, gaudium, & similes actus, oblata occasione, & existente nouo obiecto, vel ab ipso beato fit ex vi donorum, quæ habitualiter possidet cum concursu DEI sibi debito, vel à DEO immittitur, non tanquam nouum præmium, sed tanquam perfectio debita ratione talis status, & meriti præcedentis. Et ideo merito dixit D. Thomas, omnes beatos videntes DEVM esse simpliciter in termino, & non in via, non solum respectu visionis DEI, sed etiam respectu accidentalium perfectionum, quia licet non omnes illas simul habeant, omnes sunt fructus præcedentium meritorum, qui ab essentiali beatitudine tanquam à radice, & arbore pullulant.

Probatur inprimis beatos nihil mereri sibi.

Ratio declaratur.

Occurritur tacitæ obiectioni.

6. *Instantia.* Responderi potest, hinc solum probari, non esse necessarium hoc meritum gloriæ accidentalis, non tamen probari non esse possibile, quia non repugnat idem pluribus titulis deberi, quandiu res ipsa, quæ debetur, tradita non est. Sic enim Christus de iustitia meruit gloriam corporis, quæ ex vi gloriæ animæ, & ex vi vnionis illi debebatur. Ita ergo beatus quanuis in via meruerit accidentalem gloriam, poterit eam mereri in patria, quandiu tradita non est. Contra hanc vero instantiam replicatur prima ratio facta, quia si efficax est hæc obiectio, etiam probat, beatos sibi mereri posse de condigno augmentum gloriæ accidentalis, quia sic pluribus titulis perfectioribus illam mererentur. Vnde consequenter etiam animæ beatæ mererentur nunc de condigno resurrectionem, & gloriam corporum suorum, præsertim cum illam à Deo instanter petant, vt in Apocalypsi dicitur. Quin etiam sequitur, Christum nunc in cœlo mereri gratiam, & gloriam hominibus, qui nondum illam receperunt, vt pluribus titulis, & actionibus illam mereatur, quod falsum est, vt tom. 1. 3. p. ostendi, & dicti Auctores fatentur. Ideoque respondent, Christum non ita nunc mereri, non quia de absoluta potentia non posset, sed quia non offert in cœlo pro nobis opera libera, quæ ibidem facit, quia esset superfluum, cum iam sufficienter fuerit consummata redemptio. At enim cur non idem dicent de cæteris beatis. Nam homines v. g. qui in hac vita consummarunt meritum gloriæ animæ, etiam consummarunt meritum gloriæ corporis, & consequenter resurrectionis suæ, ergo superfluum est cogitare, quod ad hoc præmium consequendum nunc in cœlo offerant opera sua. Idemque argumentum fieri potest de quacunque gloria accidentali, quia meritum eius in via consummarunt. Ideoq; merito dixit August. 22. de Ciuitate Dei cap. 30. Statum viæ esse ad comparandum meritum, patriæ ad recipiendum præmium.

Vasq. 3. p. q. 19. disp. 76.

Replicatur contra illa.

Euasio aduersariorũ

Contra ipsos vrgetur.

7. *Ad argumentum in num. præcedenti.* Vnde ad argumentum dicimus, quod licet contingat, idem fieri debitum pluribus titulis, & diuersarum rationum, vt de titulo filiationis, & meriti paulo post dicemus, & ostendit argumentum in Christo factum, nihilominus id non contingit in titulis eiusdem rationis, vt sunt merita generatim loquendo, præsertim postquam est ius iustitiæ plene acquisitum per meritum perfectum, & consummatum. Nam quicquid sit de potentia absoluta, secundum legem ordinariam naturis talium rerum consentaneam id non fit, quia esset superfluum, vt dixi, & quia moraliter perinde esset, post consummatum meritum iustitiæ, iterum rem eandem mereri, ac rem suam, & iam habitam denuo mereri. Denique quia hoc non pertinet ad perfectionem status beatitudinis, qui est status termini, & non viæ, ad quam meritum præsertim propriæ perfectionis pertinet.

8. *Probatur deinde beatos nihil mereri aliis.* Superest alia pars de hoc merito respectu aliorum, de quo Medina, & nonnulli alii Moderni censent esse quæstionem de nomine. Quia negare non possumus, quin Beati impetrent aliis, vt ex materia de Oratione supponimus. An vero impetrare dicendum sit aliquo modo mereri, quæstio

Opinio Medinæ cõfundẽtũ meritũ de congruo cum impetrat.

stio de modo loquendi esse videtur. Et certe Diuus Augustinus in dicta epistola 105. sentire videtur, impetrationem meritum quoddam esse, ita enim infert: *Nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est; si fides hanc impetrat.* Quæ certe illatio bona non esset, nisi impetrare esset mereri aliquo modo saltem de congruo. Et idem sentit idem Augustinus libro de Prædestinatione Sanctorum, capitulo secundo.

Discriminat tamen D. Thomas tripliciter.

Nihilominus Diuus Thomas secunda secundæ, quæstione 83. articulo decimo quinto, accurate distinxit inter impetrationem, & meritum, & ideo distincte orationi tribuit virtutem merendi, & virtutem impetrandi, & in corpore articuli differentiam constituit, quia meritum procedit ex radice charitatis: impetratio autem habetur ex gratia Dei, quem oramus, & qui nos ad orandum inducit. Vnde in solutione ad tertium, ait impetrationem principaliter inniti fidei. Secundam differentiam insinuat in solutione ad primum, quia oratio sine gratia gratum faciente non est meritoria, non tamen fit impetratoria, vt docet in artic. decimo sexto. Tertiam insinuat in solut. ad 2 quod impetratio solum est rei postulatæ, meritum autem potest esse, & regulariter est alterius præmij. Vnde nos quartam differentiam addere possumus, quia impetratio proprie dicta est proprius affectus solius orationis quoad eius propriissimam partem, quæ est petitio, seu postulatio: meritum aũt commune est omnibus bonis operibus, si aliæ conditiones concurrant. Vnde ipsamet oratio non habet, quod sit meritoria ex eo, quod petitio est, sed ex eo, quod est bonum quoddam opus factum sicut oportet, in obsequiũ Dei. Et ideo dicitur impetratio fundari in fide, vel generalius loquendo, vt orationẽ Beatorum comprehendamus, in firmo, & indubitato assensu de omnipotẽtia, misericordia, ac veritate Dei: meritum autem dicitur fundari in charitate, q̃a fundatur in dignitate & bonitate operis, quæ ex charitate, & gratia operantis proueniunt. Vnde iuxta hæc intelligendum est, quod D. Tho. ait, cum dicit, impetrationem haberi ex gratia Dei quasi distinguens in hoc impetrationem à merito. Id n. non est intelligendũ de gratia Dei, quæ formaliter nos sanctificat, nam hæc multo magis necessaria est ad meritum de condigno, quam ad impetrationem. Neq; etiam intelligendũ est de gratia Dei, quatenus nos excitat, vel adiuuat ad bene operandum, nam hęc ẽt gratia tam necessaria est ad merendum, q̃ ad impetrandum. Intelligi ergo debet de gratia Dei vt dicit puram beneuolentiam, ac liberalitatem ipsius Dei. Nam vis orationis ad impetrandum tota fundatur in huiusmodi gratia, & bonitate Dei. Itaq; impetratio non respicit Deum vt retribuentem, sed vt donantem, meritum autem fundatur in bonitate operis, quatenus aliquo modo cedit in bonũ (vt sic dicam) licet extrinsecum, seu in obsequium ipsius Dei, & ideo respicit ipsum vt remunerantem, & loquendo de merito de condigno, iustitiæ potius, quam misericordiæ innititur. Quod si aliquando oratio fit propter merita, vel Christi, vel aliorum Sanctorum, vel ipsius petentis, tunc non intenditur pura, & simplex impetratio postulationis, sed etiam quasi exactio, & retributio meritorum, quæ in oratione allegantur. Et ita tunc quasi miscentur impetratio, & meritum, quod ad orationem impetrationis accidentarium est.

Discrimen 4. additur.

Intellectus D. Thom.

9. *Corollar. meritum ab impetr. separari.*

Hinc ergo inferimus, quod sicut potest separari meritum ab impetratione, ita è contrario potest impetratio à merito separari. Prior pars manifesta est in omnibus operibus meritorijs, quæ non sunt petitio: quia vt dixi, impetratio proprie sumpta per solam petionem fit. Nam impetrare idem est, q̃ precibus obtinere, vt ex vi verbi, & communi vsu constat. Et in ipsa oratione respectiue, saltem illa duo distinguuntur, vt Diuus Thomas recte dixit: nam ille, qui petit salutem sibi, vel alteri, ex charitate, & prout oportet, impetrat salutem, quam de condigno non meretur, & meretur gloriam, quam ex vi petitionis non impetrat. Vnde frequenter contingit, vt orans non impetret, quod petit, quia non expedit, & nihilominus mereatur, quia petendo opus religiosum facit. Posterior vero pars inprimis iuxta multorum Theologorum probabilem opinionem, peccator orando impetrat sibi à Deo aliquod supernaturale auxilium, quod non mereatur iuxta sententiam Diui Thomæ dicta quæstione 114. articulo nono, ad primum, quam aliqui etiam de merito de congruo intelligunt, & sequuntur, quorum opinio licet fortasse vera non sit, nihilominus supponit, impetrationem esse separabilem à proprio merito, & in hoc non improbatur, sed q̃a in illa particulari materia sufficiens ratio separationis non inuenitur, cum peccator capax sit alicuius meriti de congruo, vt in præcedẽti dubio dictum est. Deinde in beatitudine Christus Dominus orat pro nobis, iuxta veriorem sententiam, & diuinis Scripturis magis consentaneam, nam cum alij beati orent pro nobis, cur ipse non orabit, cum per se capax sit orationis, & magis nos obligat, & nunc etiam in cœlo aduocatus sit noster, teste Ioanne Epistola 1. capit. 2. & Paulo ad Romanos 8. dicente de Christo: *Qui est ad dexteram Dei, qui etiam interpellat pro nobis.* Christus ergo orando pro nobis impetrat, nam ad hoc orat, & tamen non meretur nobis, vt in priori puncto dixi, nam si mereretur, non certe de congruo, sed de toto rigore iustitiæ mereretur, & consequenter adhuc redemptionem nostram operaretur, quod dici non potest. Deinde alij beati non solum pro alijs, sed etiam pro se ipsis orant, vt late dixi dicto libro primo de Orat. capite 11. à numero 9. & ex clamore animarum Apocalyps. sexto constat, & tamen non sibi merentur, vt etiam ostensum est, quia alias non de congruo sed de condigno mererentur. In illa ergo oratione separatur impetratio à merito.

Christus modo impetrat, & non meretur.

Hinc ergo concludimus, beatos, licet pro alijs orẽt & impetrent, nihilominus posse id facere sine nouo merito, & de facto ita rem se habere. Prior pars de potestate patet tum ex dictis de separabilitate impetrationis à merito, tum etiam ex dictis de impetratione pro se ipsis, quia si possũt sibi impetrare sine nouo merito, cur non alijs? Altera vero pars de facto probatur etiam primo ex paritate rationis. Secundo quia hoc est magis consentaneum illi statui, in quo beati iam sunt omnino in termino, & ideo nihil operantur, vel postulant, vt aliquid denuo mereantur, neque etiam offerunt actiones suas, vt mereantur alij, sed solum vt familiares, & domestici Dei, eique coniunctissimi propter præcedentia merita, pro aliis intercedunt. Tertio, quia si quid mererentur beati orando pro alijs, illud idem mererentur, etiamsi non impetrent, quod postulant: nam interdum contingit etiam beatum non impetrare, quod petit, sicut Daniel. 10. dixit Angelus, qui pro populo Dei orabat: *Princeps regni Persarum restitit mihi viginti, & vno diebus.* Si ergo illa oratio erat meritoria, omnibus illis diebus merebatur Angelus: hoc autem dici non potest, quia nec merebatur sibi, vt iam dictum est, neq; populo, pro quo orabat, quia pro illo non impetrabat: signum ergo est, impetrationem non consistere in merito orationis, sed in hoc solum, quod Deus illam acceptet ad concedendum beneficium, quod potest facere sine merito ipsius orationis.

10. *Concluditur beatos & de possibili, & de facto impetrare & nõ mereri.*

11. *De anima purgatorij quid?*

Concludimus ergo, hanc conditionem status viæ, id est, huius vitæ mortalis, in qua non videtur Deus, esse necessariam etiam ad meritum de congruo. Quã quam de statu animarum purgatorij possit esse aliqua dubitatio, eo quod Deum non videant, & consequenter nondum sint in termino. Nihilominus idem de illis dicendum existimo, vt dict. cap. 11. lib. 1. de Orat. dixi; quia licet orare possint, & impetrare ex misericordia Dei, vel per respectum ad Christi merita, vel ad propria, quæ in hac vita habuerunt, nihilominus

Vide Abulens. Matth. 25 q. 27. & 761. & quæ dixi 4. tom. disp. 21. sect. 4. n. 13. & 14.

minus non impetrant propter nouum meritum, quia ille status quasi pure pœnalis non est accommodatus, & ideo nec destinatus, ad merendum aliquid apud Deum, & quasi ad obligandum illum, licet ad rogandum sufficiat. Neque contra dicta obstat testimonium Augustini supra citatum, ex epist. 105. vbi ex impetratione fidei colligit meritum, nam in primis dici potest loqui de merito late, & impropriè, vt multi exponunt, quos infra referemus tractando de merito congruo primæ gratiæ, vbi rem ipsam expendemus. Deinde, & fortasse probabilius, dici potest loqui Augustinum de impetratione impropria, & late sumpta: nam quia oratio impetrat mouendo Deum ad faciendum, quod petitur, ideo quælibet bona dispositio obtinens à Deo aliquod beneficium, vel perfectionem, impetrare dicitur, quomodo dixit Concilium Trident. sess. 14. cap. 4. attritionem impetrare gratiam in Sacramento. Sic ergo cum Augustinus non loquatur de oratione, sed de fide ipsa, quæ est veluti prima dispositio remota iustitiæ, non loquitur de propria impetratione orationis, sed de generali, quæ coniunctam habet rationem meriti, vt in altero loco de Prædestit. Sanctorum capite secundo, idem Augustinus sentit, cum interrogat. *Quis dicat, eum qui iam cœpit credere, ab eo, quem credidit, nihil mereri?* Nam hinc constat, non ponere hoc meritum in oratione, alioqui responderi facile posset, eum, qui incipit credere, posse nihil mereri, quia potest nihil petere. Ponit ergo huiusmodi meritum in ipsamet fide eo ipso, quod voluntaria, & supernaturalis est, & ratione illius dicit aliqd impetrare posse apud Deum, loquitur ergo de impetratione late sumpta, prout tribui potest cuicunque operi, vel dispositioni, quæ Deum mouere potest, vt ratione illius aliquid homini tribuat. Denique responderi potest, Augustinum loqui de viatoribus, quales sunt, qui per fidem ambulant, in quibus impetratio etiam propria semper habet coniunctum aliquod meritum modo in capite sequenti explicando.

CAPVT XXXV.

An meritum de congruo sit tantum respectu merentis, vel etiam respectu aliorum?

1. Diximus in superioribus, vnam ex conditionibus ad meritum de condigno requisitis esse, vt sibi vnusquisque, & nō alijs mereatur, & ideo explicandum superest, an eadem sit ratio de merito de congruo. Et videtur quidem esse eadem, ideo enim non potest aliquis mereri alijs de condigno, quia non potest secundum ordinem charitatis se ipsum priuare spiritualibus bonis, vt alijs ea tribuat: vel etiam quia meritum dicit ordinem ad præmium, quod sit veluti testimonium virtutis operantis, & ideo meritum supponit laudem, quam vnusquisque meretur propter sua opera, non propter aliena: sed hæ rationes eodem modo in merito de congruo locum habent, quia meritum, de quo tractamus, etiam respicit præmium alicuius spiritualis boni, & supponit dignitatem laudis, & vnicuique datur quasi in testimonium virtutis eius: ergo. Secundo argumentor in hunc modum, quia vel hoc meritum de congruo est in homine iusto, vel in peccatore. In peccatore esse non potest, vt paulo post dicam, quia cum sit Deo odiosus, & invisus, vix pōt sibi mereri, nedum alteri: si vero sit iustus, vt mereatur alteri necessarium est, vt faciat opus bonum, & aliquo modo supernaturale, ac propter Deum: ergo per tale opus sibi merebitur de condigno: ergo nihil merebitur alteri etiam de congruo. Probatur hæc vltima consequentia, quia qui per meritum acceptatur ad condignum præmiū, nullo modo potest aliquid vltra condignum mereri, sed illi iuste dici poterit: *Tolle, quod tuum est, & vade*, quia per præmium condignum integre soluitur totum operis meritum, ac proinde non potest in eodem opere aliud meritum etiam de congruo rationabiliter cogitari.

Arguitur 1. non posse quempiam mereri alteri de congruo.

Arguitur 2.

2. Nihilominus communis sententia Theologorum est, posse esse inter fideles, vel iustos communicationem meritorum, saltem de congruo, ac proinde illam conditionem merendi sibi non esse necessariam in merito de congruo, quia potest vnus mereri alteri. Ita docet D. Thomas dicta quæst. 114. art. 6. vbi loquitur in corpore de merito primæ gratiæ, & in solut. ad primum de merito salutis. Vnde à fortiori poterit esse tale meritum de cæteris bonis ad salutem conducentibus. Et idem ibi docent Conrad. Caietan. & alij recentiores, & reliqui Scholastici distinct. 27. & 28. & in 3. distinct. 18. & 19. quos supra retuli capit. 32. tractando, an detur meritum de congruo. Vnde etiam Soto, & Medina, qui negant meritum de congruo respectu ipsius operantis, respectu aliorum illud admittunt. Et sumitur ex Augustino libro 20. contra Faust. capit. 21. quatenus dicit, nos colere Sanctos, *vt meritis eorum consociemur.* Vbi non loquitur de meritis, quę Sancti in beatidine operentur, tum quia illa nulla sunt, vt dixi, tum etiam quia distinguit illa ab orationibus, dum addit: *Et eorum orationibus adiuuemur.* Sociari aūt meritis Sanctorum nihil aliud est, q̄ aliquo modo participare fructum illorum: ergo merita vnius Sancti possunt alijs saltem de congruo prodesse. Et hoc modo loquendi sæpe Patres vtuntur, dicentes, nos adiuuari meritis Sanctorum, qui cum Christo regnant, vt videre licet in Leone Papa serm. 1. de Apostol. Petro, & Paulo, Augustino 21. de Ciuit. cap. 27. & alijs alibi citatis: intelligendi enim sunt de meritis, quæ in hac vita Sancti habuerunt, vt dixi, & nobis de congruo prodesse possunt, vt significauit etiam Diuus Thomas in 4. distin. 45. quæst. 3. art. 3. ad quartum, & ibidem Soto quæst. 3. art 1. ad quartum. Præterea de iustis hic viuentibus idem sumitur ex Augustino libro Quęstionum in Exod. quæst. 149. vbi dicit, meritum Moysi apud Deum tantum valuisse, vt gratia illius diceret illi Deus: *Sine me & iratus conteram eos.* Et infra adiungit. *Quibus verbis significauit Deus plurimum apud se profuisse illi populo. quia sic ab illo viro diligebantur. quem sic Dominus diligebat, vt eo modo admoneremur cum merita nostra grauassent, ne diligamur à Deo, releuari nos apud Deum, illorum meritis posse, quos Deus diligit.* Præterea idem docet Ambrosius libro 5. ad caput quintū Luc. circa illa verba: *Quorum fidem, vt vidit* dicens: *Magnus Dominus, qui aliorum merito ignoscit alijs & dum alios probat, alijs relaxat errata. Cur apud te homo collega non valeat, cum apud Deum seruus, & interueniendi meritum, & ius habeat impetrandi.* Et inferius eodem libro, circa initium capitis septimi. *Videte* (inquit) *œconomia, probatur fides Domini, & serui sanitas roboratur: potest ergo merito Domini etiam famulis suffragari.* Trita etiam est (vt Lorin. dixit) Ecclesiæ sententia, Stephanum orando, Paulum acquisiuisse, vt Actor. 7. Oecumenius, & alij notant, & Patres communiter in Sermonibus de Sancto Stephano, qui frequenter dicūt, Stephanum impetrasse vocationem Pauli, aliquando vero etiam verbo merendi vtuntur, vt Fulgentius Sermon. 4. de Stephano: *Charitatis subnixus vicit Saulem crudeliter sæuientem, & quem habuit in terra persecutorem, in Cœlo meruit habere consortem.* Augustinus vero de ea re loquens sæpe dicit, quod si Stephanus non orasset, Ecclesia Paulum non haberet, non tamen declarat, an tantum impetrando, vel etiam merendo, illum lucratus fuerit, vt videre licet Serm. 1. & 4. de Sanct. tamen in Sermon. 99. de diuersis cap. 11. sic inquit: *Veniam meruit inimicis, gaudere meruit in cœlis de amicitijs Beati Pauli subsequentis, &c.* 3.

Communis sententia.

Probatur ex August. & alijs Patribus.

Tandem probatur ratione. Prima, & communis est, quia oratio vnius pro alio impetrat illi: ergo etiam meretur illi saltem de cōgruo. Hæc vero ratio infirmari

Ratio pro eadem communi sententia.

firmari potest ex dictis, quia impetratio, & meritum diuersa sunt, & neutrum habet necessariam connexionem cum alio. Vnde peccator potest pro alio orare, & impetrare, vt in libro primo, de Orat. capite 25. iuncto 27. dixi: & tamen fortasse non potest pro alio mereri de congruo, vt statim dicam. Sed nihilominus quando oratio funditur ab homine iusto, & viatore, illatio est optima, quia vt oratio impetret, debet bene fieri, & ex fide, & auxilio gratiæ, & ideo est opus de se placens Deo. Vnde si persona sit grata, non est, cur non sit meritoria. Adhuc vero instari potest, quia licet inde inferatur, talem orationem esse meritoriam de condigno ipsi operanti, non inde sequitur, quod sit etiam meritoria de congruo alteri, pro quo oratur. Et ideo necessario ad hoc principium deueniendum est, quod opus iusti bonum, & de se meritorium apud Deum, relatum ad alterum, vt illi prosit, ex pio affectu, & desiderio operantis, etiam potest esse alteri meritorium de congruo. Vnde cum oratio eo ipso, quod pro altero fit, ad bonum eius referatur ex affectu orantis, inde consequenter fit, vt in viatore, non tantum impetratoria sit, sed etiam meritoria alteri de congruo, sicque intelligi debet illud Iacob. 5. *Orate pro inuicem, vt saluemini, multum enim valet deprecatio iusti assidua.*

4. *Prædictum principium ostenditur primo.* Superperest probandum illud principium, quod opus meritorium factum à iusto in bonum alterius, etiam respectu illius meritorium sit aliquo modo. Hoc autem ostendi potest primo ratione supra tacta, quia ad meritum de congruo non sunt necessariæ omnes conditiones, quæ ad meritum de condigno: ergo si plures, & præcipuæ, & (vt ita dicam) quasi essentiales ex generali ratione meriti concurrant, illæ sufficiunt saltem ad meritum de congruo, etiam si aliquæ desint. Ita vero est in præsenti, nam inprimis ex parte actus supponitur bonitas, & emanatio à fide, & auxilio gratiæ, & consequenter intercedit etiam magna proportio inter talem actum, & bonum, quod alteri procuratur, saltem quatenus sunt eiusdem ordinis supernaturalis. Item ex parte personæ supponitur, quod sit in statu merendi, quod ad omne meritum maxime necessarium est. Identitas autem inter personam, quæ meretur, & cui meretur non est necessaria ex generali ratione meriti, vt etiam inter homines seruari videmus, sed peculiari ratione in merito de condigno apud Deum in persona creata postulatur, quia actus eius ex natura sua, & quasi intrinseca lege, ad bonum tantum ipsius operantis ordinantur, & ideo tantum respectu illius facta est promissio, & quasi pactum iustitiæ: ergo licet hæc conditio desit, respectu alterius poterit actus vnius alteri esse meritorius de congruo.

5. *Ostenditur secundo.* Accedunt duo maxime consideranda in hoc merito, vnum est, quod licet is, qui meretur, & cui meretur, non sint vna persona physica, seu naturalis, componunt tamen vnum corpus mysticum, & sunt inuicem membra ratione vnius fidei, & charitatis, per quas in Christo vniuntur: ergo secundum hanc moralem considerationem, dum vnus alteri meretur, sibi quoddammodo meretur: ergo ex hac parte hoc satis est, vt vnus alteri, saltem de congruo mereatur. Propter quod fuit hic modus meriti ad charitatem inter ipsos fideles promouendam maxime conueniens, & diuinæ ordinationi, ac prouidentiæ consentaneus, sicut de satisfactione vnius pro alio alibi diximus. *Ostēditur. 3* Alterum considerandum est ex parte Dei, nam licet hoc meritum non sit fundatum in promissione diuina, quia non nititur in lege iustitiæ, habet nihilominus magnum fundamentum in lege amicitiæ, quia secundum legem amicitiæ congruum est, vt amicus voluntatem amici honestam faciat, & ita hoc potest dici debitum operibus, & obsequijs amici ex congruitate amicitiæ. Cum ergo inter Deum, & hominem amicitia intercedat, dicente Christo Domino: *Iam non dicam vos seruos, sed amicos,* magnum profecto fundamentum est in operibus iustorum, vt ad benefaciendum alijs Deus benigne propter amicorum opera inclinetur, & hoc ipsum est, illa esse meritoria de congruo respectu aliorum.

6. *1. Discrimen meriti ad se vel alium.* Ex his autem colligi potest aliquod discrimen inter hoc meritum de congruo respectu alterius, & respectu sui, nimirum, quod ad merendum sibi de congruo non necessario supponitur status gratiæ in merente, ita enim procedunt, & intelligenda sunt, quæ supra de hoc puncto dixi. At vero ad merendum alijs necessarius videtur status gratiæ in merente, ita enim ex allegatis Patribus colligitur, nam solis iustis hoc meritum tribuunt. In quo differentia est inter impetrationem, & meritum, nam impetratio per se tantum nititur in misericordia, & liberalitate eius, qui oratur, vel etiam in fidelitate promittentis, & ideo potest etiam peccator alijs impetrare: at vero meritum etiam de congruo nititur aliquo modo in conditione merentis, & operis eius, & ideo sanctitas personæ maxime necessaria esse videtur. Et fortasse ideo dixit Iacobus: *Orate pro inuicem, vt saluemini, multum enim valet deprecatio iusti assidua,* quia non solum ad impetrandum, sed etiam ad merendum alijs valet. *Ratio discriminis.* Ratio vero esse potest, quia hoc meritum magna ex parte fundatur in lege amicitiæ inter Deum, & operantem: ergo supponere debet charitatem in ipso operante. Vnde dixit Ambrosius. *Si diligis Dominum Deum tuum, non solum tibi, sed etiam alijs poteris emereri.* Tandem ex differentia inter meritum respectu sui, vel alterius idem confirmari potest: nam peccator ideo potest sibi aliquid de congruo mereri, quia potest per auxilium gratiæ se aliquo modo disponere ad vlteriorem gratiam, & ita illud meritum non fundatur in conditione personæ, sed in proportione operis eius per modum dispositionis congruæ ad aliam formam, seu gratiam: hæc autem proportio non interuenit, nisi in ordine ad idem subiectum, & ideo cessat hoc fundamentum in merito de congruo respectu alterius, quia actus vnius non disponit alium, vt per se constat. Cum ergo in peccatore cesset etiam congruitas, vel vt Bonauentur. loquitur) dignitas ex parte personæ operantis, nullum fundamentum meriti de congruo respectu alterius in illo relinquitur, quod secus est in persona iusta, vt per se constat.

7. *2. discrimen Meritum ad se non exigit peculiarem relatione, meritum vero ad alium maxime.* Aliud discrimen assignari potest, quod ad merendum sibi de congruo, non est necessaria specialis relatio, vel voluntas operantis, qua suum opus offerat, & ordinet ad tale beneficium obtinendum, quia ipsum opus ab intrinseco tendit ad bonum, & commodum ipsius operantis. At vero ad merendum alteri de congruo necessaria est specialis oblatio operantis referentis opus suum in commodum alterius propter contrariam rationem, quia opus bonum ex se non refertur ad commodum alterius, sola excepta oratione, quando pro alio fit propter specialem modum suum, vt supra tetigi. *Limitatur, seu exponitur proximum discrimen quoad vtramque eius partem.* Vtrumque autem membrum declaratione indiget: nam primum habet maxime verum quantum ad meritum de congruo illius beneficij, quod vel ex natura rei, vel ex speciali ordinatione diuina cum opere sic meritorio connexionem habet, vt est in attritione, vel eleemosyna in ordine ad promerendam de congruo remissionem peccatorum. At vero si beneficium promerendum sit omnino disiunctum, seu non connexum cum opere meritorio, necessaria erit specialis relatio operantis, vel ad promerendum de congruo, verbi gratia, donum continentiæ per eleemosynam, quia tale opus bonum de se non disponit, nec iuuat ad aliam virtutem, quasi disparatam: ergo vt iuuet per modum meriti, oportet, vt per intentionem operantis determinetur, & ita in hoc æquiparatur merito de congruo respectu alterius.

8. Circa illud vero est vlterius aduertendum, illam inten-

Virtualis intẽtio sufficit ad meritum.

intentionem particularem nõ semper requiri actualiter, sed virtualiter sufficere, eamque maxime requiri ad promerendum alteri aliquod speciale donum, aut beneficium, tunc enim vrget ratio facta, quod nõ potest aliunde tale opus ad tale beneficiũ promerendum in particulari determinari. Potest autem intelligi, quod vnus iustus mereatur alijs de congruo diuinum fauorem, & beneficentiam, absolute & generatim determinationem eius diuinæ Sapientiæ, ac prouidentiæ committendo. Et ad hunc modum merendi, non videtur necessaria specialis intentio, aut oblatio operantis, sed sufficit generalis, & quasi connaturalis, quam includunt obsequia pro amico, aut pro Rege, vel republica, & multo magis pro Deo facta, nam ex vi illorum meretur iustus, vt Deus benefaciat aliis præsertim coniunctis, & propinquis iustorum sibi seruientium, etiam si fortasse ipsi de hoc non cogitauerint, quia implicitum, seu præsumptum eorum desiderium ad hoc sufficit. Confirmatur hoc, quia merita, quæ sancti habuerunt in hac vita, nos possunt nunc adiuuare de congruo, vt supra dixi, & ex vsu Ecclesiæ colligitur, hac enim ratione à Deo petimus precibus Sanctorum adiuuari, quia non solum in orationibus priuatis, sed etiam in publicis collectis frequenter petit meritis Sanctorum adiuuari, & in testamento veteri sæpe antiqui Patres in hunc modum orabant, vt Daniel. 3. *Propter Abraham dilectum tuum, & Isac seruum tuum, & Israel sanctum tuũ.* Et Deus ipse sæpe reuelabat se aliquid facturum propter ipsorum merita, & Genes. 18. legimus, ostendisse se Deum paratum ad parcendum ciuitatibus Sodomorum propter decem iustos, si inter eos inuenti essent. Quæ omnia, & similia fiunt intuitu meritorum iustorum, etiam si illi sua opera ad illos effectus promerendos peculiari affectu non obtulerint: ergo signum est, ad merendum hoc modo satis esse generalem affectum charitatis, quo cupiunt iusti suis meritis prodesse omnibus, quantum in ipsis est.

Confirmatio.

9. *Dubium de conditione eius cui meritum de congruo applicatur.*

Tandem in hoc puncto quæri potest, an ex parte eius, cui alter meretur, necessaria conditio sit, quod ille sit in statu gratiæ, vel saltem quod sit fidelis, vt alterius meritum illi prodesse possit? Nam videri potest hoc necessarium tum quia hoc meritum fundatur in vnione talium personarum in Christo, seu in eius corpore mystico, cuius sunt membra, quæ vnio per charitatem perficitur, & per fidem inchoatur, tum quia existens in peccato mortali videtur ponere obicem fructui talis meriti, sicut quando vnus iustus pro alio satisfacit, si ille alius sit in peccato mortali, non prodest illi satisfactio alterius. Nihilominus dicendum est, talem conditionem prodesse quidem posse, vt Deus facilius, ac libentius, ac proinde frequentius propter vnius iusti meritum alteri benefaciat: non tamen esse illam conditionem simpliciter necessariam. Prior pars suadetur sufficienter priori ratione proposita, & est per se notum, quia personæ sanctitas, vel bona dispositio sine dubio auget congruẽtiam, & proportionem inter meritum, & ipsam. Altera vero pars sufficienter probatur exemplo Stephani, & Pauli, nam Paulus nec iustus, nec fidelis erat, quando Stephanus vocationem illi de congruo meruit. Et ratio est, quia hoc meritum non fundatur in [a]liqua dignitate, vel dispositione eius, pro quo offertur, sed offerentis, & potius ad hoc ordinatur, vt alter per auxilium gratiæ ad meliorem statum conuertatur, cuius auxilij non est incapax, etiam si peccator, vel infidelis sit. Et ideo ad tale meritum non est semper necessarium, vt actualis vnio per charitatem, vel fidem inter tales personas supponatur, sed satis [e]st, vt is, cui alter meretur, sit capax talis vnionis, & [q]uod meritum ad illam impetrandam ordinetur. Sic enim etiam potest vnus alteri impetrare fidem, vel charitatem. Neque est simile de communicatione satisfactionis, quia illa fit per modum solutionis iustæ, ita vt propter satisfactionem vnius de iustitia

Decisio bifida.

1 pars suadetur.

exemplo [prob]atur.

remittatur pœna alteri debita, ille autem, qui est in peccato mortali, est incapax talis remissionis, & iustitiæ, vt dixi in tom. 4. disp. 48. sect. 7. & disp. 37. sect. 2. à num. 10.

10. *Ad 1. arg. in num. 1.*

Ad argumentum primum in principio quæstionis positum respondemus, inprimis hoc meritum de cõgruo pro alio nulla ex parte minuere præmium de condigno debitum iusto propter eadem opera, quia hoc meritum non inducit debitum iustitiæ respectu alterius, & ideo simul esse potest cum integro merito iustitiæ ipsius operantis. Sic enim Sancti beati, quamuis iam receperint integrum præmium, quod de condigno meruerunt, quoad animam, nihilominus suis meritis nos de congruo iuuant, aliquid intuitu illorum pro nobis postulando. Et inter homines videmus, quod licet miles laboris sui condignum stipendium à Principe recipiat, nihilominus si strenue militet, censetur mercedem aliquam saltem de congruo filijs mereri. Igitur quamuis iustus apud Deum sibi de condigno mereatur, hoc non obstat, quominus simul possit alijs de congruo mereri, sicut etiam potest impetrare. Neque hinc sequitur (vt in eodem argumento insinuatur) vnum laudari ex merito alterius, sed sequitur, vnum honorari, vel ditari ex merito, & labore alterius, quod non solum inconueniens non est, verum potius est maxime rationi, & amicitiæ consentaneum. Neque tunc præmium est testimonium virtutis eius, cui datur, vt per se notum est. Et per hæc ad secundum etiam argumentum sufficienter responsum est. *Ad 2.*

CAPVT XXXVI.

Vtrum ad meritum de congruo ex parte Dei requiratur promissio?

1.

Diximus de persona merente, & cui meretur, superest, vt dicamus de conditione requisita, ex parte Dei, quæ solum esse potest ordinatio, vel promissio, iuxta supra dicta de merito de condigno. Circa hanc ergo conditionem duo possunt esse modi dicendi extreme contrarij. Primus est, repugnare promissionem sub conditione talis operis merito de cõgruo. Ita sentit Soto libr. 2. de Natur. & grat. capite 4. quatenus ait, meritum nõ esse de condigno, nisi quia Deus certissimam legem statuit tribuendi præmium seruanti mandata, hæc enim lex nihil aliud est, quam promissio: ergo eo ipso, quod meritum in promissione fundatur, est de condigno: ergo promissio repugnat cum merito de congruo. Et ita illo argumento contendit Soto excludere meritum de congruo, nam supponit aliud principium, quod apud Deum non potest esse verum meritum, nisi in promissione fundatum. Hanc etiam opinionem indicat Bellarminus lib. 1. de Iustific. cap. 21. §. *Quare, &c.* vbi ait: *Si meritum de congruo fundaretur in promissione cum conditione operis, esset meritum ex iustitia, & de condigno potius, licet imperfecte, quam de congruo nominandum.* Et ideo consequenter negat factam esse à Deo promissionem dandi primam gratiam peccatori, si conteratur, ne meritum de condigno primæ gratiæ inde inferatur.

Opinio 1. Soti.

Eius fundament.

2. *Opinio 2.*

Alter modus dicendi extreme contrarius est, promissionem esse omnino necessariam ad meritum de congruo apud Deum. Quæ opinio etiam sequitur ex fundamento Soti, saltem ex hypothesi, quod meritum de congruo admittendum sit, quia non potest esse apud Deum verum meritum sine promissione: Et hanc sententiam sequi videntur nonnulli moderni, qui distinctionem faciunt inter meritum erga hominem: & erga Deum, quia apud hominem non putant esse semper necessariam promissionem, vel pactum ad omne meritum, quia saltem ad meritum ex gratitudine non requiritur pactũ, vel promissio: in Deo autem dicunt, præsupponi oportere pactum, vel promis-

Lorca disp. 43. de Gratia.

promiſsionem, vt poſsit homo apud ipſum mereri: ergo ſentiunt ad omne meritum apud Deum, ſiue ſit ex iuſtitia, ſiue ex gratitudine, vt ipſi loquuntur, neceſſariam eſſe promiſsionem, alias nulla eſſet diuerſitas: meritum autem de congruo ſub aliquo illorum membrorum continetur: ergo neceſſe eſt, vt etiam ad meritum de congruo promiſsionem requirant. Poteſtque hæc ſentia fundari, quia per omne meritum etiam de congruo ſit præmium aliquo modo debitum operi: ergo ſi meritum eſt apud Deum, neceſſe eſt, vt Deus ex aliqua virtute obligetur, vel ſaltem inclinetur ad retribuendum præmium tali operi: ſed nulla eſſe poteſt talis virtus, niſi præcedat promiſsio: ergo nec meritum eſſe poteſt. Probatur minor, qa illa retributio non erit ex iuſtitia, quia non eſt meritum de condigno, neque ex fide litate, quia non eſt facta promiſsio, neque ex miſericordia, quia hæc non reſpicit opus, ſed indigentiam, nec ex liberalitate, quia hæc etiam non fundatur in opere recipientis, ſed ex ſola voluntate dantis: ergo ſub nulla ratione virtutis poteſt tale meritum inducere debitum apud Deum, ſi eius ordinatio, & promiſsio non præcedat.

Eius fundamentum.

3. Nihilominus media via nobis tenenda videtur. Quia vero ſupra ordinationem talis meriti ad tale præmium ex voluntate diuina, à rigoroſa promiſſione diuina in merito de condigno diſtinximus, & illa duo poſſunt ad meritum de congruo applicari, idcirco prius circa ordinationem aduertere oportet, illam dupliciter ſpectari poſſe, vt ibi etiam dixi, ſc. vel antecedenter, vt actus meritorius poſsit referri ad tale præmium potius, quam ad aliud, vel conſequēter, vt act⁹ de facto ad tale præmium acceptetur. Vnde hæc poſterior potius dicenda eſt acceptatio. Prior ordinatio in hoc merito de congruo neceſſaria non eſt: imo nec in eo locum habet. Quia hoc meritum ſolum conſideratur in actu ſecundum congruitatem, quam ex intrinſeca bonitate, & alijs ſuis circunſtantijs ad tale, vel tale præmium habet, cui cōgruitati nihil addere poteſt extrinſeca ordinatio. Et quāuis contingat, tale meritum eſſe indifferens ad hoc, vel illud præmium, vel ad hanc, aut illam perſonam, cui præmium ſit conferendum: hæc indifferentia determinari ſufficienter poteſt per ordinationem, ſeu intentionem ipſius operantis, vt in præcedenti capit. tactum eſt. Quod ſi hæc etiam determinatio ex parte operantis defuerit, determinari poterit (vt ibidem inſinuaui) per voluntatem Dei acceptantis hoc meritum ad conferendum hoc, vel illud beneficium, potius, quam aliud, & huic, vel illi perſonæ, poti⁹ quam alteri. Hęc autem determinatio tunc non eſt per modum antecedentis ordinationis, ſed per modum ſubſequentis acceptationis, vt ex re ipſa bene conſiderata manifeſtum eſt. Quocirca hæc acceptatio in hoc merito peculiari ratione ſemper eſt neceſſaria, vt meritum ſit efficax, & actuale, vt ſic dicam. Quia retributio huius meriti non eſt ex iuſtitia, neque eſt ita debita, vt ſit contra rationem, vel contra aliquod Dei attributum non acceptare tale meritum, nec propter illud retributionem dare, & ideo talis retributio ſemper eſt gratuita ſimpliciter, etiam ſuppoſito tali merito. Et ideo licet actus dici poſsit de ſe meritorius ante acceptationē, nihilominus in eſſe actualis meriti (vt ſic dicam) & in efficacia ſua per acceptationem conſummatur. Sicut oratio licet de ſe impetratoria ſit, actualem impetrationem habet ex acceptatione diuina.

De ordinatione diuina ad meritum de congruo notatio.

4. Circa promiſsionem dicendum eſt primo, non ſemper repugnare, quod ante tale meritum præcedat promiſsio ſub conditione talis operis. Probatur primo exemplo vltimę diſpoſitionis ad primam gratiam, nam meretur illam de congruo, vt cap. ſequenti oſtendam, & nihilominus facta e[ſ]t promiſsio gratiæ, & remiſsionis peccati peccatori, ſi conuertatur, ſicut oportet, vt in ſuperioribus, & in materia de Pœnitentia ſatis oſtenſum eſt. Simile exemplum eſt, verbi gratia, de eleemoſyna, vel oratione, nam illis promiſſa eſt aliquo modo remiſsio peccatorum, ſaltem mediante auxilio, quo poſsit homo ad illam peruenire, ſi velit, vt ex innumeris Scripturæ locis colligitur, & nihilominus meritum, quod in illis actibus eſt, ad ſummum de congruo eſſe poteſt. Ratio vero eſt ſupra tacta, quia ad meritum de condigno non ſufficit ſola promiſsio, etiam ſub conditione operis, ſed oportet, vt ſupponat operis condignitatem ſecundum æqualitatem proportionis: ergo ſi fiat promiſsio ſub conditione operis, cui talis proportio deficiat, licet aliquam congruentiam habeat, non ſtatim reſultabit meritum de condigno: ergo cum tali promiſsione eſſe non poterit meritum de congruo.

De promiſsione autem diuina ad idem meritum ſit 1. Aſſertio.

Et confirmatur, quia ex tali promiſsione non reſultat proprium iuſtitiæ debitum, quale ex merito de condigno reſultat, vt ſupra vidimus, ſed tantum fidelitatis cum quadam maiori obligatione in illo ordine: ergo illa ſubſiſtere optime poteſt cum merito de congruo, quia non eſt per modum pacti æqualis, ſicut eſſe debet ad meritum de condigno. Sicut etiam in oratione præcedit promiſsio dandi ſub ea conditione, ſi petatur, ſicut oportet, & nihilominus in illa impetratione non intercedit iuſtitia, ſed fidelitas. Hæc enim virtus inducere poteſt obligationem ex vi promiſsionis non ſolum ad donationem alias omnino liberalem, vt contingit, quando promiſsio ſit abſolute, & ſine vlla conditione, ſed etiam ad redditionem aliquo modo oneroſam, quando vel onus eſt leue, vel beneficium promiſſum conditionem, & ſtatum perſonæ, cui ſit promiſsio, nimium excedit. Et ita ſatisfactum eſt fundamento prioris ſententiæ. Negamus enim illud principium, quod omne meritum fundatum in promiſsione ſub conditione operis, ſit de condigno, id enim non eſt verū, niſi quando opus eſt proportionatum. Ex quo ſolum inferri poteſt, quando ex parte operis, & operantis ſupponuntur omnia neceſſaria ad meritum de condigno, tunc repugnare, vt adiuncta promiſsio ſub conditione talis operis meritum ſit de congruo, quod veriſsimum eſt, quia tunc nihil deeſt ad meritum de condigno. At vero ſi dignitas operis, aut operantis aliunde deficiat, non eſt, cur meritum de congruo cum promiſsione conſiſtere non poſsit?

5. Confirmatio.

Ad fundam. poſitum in num. 1.

Secundo dicendum eſt, promiſsionem non eſſe neceſſariam ad meritum de congruo. Probatur, quia ad meritum de congruo non ſunt neceſſariæ omnes conditiones meriti de condigno, vt ſæpe dictum eſt: ergo neque iſta conditio particularis promiſsionis eſt ſemper neceſſaria. Probatur conſequentia primo, quia non poteſt maior ratio neceſsitatis in hac, quam in alijs conditionibus aſsignari. Sicut ergo ſtante promiſsione poteſt eſſe meritum de congruo, quia aliqua alia conditio ad condignitatem neceſſaria deficit, ita è contrario propter alias conditiones actus poteſt eſſe meritorius de congruo, etiamſi promiſsio deſit. Vnde argumentor ſecundo, quia vt actus ſit meritorius de congruo, ſatis eſt, quod in ſe habeat bonitatem aliquam proportionatam, vt ratione talis operis, ſeu eius intuitu merito poſsit Deus beneficium aliquod homini reddere: ſed actus poteſt eſſe huiuſmodi, etiam ſi non habeat promiſsionem talis præmij, quia illa conditio, ſeu qualitas actus eſt illi intrinſeca, & reſpicit, vt ſic dicam, ſolam aptitudinem tali præmio proportionatam: promiſsio autem eſt extrinſeca, & reſpicit potius actualem redditionem præmij, quæ ſine promiſsione etiam fieri poteſt, ſi Deus velit per gratuitam acceptationem: ergo non eſt, vnde promiſsio ſit abſolute neceſſaria ad hoc meritum. Et confirmatur primo, quia promiſsio tantum eſt neceſſaria, vel vt in merito locum habeat propria iuſtitia, vel vt mercedis retributio infallibilis ſit: ſed neutrum horum eſt neceſſarium in merito de congruo, nam obligatio iuſtitiæ neque in eo

6. Aſſertio 2. qua directe ſatisfit titulo.

Probatur 1.

Secundo.

Confirmatio 1.

in eo desideratur, neque in rigore esse potest: infallibilitas autem retributionis licet ad fiduciam merentis conducat, ad congruitatem meriti necessaria non est. Vnde licet possit non sequi retributio ex liberalitate Dei, nihilominus si ex eadem voluntate fiat, retributio erit in operis congruitate fundata: ergo tali operi inest hoc meritum, siue retributio sequatur, siue non sequatur, & siue infallibiliter futura sit, siue non sit. *Confirmatio 2.* Tandem confirmari potest inductione, quia in bonis operibus ordinis naturalis est aliqua ratio meriti, cum tamen præcise sistendo in pura natura, nulla promissio Dei intercedat. Deinde in supernaturali ordine opera iustorum essent de se meritoria apud Deum alicuius præmij supernaturalis, quamuis Deus illud non promisisset, quia de se haberent aliquem ordinem, & habitudinem ad illud, & tamen tunc non essent meritoria de condigno, iuxta superius dicta: ergo illud meritum esset de congruo sine promissione. Item nunc de facto non constat, esse promissionem factam omnibus dispositionibus remotis ad iustitiam, quas peccator per auxilia gratiæ efficere potest, & nihilominus probabilius est, illas esse meritorias de congruo alicuius præmij, vt videbimus. Et certe Augustinus quando fidei, & similibus actibus tribuit aliquod meritum, non fundat illud in speciali promissione, sed in bonitate, & obedientia talis actus ex gratiæ auxilio. *Confirm. 3.* Denique à simili declaratur ex oratione, quæ impetratoria esse posset, etiam si promissionem non supponeret, & interdum (vt credibile est) de facto impetrat, etiam si conditio promissionis non integre impleatur: ergo idem de merito congruo censendum est.

7. *Corollariũ vnde nascũtur diuisiones meriti congrui.* Atque hinc obiter colligimus, meritũ de congruo non semper esse eiusdem rationis, sicut est meritum de condigno. Et ratio est clara, quia meritum condignum est perfectum: meritum autem de congruo est quasi per defectum ab illo. Conuenit enim cum illo, quia est actus sufficiens, vt eius intuitu detur aliqua retributio, differt vero, quia in eo non concurrunt omnes conditiones perfecti meriti. Vnde quia hic defectus potest multis modis contingere, iuxta illarum conditionum diuersitatem, ideo meritum de congruo multiplex esse potest, eiusque nonnullæ diuisiones breuiter adnotari possunt. Primo enim meritum de congruo quoddam est habens adiunctam promissionem, aliud vero esse potest illa carens, vt proxime visum est. Et hinc secundo meritum de congruo quoddam est habẽs infallibilem retributionem, quia saltem sine infidelitate negari non posset, aliud vero est, cuius retributio suspendi, aut negari potest, quia non ex aliqua præcisa obligatione, sed solum ex quadam decentia, seu congruitate datur, quando retribuitur. Tertio diuidi potest hoc meritum in illud, quod habet congruitatem ex sola conditione actus, & non ex conditione personæ, & illud, quod è conuerso habet cõgruitatem ex dignitate personæ, & non sufficienter ex conditione actus. Dico autem, *Non sufficienter*, quia nullum potest esse hoc meritum, quod in aliqua bonitate, seu dignitate actus non fundetur: potest autem esse insufficiens, & ex dignitate personæ operantis suppleri, vt in superioribus satis explicatum est. Et ad hũc modum possunt hæ diuisiones per varias combinationes, vel defectus dictarum conditionum ad meritum requisitarum multiplicari, vt facile consideranti patebit. Ex quo consequenter colligitur, in hoc merito de congruo posse magis, & minus reperiri, nam quo plures conditiones, vel meliores ex requisitis ad meritum de condigno actus habuerit, eo habebit maiorem congruitatem ad meritum, vel habebit congruitatem ad maius præmium.

8. *Ad quod attributum spectet retributio meriti de congruo: siue intercedat promissio siue non.* Superest, vt fundamento secundæ sententiæ respondeamus, in eo enim petitur, ad quam virtutem, seu attributum Dei pertineat retributio meriti de congruo. Quod ibi specialiter postulatur, quando meritum hoc non habet promissionem adiunctam, re tamen vera eadem quæstio locum habet, quamuis promissio intercedat, quia etiam tunc meritum de congruo non fundatur in promissione, sed quasi cõcomitanter se habet, nam licet promissio non fieret, meritum de congruo posset subsistere: ergo posita promissione, meritum illud non transcendit rationem meriti de congruo, quando in opere non supponitur proportio, & æqualitas ad iustitiam sufficiens, vt dictum etiam est: ergo licet addita promissione manifestum sit, id, quod est promissum retribuendum esse ex virtute fidelitatis, nihilominus explicare oportet, præcisa promissione, ad quam virtutem spectet, tale meritum remunerare. Et ratio dubitãdi in fundamento secundæ sententiæ proposita est, quia euidentius cernitur in hoc merito, quando in re ipsa à promissione separatur.

9. *Opinio 1.* Dicunt ergo aliqui, præmium talis meriti ex gratitudine esse reddendum. Quia retribui debet sub aliqua ratione debiti, & non redditur debitum ex iustitia, vel fidelitate, vt visum est: ergo solum esse potest ex debito gratitudinis, quia non superest alia ratio debiti, quæ huic retributioni accommodari possit, quia non potest deberi per modum obseruantiæ, aut cultus, aut aliquid huiusmodi, quia huiusmodi debitum est proprium inferioris ad superiorem, & ideo non habet locum in Deo respectu hominis. *Reijcitur.* Hic tamen dicendi modus mihi non probatur, vt in superioribus, & in Relect. 1. de Libertate diuina sect. 2. n. 3. & sequent. & alijs locis dixi, quia existimo non minus repugnare Deo debitum gratitudinis, quam obseruantiæ, vel cultus, ac proinde gratitudinem non inueniri in Deo proprie, ac formaliter, magis q̃ obseruantiam, vel religionem. Quia gratitudo respicit benefactorem, & debitum eius in beneficio accepto fundatur, iuxta doctrinam D. Thomæ 2. 2. q. 106. Deus autem non est capax beneficij: quis enim potest esse Dei benefactor, cum ab ipso sit omne bonum, & ipse nullius boni egeat, nec aliquid commodi, vel vtilitatis possit ab aliquo accipere? *Obiectio.* Dices, licet Deus non sit capax accessionis alicuius boni intrinseci, est tamen capax noui boni extrinseci, vt est honor, laus, adoratio, & similia: ergo exhibitio istorum bonorum pôt suo modo dici beneficium, cui gratitudo debeatur. *Solutio.* Respondetur, hæc ipsa non exhiberi Deo tanquam beneficia, sed tanquam seruitia, & obsequia eius excellentiæ, maiestati, & dominationi debita. Vnde licet obsequium non debitum interdum æquiparetur beneficio, vt docet D. Thomas dicta q. 106. art. 4. ad 3. nihilominus hoc in Deo locum non habet, quia nullum obsequium potest ipsi exhiberi, quod non alijs titulis vel iustitiæ, vel religionis, vel obedientiæ, vel etiam gratitudinis ad ipsum debeatur. Vnde potest alia ratio formari, quia non potest quis alium ex gratitudine obligare per illud ipsum, quod ipse eidem personæ ex gratitudine debet: sed quicquid homo potest in obsequium Dei facere, potest etiam in signũ grati animi exhibere, & ex gratitudine etiam id debet: ergo non potest inde gratitudinis debitum in Deo resultare.

10. *Opinio 2.* Dicunt ergo alij, hanc retributionem solum esse ex virtute misericordiæ, aut liberalitatis. Quia cum hoc meritum non inducat proprium debitum, dictis virtutibus, & rationibus earum non repugnat. Vnde licet in remissione peccati meritum de congruo intercedat, vt capite sequenti dicemus: nihilominus absolute loquendo, ex misericordia Dei fit, vt Scriptura loquitur. Et cum Deus homini petenti bonum postulatum concedit, liberalitate vtitur, etiam si talis oratio ab homine viatore, & præsertim iusto sine aliquo merito de congruo non fiat. *Euertitur.* Sed neque hic modus dicendi mihi satisfacit, quia licet meritum de congruo non inducat debitum propriæ iustitiæ: nihilominus inducit tale debitum, quod puram gratiam, seu gratuitam donationem excludat. Nam ob

hanc

hanc causam negat Catholica doctrina, posse hominem suis viribus mereri de congruo primum gratiæ auxilium, quia tunc non daretur gratis simpliciter, ac subinde non esset gratia: ergo quod redditur propter meritum de congruo, non redditur mere liberaliter, ac proinde alia ratio virtutis à liberalitate distinctæ in illa redditione consideranda est. Idemque est in misericordia euidentius, quia solum respicit indigentiam alterius, eiusque miseriæ subleuationem. Vnde licet eadem actio remuneratiua meriti de congruo possit simul fieri ex misericordia, nihilominus quatenus remuneratio est, ad misericordiam nō pertinet. Sicut quod oranti conceditur propter vim promissionis sub ea ratione non datur ex misericordia, sed ex fidelitate, quamuis simul possit ex misericordia tribui: ita ergo in præsenti intelligendum est.

11. *Vera respōsio.* Quapropter dicendum censeo, hoc pertinere ad quandam Dei iustitiam, quam D. Anselm. in Proleg. ca.11. & sequentibus, & D. Thom. 1. p. q. 21. decentiam diuinæ prouidentiæ appellant, & nos alibi tractantes de diuina iustitia in peculiari disputa. sect. 4. iustitiam generalem, aut quasi legalem, seu iustitiam prouidentiæ, aut prouidentialem vocauimus, eamque varijs modis, & exemplis explicuimus. Ibi tamen hoc exemplum de retributione meriti de congruo omisimus, re tamen vera hic actus remunerandi meritum de congruo, seu benefaciendi intuitu illius, & cum proportione ad illud est huius iustitiæ maxime proprius. Quia nō attingit propriam rationem, & obligationem particularis iustitiæ diuinæ, quam in retribuendis meritis de condigno obseruat, vt supra vidimus, & alioqui seruat modum iustitiæ, quatenus respicit aliquale debitum in operibus fundatum, & æquitatem quandam respectu illius obseruat. Neque in hoc puncto noua difficultas occurrit.

CAPVT XXXVII.

Quid possit homo non iustificatus sibi de congruo mereri?

1. *Titulus elucidatur.* EXplicato merito de congruo, & omnibus conditionibus eius, dicendum superest de rebus, seu præmijs, quæ sub hoc meritum cadere possunt. Diximus autem hoc meritum esse in peccatore, & in homine iusto, & inter eos discrimē constituimus, quod peccator sibi tantum, iustus vero & sibi, & alijs potest aliquid de congruo mereri, & ideo dicemus prius de peccatore, respectu sui tantum, & postea de iusto respectu sui, & aliorum. Agimus autem hic de merito supernaturalis ordinis, per quod aliquid pertinēs ad dona gratiæ meremur, & ideo solum de præmijs aliquo modo supernaturalib. tractamus, quanquam obiter de naturalibus aliquid in fine attingemus.

Assertio 1. Hinc ergo dicimus primo, vel potius vt iam probatum supponimus, non posse peccatorem mereri primam auxiliantem gratiam de congruo. Hoc probatum est in lib. 3. contra Semipelagianos, vbi testimonia, quibus hoc fit de fide certum retulimus. Ratio vero est, quia opus mere naturale neque est dispositio proportionata ad supernaturale auxilium, neque ex se habet relationem ad dona supernaturalis ordinis, in qua possit talis congruitas fundari. Vnde cū neque ex conditione personæ operantis possit aliqua congruitas oriri, cum supponatur in peccato, & ante omnem gratiam, manifestum est, in tali actu non posse esse meritum de congruo primi auxilij gratiæ.

2. *Assertio 2.* Dico secundo, peccatorem diuina gratia adiutum posse de congruo mereri suis actibus primam gratiam sanctificantem, ipsamque remissionem peccati mortalis. Hæc est communis sententia Theologorum cum Magistro in 2. d. 27. vbi D. Tho q. vnic. art. 4. ad 4. & Albert. in 1. distinct. 41. art. 2. ad 2. & vlt. satis obscure. *Exponitur D. Thom.* Clarius ibi Bonauent. art. 1. q. 1. & in 4. distin. 15. 1. par. art. 1. quæst. 5. vbi etiam D. Thomas idem plane docet q. 1. art. 3. quæstiunc. 4. Neque in 1. 2. q. 114. art. 5. oppositum docuit, nam vt supra dixi, probabilissimum est, loqui de prima gratia auxiliante, præsertim in corpore articuli. Præterquam quod de merito generatim loquitur. Vnde licet dicamus, loqui de prima gratia in cōmuni, vt abstrahit à sanctificante, & auxiliante (nam revera vtramque attingit) negatio meriti cum partitione accommoda erit accipiēda, scilicet, vt de prima gratia auxiliante neget meritum, etiā de cōgruo, de sanctificante vero tantū de cōdigno. Nam licet ipse expresse hoc non determinet, iuxta materię capacitatem determinandum est. Vel certe si vtriusque gratiæ primæ omne meritum excludit, de merito non fundato in priori gratia intelligendus est, nam de hoc loquitur in corpore articuli. In alijs vero locis allegatis loquitur de merito de congruo fundato in priori auxilio gratiæ. Et ita partem hanc, tanquam D. Thomæ doctrinam defendit Ferrar. 3. contra gent. capit. 149. dub. vlt. Eandem tenet Marsil. in 2. quæst. 18. art. 3. concl. 4. & Scotus in 4. d. 14. q. 2. & ibi Gab. q. 1. art. 2. circa finem, & in 2. d. 27. q. vnic. art. 2. concl. 4. & in art. 3. dub. 4. Scotus autem, & Gabriel excedunt, pōnentes hoc meritum in dispositione facta solis viribus liberi arbitri. Qui error sæpe in superioribus reprobatus, in præsenti vero materialiter se habet, nam formaliter in hoc conueniunt, quod dispositio, qualiscunque sit, & quibusuis viribus fiat, iustificationem de congruo meretur. Et ex modernis tenet hanc sententiam Roffensis art. 1. contra Lutherum, §. *Primum illa*, versus finem, & Tiletan. apolog. pro Concil. Trident. circa caput 8. sessionis 6. latius id defendit Vega lib. 8. in Trident. cap. 8. & sequentibus, & quæst. 7. de Iustificat. & Bellarminus lib. 1. de Iustificat. cap. 21. & lib. 2. de Pœnit. c. 12. & Vazq. 1. 2. disput. 218. per totam, licet peculiari modo infra tractando. Melius, licet breuius, tenet idem Molin. in concord. disput. 46. ad 1.

Probationes huius sententiæ afferemus, declarando illam, nunc breuiter probatur ratione, quia nihil est, quod huic merito de congruo obstet respectu talis beneficij, quia si quid obstaret, maxime status peccati in persona operante: sed hoc non obstat: ergo nihil est, quod obstet. Minor probata est supra cap. 34. in generali, & in hoc speciali merito iustificationis non interuenit aliqua singularis ratio, propter quam expediendum sit. Quod patet, probando maiorem, & consequentiam argumenti, quia hoc meritum fundatur in priori gratia auxiliante, vt supponimus, & ex hac parte recedit omnino à Semipelagiano errore, iuxta doctrinam Augustini sæpe repetitam, & in superioribus tractatam, & supponit præcipuam cōditionem requisitam ex parte actus meritorij, ratione cuius habet sufficientem proportionem cum vlteriori gratia vsque ad remissionem peccati. Et ex parte liberi arbitrij homo etiam facit, quod in se est, per vires auxiliantis gratiæ: ergo inde consurgit illa cōgruitas fundata in æqualitate proportionis, quam in nostris meritis considerauit D. Thomas dicta qu. 114. art. 3. dicens: *Videtur congruum, vt homini operanti secundum suam virtutem Deus recompenset secundum excellentiam suæ virtutis.* Quę congruitas non parum augetur, addita promissione, quæ in iustificatione etiam interuenit, vt in superioribus visum est. 3. *Ratione probatur assertio.*

4. *Obiecta quatuor.* Contra hanc assertionem obijcitur primo illud Pauli ad Rom. 3. *Iustificati gratis*, & cap. 4. *Non ex operibus.* Secundo Concilium Tridentin. idem affirmans sess. 6. cap. 8. Tertio quia gratia est principium, & fundamentum totius meriti tam de condigno, quam de congruo, vt sentit D. Thomas 1. 2. q. 112. artic. 2. ad 1. & q. 114. artic. 2. & 3. & infinitis alijs similibus locis: ergo sub neutrum meritū cadere potest, quia principium meriti non cadit sub idem meritum, seruata proportione. Quarto quia peccator est incapax totius meriti, quia *1. ex Rom. 3. & 4. 2. ex Conc. Trident. 3. ex Diuo Thoma. 4 ex ratione.*

ti, quia est indignus omni debito apud Deum. Propter quæ argumenta non pauci Theologi contrariam sententiam tenuerunt, vt Capreol. in 2. dist. 40. q. 1. & in 4. d. 14. ad argum. Henrici contra 2. concl. Soto lib. 2. de Natur. & grat. cap. 4. & in 4. d. 15. q. 2. art. 4. in fine, Hosius in Confess. ca. 73. in hanc partem multum inclinat, & Stapletonius lib. 10. de Iustific. c. 2. & Medin. dicta q. 114. art. 6. alijque moderni Thomistæ frequentius hanc partem sequuntur.

5. *Ad 1. ex Paulo.* Nihilominus dicta fundamenta parum suadent quia verbum, *Gratis iustificamur*, apud Paulum referri potest ad totam iustificationis mutationē à prima vocatione vsq; ad remissionem peccatorum, vt sæpe ab August. contra Semipelag. disputante intelligi videtur; vel potest referri ad solum terminū iustificationis, qui est remissio peccatorum per infusam gratiam sanctificantem. Priori modo opponitur omni merito tam de congruo, q̄ de condigno. In hoc tamen sensu non recte in præsenti citatur, qa non agimus de merito congruo totius iustificationis in illo sensu acceptæ, sed de solo termino illius iustificationis, seu de infusione gratiæ iustificantis. Si vero verbū, *gratis*, ad hanc iustificationem tantum referatur, sic principaliter excludit meritū de condigno, vt exposuit Conc. Trid. dicto c. 8. & supra declaratum est. Et consequenter etiam excludit meritum de congruo, quod in aliqua priori gratia fundatum non sit, quia illud omni gratiæ repugnat. Non vero excludit meritum de congruo fundatum in priori gratia, quia hoc non repugnat omni gratiæ, sed facit, vt sit gratia pro gratia, vt Aug. in locis citandis docuit. Et ita responsum etiam *Ad Trid.* est ad Conc. Trid. Et ad tertiam etiam obiectionem: nam licet de ratione omnis meriti sit, vt procedat à *Ad 3.* gratia, non tamen semper est necessaria gratia sanctificans, sed sufficere potest auxilians, quādo meritum est tantum de congruo. Nec D. Thomas oppositum docuit, quia vel loquitur de merito de condigno, vel quando abstracte loquitur, cum partitione accommoda intelligendus est, vt iam insinuaui. Vltima vero *Ad vlt.* obiectio in capit. 34. soluta est: nam peccator incapax est apud Deum, vt sit illi debitor ex iustitia, non tamen ex congruentia, & decentia, quæ non personæ conditionem, sed actionis sanctitatem, & proportionem, vt in ea fundetur, respiciat.

6. *De quibus actibus assertio intelligatur. Supponendum.* Vt autem sententia hæc magis declaretur, & confirmetur, oportet exponere, per quos actus possit homo de congruo mereri iustificationem in dicto sensu, seu remissionem peccatorum, in quo supponimus, debere actum esse bonum, liberum, & supernaturalem, sed inter actus huiusmodi quidam sunt, qui tempore præcedunt instans iustificationis, & esse possunt in peccatore manente in peccato, qui oēs dicuntur remotæ dispositiones ad iustitiam, & remissionem peccati. Alij vero sunt, qui simul in eodem instanti habēt coniunctam infusionem gratiæ sanctificantis, & remissionem peccati, quia ctus includuntur in vltima dispositione ad gratiam. Est ergo primus *Modus 1. dicendi.* dicendi modus tribuēs hoc meritum prioribus actibus remote disponentibus ad iustitiam, & negans illud vltimę dispositioni. Ita tenet Vazq. nam priorem partem docet in dicta disp. 218. posteriorem vero ad- *Obiectioni contra hunc modum occurritur.* dit disp. 219. c. 1. Quod si obijcias, quia vltima dispositio est melior, & magis proportionata primæ gratiæ sanctificanti, respondebit, ad meritum non satis esse bonitatem, vel proportionem operis, sed requiri etiam antecessionem, vnde si hæc deficiat, licet opus sit melius, & magis proportionatum, non erit meritorium. Quia ergo putat contritionem, aut primam dilectionem Dei super omnia nullo modo antecedere gratiam sanctificantem per modū dispositionis præparantis ad illam: consequenter dicit, non esse meritorium de congruo eiusdem gratiæ: hoc autem impedimentum cessat in dispositionib. remotis, vt per se patet, & ideo licet inferiores sint in proportione, & bonitate: alicuius meriti sunt capaces.

Alter modus dicendi, extreme contrarius esse potest, per remotas dispositiones nullo modo mereri hominem primā gratiam, per vltimam aūt dispositionem illam mereri de cōgruo. Ratio prioris partis est, qa vt actus sit meritori⁹ de congruo alicui⁹ beneficij necesse est, vt vel infallibiliter illud obtineat, vel saltem q̧ sit sufficiens, vt intuitu illius sine nouo actu, vel merito conferatur, nam si aliud adminiculū semper necessarium est, ꝑfecto talis actus non est sufficiens meritū. Sed omnis dispositio remota ad gratiam talis est, vt non solum non habeat gratiam infallibiliter coniunctam, verum etiam neque habere possit, secluso priuilegio Sacramenti sine meliori dispositione: ergo nulla talis dispositio per se sumpta est meritoria de congruo primæ gratiæ. Vnde è contrario probatur altera pars, quia vltima dispositio est maxime proportionata, & non solum sufficiens, sed etiam infallibiliter habens coniunctam sanctificationem per gratiam. Neq; illi deest antecessio, tum quia iuxta doctrinam communiter receptam, & à Concilio Triden. satis clare approbatam, negari non potest, quin contritio sit vera dispositio præparans, & in eo genere vera causa iustificationis, ac proinde antecedens illam ordine naturæ sub aliqua ratione, quę antecessio ad meritum etiam sufficit, vt in merito augmenti gratiæ manifestum est: tum etiam quia longe probabilius est cōtritionem prius natura, quam gratia infundatur, procedere ab aliquo auxilio diuino excitante, & adiuuante sufficienter liberum arbitriū, antequam habitus charitatis, vel gratiæ, aut pœnitentiæ aliquid efficiat, & hæc antecessio ex parte efficientis etiam est sufficientissima ad meritum de congruo gratiæ habitualis, quæ posterius natura infunditur, siue eadem gratia iterum cōtritionem efficiat, siue non. Hoc enim nihil ad præsens refert, quamuis id affirmare sit vel impossibile, vel impertinens, vt in lib. 8. late dictum, & supra tractando de merito de condignō tactum est. *7. Secundus dicendi modus.*

Tertius modus dicendi vtriq; dispositioni remotæ, & proximæ hoc meritum tribuit, si tamen recte explicetur, parum differt à præcedenti, & vterq; modus recte explicatus verum potest habere sensum. Pro cuius declaratione aduerto, duobus modis posse actum aliquem esse meritorium de congruo primæ gratiæ, scil. mediate, vel immediate. Mediate voco, qn̄ inter actum meritorium, & infusionem gratiæ necessario intercedere debet aliquis alius actus, quo ad infusionem gratiæ propinquius accedatur. Nam tunc fieri non potest, vt prior actus iustificationem ipsam immediate mereatur, id est, vt immediate ratione illius tanquam meriti de congruo tribuatur, vt v.g. cum peccator orat sibi remitti peccatum mortale, nō potest mereri de cōgruo, vt propter orationem solam sine alia dispositione peccatum remittatur, sed ad summum mereri de congruo poterit, & impetrare aliquod auxilium, quo se disponat ad remissionem peccatorum obtinendam. Vnde immediate mereri de congruo gratiam est illam mereri vt dandam immediate ratione talis actus, & proportionis eius ad talem formam, vt sine alio actu medio propter illum detur. Quod non aliter probamus, nisi quia illi duo modi possibiles sunt, & per illa verba satis proprie significantur, nihilque aliud nos per illa significare intendimus. *8. Modus tertius dicendi*

Dicendum ergo imprimis est, actum, qui est vltima dispositio ad gratiam, illius infusionē immediate mereri aliquo modo, ac proinde de congruo, cum supra ostensum sit, non mereri illam de condigno. Hāc assertionem pręcipue intendūt antiq. Scholastici in 1. opinione, seu ꝓ nostra principali assertione allegati, præsertim D. Tho. Ferrar. Scotus, Gabr. & Marsil. qui exemplum adhibet in conuersione filij prodigi. De quo ita ēt loquitur Ambr. lib. 2. de Pœnit. c. 3. *Pœnitentiam agendo, meruit stolam, anulum, calceamentū,* & infra. *Surgam, inquit, & ibo ad Patrem meum, & dicam illi: Pater peccaui* *9. Assertio 3. in ordine.*

peccaui in cœlum & coram te. Nonne aduertitis id euidenter tam nobis expositum, quod merendi gratia sacramenti ad precandum impellimur. Et infra: *Tam cito veniam meretur, vt venienti, & adhuc longe posito occurat pater, & osculum tribuat, quod insigne est sacræ pacis, stolā proferri iubeat, quæ vestis est nuptialis, &c.* Hæc autem vestis gratia est, quam iuxta sententiam Ambrosij, peccator per perfectam conuersionem aliquo modo immediate meretur. Vnde in alio lib. de Pœnitentia Ambrosio in 5. to. attributo cap. 10. de eodem filio prodigo sic dicitur: *Plenum patris in se prouocauit affectum, qui perfectum habuit in pœnitendo consilium.* Vbi non poterat melius meritum de congruo explicare, quam verbo illo prouocandi affectū, & postea maiori cum exaggeratione dicitur: *Vides conuerso filio statim stolam pristinam mercimonio restitutam*, vbi particula *statim*, satis declarat immediationem inter meritum, & stolam gratiæ, & verbum, *mercimonio*, adeo declarat proprietatem meriti, vt moderatione indigeat, & lib. 10. in Luc. in fin. c. 22. agens de negatione Petri. *Fleuit* (inquit) *amarissime Petrus, vt lacrymis posset suum lauare delictum, & si tu veniam vis mereri, dilue culpam lacrymis tuam, eodem tempore, eodem momento respicit te Christus.* Vbi euidenter de vltima dispositione loquitur. Simili modo Tertul. libr. 4. contra Marcion. c. 18. agens de pœnitentia Magdalenæ loquitur, dicens: *Peccatricis pœnitentia secundum Creatorem meruit veniam præponere solitum sacrificio, sed etsi pœnitentiæ stimulus ex fide acciderat per pœnitentiam ex fide iustificatam ab eo audiuit: Fides tua te saluam fecit, qui per Abacuc pronuntiarat: Iustus ex fide sua viuet.* Vbi etiam Pamelius notat sententiam veram catholicam pulchre Tertul. explicasse, dum & pœnitentiam dicit veniam meruisse, & illud *fides tua te saluam fecit*, de pœnitentia ex fide iustificata interpretatur. Et idem fere repetit Tertull. infra c. 20. & simili modo in cap. 10. dixerat Achab Regem maritum Iezabel reum idololatriæ, & reum sanguinis Nabuthæ veniam meruisse pœnitentiæ nomine. Alludens ad verbum Domini, 3. Reg. 21. quod tractans Hieronym. epist. 30. quæ est epitaphium Fabiolæ dixit. *O felix pœnitentia, quæ ad se Dei traxit oculos, quæ furentem sententiam Dei, confesso errore, mutauit.* Quibus verbis aptissime causalitatem huius meriti significauit, & ita lib. 2. contra Pelagia. dixit, confessionem peccati humilitate clementiam Saluatoris mereri.

10. *Accedunt Patres.* Præterea Origen. homil. 3. in Leuitic. eodem modo loquitur de pœnitentia Dauid, & verba illa Psal. 31. *Dixi confitebor aduersum me iniustitiam meam Domino, & tu remisisti impietatem peccati mei*, exponit dicens. *Vide ergo quia pronuntiare peccatum, remissionem peccati meretur*, & homilia 11. cum generaliter dixisset peccatum purgari per pœnitentiam, subdit: *Quam vtrum quis digne generat, ita vt mereri per eam veniam possit, videto.* Item Cyprianus librum de lapsis his verbis concludit, dicens de vero pœnitente. *Lætam facit Ecclesiam, nec iam solum Dei veniam merebitur, sed coronam.* Ac denique Augustinus tract. 44. in Ioan. dicit, confessionem publicani dicentis, *Deus propitius esto mihi peccatori*, meruisse iustificationem, & in Psalm. 50. de Niniuitis ait. *De incerto pœnitentiam egerunt, & certam misericordiam meruerunt.* Et eodem modo de illis loquitur Greg. libr. 3. in 1. Reg. suo capit. 4. Solet autem ab auctoribus contrariæ sententiæ ad hæc testimonia responderi, Patres late, & impropriè verbum merendi vsurpasse.

Euasio refutatur. Quod si ab eis intelligeretur de merito improprio, id est, imperfecto comparatione facta ad meritum de condigno, optima esset interpretatio. Si autem (vt videtur) improprium meritum vocāt, id est, metaphoricum, vt solet attribui etiam proprietatib. seu perfectionibus non liberis, responsio est ab intentione Patrum satis aliena, vt patet, tum ex multitudine testimoniorum, tum ex varijs modis, quibus hoc meritum explicant, tum deniq; ex subiecta materia, vt in sequenti ratione declarabo.

11. *Deinde ratione probatur assertio.* Ratione igitur probatur assertio, quoad duas partes, sc. quoad meritum de congruo, & quoad immediatam habitudinem ad talem effectum. Prior probatur, quia in illo actu concurrunt omnes conditiones requisitæ ad meritum de condigno, vna tantum excepta de dignitate personæ merentis: ergo illæ sufficiunt, vt saltem meritum de congruo in tali actu inueniatur. Antecedens per se clarum est ex dictis, quia ille actus bonus est liber, & supernaturalis, & promissionem habet, & sufficientē antecessionem quatenus est ab auxilio, & non ab habitu. Cōsequentia vero ꝓbatur, qa ille defectus dignitatis personæ non repugnat cum merito de congruo absolute, vt supra ostēsum est: ergo nec respectu talis act⁹ inducit repugnātiam, qa nulla est specialis ratio. Imo quo actus ille in se melior, & sāctior est, & ex perfectiori motione Spiritus sancti procedit, eo dignitas personæ minus obstabit merito de congruo eius. Et ne videamur in quæst. de nomine versari (vt quidam volunt) explicatur magis res ipsa, nam meritum de congruo tunc est proprium, qñ fundatur in actu morali, & supernaturali, & ex se habet perfectionem, & proportionē, qua moueat Deum vt iustum gubernatorem, & prouisorem in ordine supernaturali ad remunerandum hominem sic operantem tali, vel tali modo: sed ita mouet Deum contritio ad remittendum peccatum, & dandam primam gratiam, vt Sancti citati declarant, & res ipsa ostendit, tum quia homo in illo actu facit quantum in se est cum diuina gratia in ordine ad illum effectum, tum ēt quia ille actus est moralis dispositio ex se maxime proportionata ad formam gratiæ, tum denique quia est consentaneum diuinæ ordinationi, & supernaturali prouidentiæ, qua statuit, vt homo viator posit à peccato resurgere, cooperando aliquo modo ex parte sua diuinæ gratiæ.

Et confirmatur, nam hoc satis est, vt gratia detur intuitu talis operis non tantum per modum petitionis, sed ēt per modum obsequij, & aliqualis recōpensationis: ergo hoc satis est, vt iustificatio non detur omnino gratis respectu talis operis, q̄uis quaten⁹ illud opus ēt fundatur in gratia, detur omnino gratis: ergo hoc ēt satis est, vt in tali opere sit aliquale meritū fundatum in priori gratia. Sic n. Aug. & alij Patres contra Semipel. argumētantur, qꝫ ponentes gratiam dari ꝓp opera naturæ, consequenter ponerent in illis operib. aliqꝫ meritum gratiæ, ac subinde conuincerentur dicere, gratiam non gratis dari, quia negabant illa opera esse ex gratia. Simili ergo modo nos concludimus quoad primam illationem, quod in tali opere sit aliquale meritum, & non sequitur secunda illatio, quia hoc meritum fundatur in gratia. Altera vero pars de immediatione inter hoc meritum, & primam gratiam non indiget noua probatione, quia nullum medium inter ea necessarium est, nec inueniri potest eo ipso, quod talis actus est proxima dispositio ad talem formam, ad quam etiam ex natura sua immediatam habitudinem dicit. 12. *Confirmatio.*

Dico secundo. Nullus alius actus peccatoris meretur de congruo, & immediate primam gratiam, vel remissionem peccati. In hoc sensu censeo secundum sententiam esse omnino veram. Sufficienterque probatur ex declaratione terminorum superius data, quia alij actus præter contritionem, & dilectionem Dei de se non postulant immediate primam gratiam sanctificantem, nec de se mouent Deum ad illam statim conferendam. Vnde Deus etiam vt operans vt iustus gubernator in ordine supernaturali, non obligatur etiam ex decentia, vel æquitate aliqua ad dādam gratiam immediate intuitu talis actus. Neqꝫ in hoc difficultas occurrit. Solum quæri potest, an in iustificatione, quæ per sacramentum datur attrito, mereatur pœnitens immediate primam gratiam tali modo dandam. Videri enim potest id probabile, nam licet attritio ex se non sit proxima dispositio ad gratiam, supposita diuina ordinatione est proxima dispositio ad gratiam tali modo dandam: ergo eo ipso, quod quis accedit ad sacramentum attritus, mere- 13. *Assertio 4. in ordine. Vnde probatur.* *Dubium, & dubitandi ratio.*

tur de congruo, & immediate gratiam sibi per sacramentum conferri. Vnde Concil.Trid.sess.14.capit.4. dixit, attritionem ad impetrandam gratiam in sacramento valere, idem enim esse videtur impetrare, quod de congruo mereri.

14. *Resolutio probabilior.* Sed licet hoc possit probabiliter defendi, nihilominus oppositum censeo verum. Quod inprimis suadeo à simili, nam iustus, qui recipit, v.g. Eucharistiam cum magna Dei dilectione, licet alias de condigno mereatur, non tamen meretur de condigno propriam gratiam Sacramenti, nam ideo dicitur dari ex opere operato, quia datur vltra totum meritum operantis, ergo peccator recipiens absolutionem attritus non meretur de congruo gratiam sacramentalem, quæ illi datur, esto possit per illum actum aliquid aliud de congruo mereri. Probatur consequentia primo quasi à commutata proportione: quia non est minus efficax dilectio hominis iusti ad meritum de condigno, quam attritio peccatoris ad meritum de congruo, & aliunde sicut prima gratia datur attrito ex speciali ordinatione diuina, ita tale augmentum gratiæ datur iusto per Eucharistiam ex simili diuina ordinatione: ergo si his non obstantibus datur hoc augmentum iusto sine merito eius de condigno, ita etiam datur peccatori prima gratia sacramentalis sine merito de congruo eius. Denique ratio in vtroque membro est eadem, & cum proportione applicanda, quia illa ordinatio diuina extrinseca est respectu talium actuum suscipientium sacramenta, & ideo non auget dignitatem, vel proportionem, quam habent ad meritum, quia hæc fundatur in natura, & morali conditione talium actuum. Et ideo neque in iusto extenditur meritum de condigno ad effectum extrinseca Dei ordinatione promissum, nec meritum de congruo peccatoris ad proportionatum effectum valet, sed in vtroque sacramento effectus datur ex solis meritis Christi, quatenus ex eadem diuina ordinatione aliqua conditio ex parte peccatoris requiritur.

15. *Assertio 5. in ordine.* Dico tertio. Mediate & remote potest peccator per bonos actus morales ex fide, & auxilio gratiæ factos, vt per eleemosynam, orationem, & per alias dispositiones remotas mereri de congruo primam gratiam, & remissionem peccatorum. *Probatur ex Script.* Probatur primo auctoritate Scripturæ, & Patrum, nam communiter dicunt hæc opera valere apud Deum ad huiusmodi effectum, vt dicit Scriptura, per eleemosynam redimi peccata, & qui misericordiam facit, esse misericordiam consequuturũ, iuxta verbum Christi. *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur.* Propter quod dixit Aug. Epist. 89.q.4.in princi. quod si superbus diues, qui induebatur purpura, & bysso, pauperis vlcerosi misertus fuisset, mereretur & ipse misericordiam. Et videri etiam potest Ambr. sermo. 35. qui est in feriam 4. post. Dom. 1. Quadrag. Præterea exemplum orationis habemus in publicano, qui Luc.18. per humilem orationem descendit iustificatus, & Matt.8. Rex ille in parabola dixit: *Serue nequam omne debitum dimisi tibi, quia rogasti me.* Ac denique Paulus ad Hebr. 13. efficaciam horum operum explicat per modum meriti, dicens: *Beneficentiæ, & communicationis nolite obliuisci, talibus enim hostijs promeretur Deus,* & Augustinus 15. de Ciuita. capit. 5. vertit. *Placatur Deus.*

Item ex Patribus. Vnde Patres hoc titulo maxime solent hæc opera commendare, vt refert Vega dicta quæst.7. de Iustificat. & lib.8. in Trident. cap.6. & Bellarmin. in citatis locis. Præcipue vero Augustinus sæpe docet, per fidem mereri hominem iustificationem. Et quamuis negari non possit, quin sæpe loquatur de fide viua, & consequenter de merito de condigno, aut vitæ æternæ, aut secundæ iustificationis, vt videre licet libr. 10. de Trinitat. cap.1. & lib.1. de Peccator. merit. & remiss. cap. 6. & alijs similibus, nihilominus negari non potest, quin sæpe loquatur de fide, quæ initiat iustificationem, & meretur progressum in illa, vel per se ipsam, vel per alia opera, quæ excitat, vt paulatim vsque ad remissionem peccatorum perueniatur. Sic dixit epistola 105. *Neque ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides illam impetrat, neque enim nullum est meritũ fidei,* & epist. 106. *Si quis dixerit, quod gratiã bene operandi fides mereatur, negare nõ possumus.* Et cum sibi obiiceret: *Si ex fide quomodo gratis? nam quod gratis fides meretur, cur nõ potius redditur, quã donatur?* Respõdet: *Cum fides meretur iustificationẽ, non gratiã aliquid meriti præcedit humani sed ipsa gratia meretur augeri, vt aucta mereatur, & perfici.* Vbi nõ loquitur de gratia habituali, sed de auxiliante ad credendũ, vt ex contextu constat, & consequenter nõ loquitur de augmento intensiuo habitus gratiæ, sed de extensiuo per varios act⁹, & auxilia gratiæ. Quando enim post vnum auxilium ad vnum actum gratiæ magis remotum à formali iustificatione Deus dat aliud auxilium ad actum minus remotum, & postea dat tertium ad alium propinquiorem, & sic de cæteris, rectissime dicitur gratia iustificationis augeri, vt tandem mereatur, & perfici. Et hic est sine dubio sensus Augustini, vt facile legenti, & consideranti patebit. Et de eodem merito remissionis peccatorum loquitur in Præfat. ad Psalm. 31. & tractat. 44. in Ioan. vbi euidenter supponit, publicanum fuisse peccatorem, quando orauit: *Deus propitius esto, &c.* Nam illius exemplo redarguit dictum cæci, *Deus peccatores non exaudit.* Non est ergo dubium, quin Augustinus his locis loquatur de merito hominis fidelis nondum iustificati. Et ipsa vox meriti remissionis peccatorum id conuincit; nam homo iam iustificatus non potest remissionem peccatorum mereri. Nisi quis velit de peccatis venialibus, ac de reatu pœnæ temporalis id interpretari, quod euidenter est alienum à mente Augustini: nihil enim illud contra Semipelagianos ei deseruiebat, & aperte loquitur de iustificatione, quæ ad Dei amicitiam, & remissionem peccati, quæ illi obstabat, terminatur.

16. *1. modus eludendi citatos Patres refellitur à Vazq.* Nihilominus tamen auctores contrariæ sententiæ præsertim Soto, variis modis conati sunt hæc Augustini testimonia eludere, quos refert, & copiose refellit Vazq. dicta disputatione 218. capite 3. Vnus modus est, quod Augustinus loquatur de fide formata, quem satis refutauimus. Alter est, quod loquatur improprie, & vulgari modo de merito, quem etiam in præcedenti assertione circa Patrum testimonia impugnauimus, estque eadem, vel maior ratio de testimonijs Augustini, tum quia in locis ibi allegatis loquitur sicut alij Patres de pœnitentia, quæ proxime ad gratiam disponit: tum etiam quia in locis proxime citatis præcipue agit contra Pelagianos, & reliquias eorum, qui aliquem modum veri meriti repugnantem gratitudini veræ gratiæ, actibus fidei, & similibus mere humanis, & à solo libero arbitrio profectis tribuebant. Hoc autem meritum non negat fidei Augustinus, sed quia fides vera non est opus humanum, sed gratiæ, negat tale meritum repugnare gratiæ, vt videre licet libr. de Prædestinat. Sanctorum, cap.2. & in alijs locis allegatis: loquitur ergo de proprio merito, quamuis imperfecto.

17. *Alter etiam modus reijcitur.* Vnde etiam facile refellitur alter modus, quem Soto excogitauit, & multum commendat, scilicet; Augustinum tribuere fidei meritum, quia ipsa ostendit viam merendi, quod suadere conatur tum ex eodem August. de Spirit. & liter. cap.13. tum etiam quia Augustinus non agnouit verum, ac formale meritum, nisi de condigno. Veruntamen sciendum est, Augustinum ita quidem loqui de fide, vt non illi soli formaliter meritum tribuat, sed etiam alijs actibus, qui ab illa procedunt, & è conuerso ita his actibus suum meritum tribuere, vt propriũ etiam meritum fidei doceat. Est ergo illius sententia, fidem esse actum formaliter meritorium, & esse radicem meriti aliorum actuum. Primum horum aperte constat ex locis citatis, & præsertim dicto libr. de Prædestinat. Sanctorum cap.2. in illis verbis: *Quis autem dicat, eum, qui iam*

iam cœpit credere, ab illo, in quem credidit, nihil mereri? Vbi loquitur aperte de formali merito, tum quia alias poſſet quis habere radicem merendi, & nondum mereri, quia radix illa non ex neceſsitate naturæ profert alios fructus, ſed dependenter à voluntate libera, tum etiam quia Semipelagiani hoc modo tribuebant meritum fidei, cui alia bona retribuerentur, Et hoc ipſum contra eos aſſumit Auguſtinus, vt eos redarguat, & inde concludat, etiam initium fidei eſſe donum Dei, vt patet, cum ſubiungit: *Vnde ſit, vt iam merenti cætera dicantur addi retributione diuina, ac per hoc gratiam Dei ſecundum merita noſtra dari,* vtiq; ſi initium fidei non eſt donum Dei, & ideo ſubiungit: *Quiſquis igitur vult hanc damnabilem ex omni parte vitare ſententiam, veraciter intelligat dictum, quod Apoſtolus ait: Vobis donatum eſt pro Chriſto, vt non ſolum in eum credatis, &c.* ad Philip. 2. Altera vero pars, quod fides etiam ſit radix totius meriti, ab ipſo Soto conceditur, & eiuſdem rationis eſt cum illa, quam Concilium Tridentinum ſeſsione ſexta, capite 8. tradit, fidem eſſe radicem iuſtificationis. Hoc autem modo non dicitur fides mereri ſolum, quia oſtendit viam merendi, neque hoc vnquam dixit Auguſtinus, qui vbique hoc potius tribuit legi, quam fidei, vt ex eodem capite 13. de Spirit. & liter. conſtat. Fidem autem dicit in hoc excedere legem, quia credendo impetrat, quod lex minando imperat: impetrare autem non eſt tantum oſtendere, ſed eſt ſpiritum bene operandi aliquo modo mereri, & obtinere, vt in alijs locis citatis idem Auguſtinus dixit. Igitur ex illo loco potius improbatur reſponſio Soti, quam probetur: quin potius verus ſenſus Auguſtini in aliis locis ex illo confirmatur. Quod vero Auguſtinus, non ſolum meritum de condigno, ſed etiam minus perfectum agnouerit, ſatis eſt à nobis in ſuperioribus oſtenſum, & ex locis proxime tractatis eſt manifeſtum.

18. *Alia quorundam euaſio.* Alij nihilominus reſpondent, Auguſtinum virtute retractaſſe iſtam ſententiam, quod *fides impetrat ſeu meretur iuſtificationem.* 1. Retract. cap. 23. vbi retractat, quod prius dixerat, initium fidei eſſe ex nobis: & putant eſſe ſententiam D. Thomæ dicta quæſt. 114. ar. 5. ad primum. Sed hoc neque in re ipſa, neque in verbis Auguſtini habet fundamentum, neque etiam mentem D. Thomæ eſſe exiſtimo. *Præcluditur.* Ad quod explicandum breuiter ſcire oportet, propoſitionem illam: *Fides meretur iuſtificationem,* duos poſſe habere ſenſus, vnus eſt, quod fides mereatur totam iuſtificationem gratiæ ab initio eius vſque ad terminum, & hic ſenſus eſt falſus, & hæreticus. Et in hoc ſenſu verum eſt, illam propoſitionem eſſe contentam in alia, *initium fidei eſt ex nobis,* quia cùm in fide inueniatur aliquod meritum, ex nobis eſſet meritum totius iuſtificationis, & initium, ac fundamentum eius, vt argumentatur Auguſtinus in dicto capite 2. de Prædeſtinat. Sanctorum. Nunquam autem Auguſtinus propoſitionem illam in illo ſenſu formaliter docuit, tamen in virtute id aſſeruit, cum dixit, initium fidei eſſe ex nobis, & ideo in eodem tantum ſenſu vere dici poteſt illa prior propoſitio retractata virtute ab Auguſtino, cum poſteriorem retractauit. Et profecto in hoc ſenſu loquutus eſt D. Thomas. Nam vt ſupra dixi, in corpore illius articuli præcipue agit de prima gratia auxiliante, ac proinde de merito totius iuſtificationis ab eius initio loquitur, cum abſolute negat primam iuſtificationē cadere ſub meritū. In eodem ergo ſenſu dicit in ſolut. ad 1. alteram propoſitionem, *fides iuſtificationem meretur,* virtute contineri, & damnari in alia, *initium fidei eſt ex nobis: Nam ſi initium fidei* (ait Diuus Thomas) *eſt in nobis à Deo, iam etiam ipſe actus fidei conſequitur primam gratiam, & ita non poteſt eſſe meritorius primæ gratiæ.* Vbi euidens eſt, loqui Diuum Thomam de prima gratia auxiliante, nam hæc eſt, quæ neceſſario præcedit fidem, & inchoat illam, vt per ſe eſt manifeſtū. Alius ſenſus illius propoſitionis, *fides meretur iuſtificationem,* eſt, vt intelligatur de fide ſupernaturali, ſeu infuſa per gratiam auxiliantem, & de iuſtificatione nō tota, vt includit intrinſece initium ſuum, ſed quatenus ab illo progreditur, & in eo fundatur, ſeu creſcit. Et hoc ſenſu eſt propoſitio vera, & Catholica, ac tradita ab Auguſtino in citatis locis. Et nullo modo eſt retractata in altera: *initium fidei eſt ex nobis,* quia nullam connexionem cum illa habet, imo eius contradictoriam ſupponit, vel etiam infert, ſuppoſito alio principio Catholico, quod nulla vera gratia poteſt eſſe ex merito non fundato in priori gratia, vt ex eodem Auguſtino oſtendimus.

Vt ratione oſtendamus eandem aſſertionem, diſtingui poſſunt in ea tres partes, vna eſt, quod iſti actus diſpoſitionū remotarum ad remiſsionem peccati ſint capaces alicuius meriti de congruo: ſecunda eſt, q; aliquo modo poſsint eſſe meritorij remiſsionis peccatorū: tertia eſt, q; non immediate, ſed mediate tantum illam mereantur. 19. *Ratione quoque probatur aſſertio tribus diſtincta partibus.* Prima pars eadem ratione probanda eſt, qua in ſuperioribus vſi ſumus, quia iſti actus boni ſunt, & ex gratia libere procedunt: ergo ex parte ſua apti ſunt ad ſupernaturale meritum: ergo licet in peccatore propter ſtatum perſonæ, perfectum gradum meriti de condigno attingere non poſsint, ſaltem aliquid de congruo mereri poterunt, cum ſtatus peccatoris huic merito non repugnet, vt etiam oſtenſum eſt. *1. pars oſtenditur.* Ratio ſecundæ partis eſt, quia hi actus veluti ex natura ſua eo ipſo, quod ad Deum ordinantur, aliquo modo diſponunt ad vnionem cum illo, & ita paulatim præparant ad remiſsionē peccatorum obtinendam: ergo poſſunt illam aliquo modo de congruo mereri. *Oſtenditur ſecunda.* Præſertim quando ab ipſo peccatore ad hunc finem referuntur: nam cum ſecundum illum ſtatum faciat, quod in ſe eſt, per auxilium gratiæ, quod tunc habet, vt iuſtificetur, & opera, quæ facit, ſint aliquo modo proportionata huic fini, congruitas ſufficiens eſt in huiuſmodi operib. reſpectu talis termini. Denique peccator poteſt à Deo petere remiſsionem peccatorum cum circumſtantiis ad recte orandum requiſitis etiam eo tempore, quo nondum ſufficienter ſe ad gratiam diſponit: ergo poterit idem mereri de congruo, nam licet impetratio, & meritum inter ſe diſtinguantur, pro ſtatu viæ coniuncta ſunt, ſi homo, quod in ſe eſt, faciat, tam ad merendum eo modo, quo poteſt, quam ad orandum, ſicut debet. Poteſt autem peccator, quando remiſsionem peccatorum petit, aliquid aliud ex parte ſua adiungere cum diuino auxilio, vt exaudiatur, vt v.g. cum magna humilitate, & propriæ indignitatis recognitione veniam petere, nam hæc humilitas plurimum valet apud Deum. Item ſi cum petitione adiūgat remiſsionem propriarum iniuriarum, iuxta verbum Chriſti: *Dimittite, & dimittemini* Luc. 6. & Matth. 6. & ſic de aliis: ergo in hoc modo orandi, & impetrandi aliquod meritum de congruo interuenit.

20. *Tertia oſtenditur.* Ratio tertiæ partis eſt, quia ſupra diximus, nullum actum, qui ſit tantum remota diſpoſitio ad gratiam, poſſe eſſe immediate meritorium ipſius gratiæ: ergo nec remiſsionis peccatorum, quæ per gratiam fit: ergo ad ſummum poteſt peccator mediate, ac remote mereri iuſtificationem per iſtos actus. *Inſtantia.* Dices, non poſſe hoc conſiſtere cum ratione proxime facta in præcedenti puncto. Quia peccator immediate petit remiſsionem peccatorum, & ad illam ordinat cætera, quæ facit, vt exaudiatur, & ita illam impetrat immediate: ergo etiam immediate illam meretur. *Soluitur.* Reſpondetur, potius hinc confirmari rationem factam, nam peccator, qui nondum contritus petit remiſsionem peccatorum, ſi debite oret, non petit, vt ſecundum præſentem ſtatum ſibi ſtatim remittantur peccata, & gratia infundatur: temeraria enim eſſet talis oratio. Petit ergo auxilium, quo ſe ad iuſtificationem obtinendam diſponat. Vnde quamuis in intentionis ordine, vt ſic dicam, prius intendat iuſtitiam, & remiſsionem peccati impetrare: nihilominus in executione neceſſe eſt, vt incipiat, impetrando auxilium, & execu-

executionem, & mediante illa peruenit ad iustificationem. Idem ergo dicimus in merito de congruo quod executionem respicit, & ideo quando est fundatum in actu imperfecto, & dispositione remota, non potest habere immediatam habitudinem ad iustificationem ipsam, sed ad illud medium illi propinquius, vt magis in puncto sequenti explicabitur.

21. *Assertio 6. in ordine.* Ad huius ergo meriti, & præmij maiorem declarationem dico quarto. Peccator per vnum actum ex gratia factum, vel minus perfectum, vel magis remotum ab vltima dispositione ad gratiam meretur de congruo, ac immdiate nouum aliquod auxilium, quo alium actum perfectiorem, vel propinquiorem iustificationi efficiat: vel etiam meretur de congruo auxilium ad vitandum aliquod peccatum, vel peccandi occasionem, quæ perfectam conuersionem maxime impedire solet. *Enucleatur* Hæc assertio, sicut explicat præcedentem, ita ex illa à posteriori sequitur, quia iuxta doctrinam Scripturæ, & Sanctorum peccator per bona opera ex gratia facta potest aliquo modo mereri iustificationem, & remissionem peccati: sed hoc non potest fieri immediate, vt ostensum est: ergo fit merendo per actum procedentem à priori auxilio aliud auxilium ad vlteriorem actum, & sic procedendo, donec ad terminum iustificationis perueniatur, vt verbi gratia, iuxta progressum iustificationis traditum in Concilio Tridentino sessione 6. capite 6. prima voluntas credendi ex nullo merito esse potest, tamen illa posita, per fidem meretur homo, vt vel ad timorem gehennæ, vel ad desiderium suæ salutis excitetur, quod si cooperando huic auxilio, supernaturaliter incipiat salutem desiderare, vel perditionem timere, per hoc meretur vlterius promoueri ad fiduciam in Deum, vel ad aliquam eius dilectionem, vel ad peccati detestationem saltem imperfectam, vt ita paulatim ab imperfecto ad perfectum progrediatur, quod homini est connaturale, cui gratia se accommodat, modo suaui illum ducendo. Et hanc doctrinam complexus est Augustinus paucis verbis supra citatis: *Gratia meretur augeri, vt aucta mereatur & perfici*, vt supra illa explicuimus. *Est pro illa August. nec dissentit D. Thom.* Nec ab ea est alienus D. Thomas dicta q. 114. artic. 1. nam in corpore generaliter dicit, quamuis prima gratia non cadat sub meritum, per primam posse mereri secundam, *quia si aliquis*, ait, *virtute gratiæ præcedentis mereatur aliud donum gratuitum, iam nō meretur primam gratiam.* Hanc autem doctrinam tradi ab ipso non solum de prima gratia sanctificante, sed etiam de auxiliante cum partitione accommoda, explicat in solut. ad 1. dicens: *Si supponamus sicut fidei veritas habet, quod initium fidei sit in nobis à Deo iam motus fidei consequitur primam gratiam.* Quod est verum de prima gratia auxiliante, non de sanctificante, vt per se patet, & ex solut. ad 3. vbi ait, quod omne bonum opus hominis procedit à prima gratia, sicut à principio, quod de auxiliante tantum gratia verum est, vt in qu. 109. ipse docuerat. In eodem ergo sensu infert, quod *actus fidei non potest esse meritorius primæ gratiæ*, indicās proculdubio, posse esse meritorium secundi auxilij. *Accedit ratio.* Ratio denique clara est ex dictis, quia in vno actu istorum est sufficiens proportio cum auxilio ad vlteriorem actum, & inter eos est immediata habitudo, sub actu includēdo auxilium necessarium ad illum: ergo hoc sufficit, vt auxiliū ad vnum actum detur intuitu alterius præcedentis: ergo ex merito de congruo, quia aliæ conditiones necessariæ hic non desunt, & solum habituale peccatum non impedit, vt sæpe dictum est. Et hic habet locum argumentum ab impetratione, nam sine dubio potest vnum auxilium immediate impetrari per orationem priori auxilio factam: ergo mereri de congruo, quia hæc duo in via coniuncta sunt modo iam dicto.

22. *Difficultas & coniectura pro ea.* Sed quæres, an possit hoc modo peccator mereri de congruo per dispositionem remotiorem auxilium ad propinquiorem non tantum sufficiens, sed etiam congruum, & efficax. Nam discursus factus etiam de efficaci videtur probare, tum quia etiam cum illo habet proportionem præcedens actus, tum etiam quia alias nūquam merebitur aliquis hoc modo iustificationem, quia non potest perueniri ad illam, nisi per auxilia efficacia, tum præterea quia argumentum ab impetratione sumptum hic maxime locum habere videtur, quia potest homo auxilium efficax petere, & impetrare: cur ergo non etiam de congruo mereri? tum denique, quia alias parum vtile esset hoc meritum, quia auxilium tantum sufficiens ex generali prouidentia gratię quasi necessaria consecutione datur vt in libro quarto visum est. Atque hæc quidem partem hanc probabilem facere videntur.

Nihilominus tamen probabilius est, non posse peccatorem de congruo mereri auxilium efficax, seu vocationem congruam ad perfectam conuersionem suam siue mediate, siue immediate. 23. *Deciditur.* Quod probatur primo, qa iustus non potest de cōdigno mereri auxilium efficax ad vitandum lapsum, vt supra visum est: ergo nec peccator potest mereri de congruo auxilium efficax, siue ad vitandum nouum lapsum, siue ad resurgendum à lapsu: non est enim hoc beneficium minus, quam illud, sed fortasse excellentius, maiusque auxilium postulat. Consequentia probatur, quia (vt supra dicebam) seruata proportione non minus, imo fortasse magis potēs est iustus ad merendum de condigno, quam peccator ad merendum de congruo. Accedit, quod multi negant, posse iustum mereri de congruo auxilium efficax non sine probabilitate. Vnde res hæc etiam in iusto dubia est: ergo peccatori videtur omnino negandum hoc meritum de congruo respectu auxilij efficacis. Ratio vero reddi potest, quia auxlium efficax, si quoad executionem, seu actualem efficaciam consideretur, pendet ex hominis libertate, & ideo ex hac parte non potest cadere sub meritum eius. Si vero consideretur, quoad præparationem ex parte Dei, pendet ex libera Dei electione, & prædestinatione, ac præscientia, & ideo est extra omne meritum hominis præsertim peccatoris. Quia actus eius de se non habet proportionem cum tali genere beneficij, neque etiam ex conditione personæ illam recipit, cum tanto beneficio indigna sit.

Neque coniecturæ in contrarium obstant. 24. *Satisfit coniecturis in num. 21.* Nam inprimis actus, in quo potest tale meritum fundari, non habet eandem proportionem respectū auxilij sufficientis, & efficacis, quia efficiens est quasi connaturaliter debitum iuxta ordinem gratiæ, non autem efficax, & ideo cessat illa ratio, sicut etiam cessat in merito de condigno iustorum. Deinde cum peccator dicitur mereri de congruo iustificationem, semper habet subintellectam conditionem, si ipse non desit gratiæ Dei, resistendo diuinis auxilijs, quæ illi ex tali merito dantur, vt ad iustificationem puniat. Et ideo si restiterit, non sequitur, non meruisse de congruo iustificationem saltem remote, sed sequitur, culpa sua non obtinuisse, quod meruerat. Præterea satis dubia res est, an possit homo etiam iustus infallibiliter impetrare auxilium efficax, de quo aliquid dicemus in capite sequenti, multo vero magis videtur hoc negandum in peccatore: quia cum in potestate eius sit bene operari cum auxilio sufficiente, quod impetrare potest, non est, cur ex vi orationis auxilium efficax infallibiliter ei concedatur, quia nunquam potest talis oratio habere omnes conditiones ad infallibilem impetrationem necessarias. Quicquid vero sit de infallibilitate, certum videtur posse interdum peccatorem auxilium efficax impetrare: nam testimonia Scripturæ, & Patrum hoc multum significant. *Potest homo peccator auxilium efficax impetrare, non mereri.* Inde tamen non licet colligere meritum de congruo eiusdem auxilij, quia licet impetratio in via coniuncta sit cum aliquo merito, non tamē semper sunt eiusdem rei, seu quasi obiecti, sed potest homo mereri vnum, & impetrare aliud, vt

vt supra dixi. Et præsertim quia impetratio magis nititur in pura misericordia, & liberalitate Dei, quam meritum, sæpissime fit, vt plus impetret homo orando, quam mereatur etiam de congruo. Hoc ergo modo fieri potest, vt impetret auxilium efficax, quamuis solum mereatur sufficiens. Et ideo non sequitur, quod vltimo loco inferebatur, parum vtile esse hoc meritum. Tum quia etiam est vtile mereri, quod alio titulo dandum esset, tum etiam quia licet auxilium sufficiens omnibus offeratur, non tamen omnibus actu datur sine aliqua præparatione per prius auxilium, tum præterea quia inter auxilia sufficientia est latitudo, & ita per meritum poterit copiosius obtineri, & fortasse interdum dabit Deus etiam efficax, addendo congruitatem auxilii vltra omne meritum, præsertim oratione, & impetratione interueniente, vt declaraui.

25. *Corollaria quædam colliguntur.* Atque ex his infero primo, hominem ante formalem iustificationem posse mereri de congruo quæcunque auxilia gratiæ actualis sufficientia, non tamen efficacia, ex sufficientibus primum excipiendo, quod cum sit principium omnis meriti, sub nullum cadere potest, vt recte dixit D. Thomas dicto artic. 5. & in libr. 3. late dictum est. Et hinc etiam fit, vt non posit de congruo mereri prædestinationem suam, tum quia in illa includitur primum auxilium, tum etiam, quia tale auxilium, & multa sequentia in prædestinato oportet, vt efficacia sint, tum denique quia prædestinatio est quasi extrinseca, & prior radix talium auxiliorum, & ideo fundari non potest in merito, quod ab illis procedit. De habitualibus autem donis gratiæ iam diximus, non posse cadere sub hoc meritum peccatoris, nisi mediante alio auxilio actuali. Quod est clarum ex dictis in omnibus habitibus, qui gratiam sanctificantem consequuntur. De habitu autem fidei, & spei probabile est, peccatorem per primũ actum fidei mereri de congruo, & immediate infusionem sui habitus, & cum proportione de spe. Hoc tamen non est contra dicta, si formaliter intelligantur, quia actus fidei est vltima, seu proxima dispositio ad habitum fidei, & actus spei ad suum habitum, vt in libro octauo declaratum est.

26. *Postremum corollariũ de merito bonorum temporalium.* Vltimo intelligitur ex dictis quomodo posit peccator mereri de congruo temporalia bona. Nam, vt notauit D. Thomas dicta q. 114. artic. 10. hæc bona dupliciter spectari possunt. Primo absolute, & secundum se, prout huic temporali vitæ deseruiunt. Secundo prout conferre possunt, vel etiam esse necessaria ad vitandum peccatum, vel salutem consequendam. Hoc posteriori modo, vt supra notaui, computari possunt hæc subsidia temporalia inter auxilia gratiæ, vnde eo modo, quo peccator potest mereri de congruo cætera gratiæ auxilia, poterit à fortiori mereri hæc temporalia subsidia, quæ licet in se temporalia sint, sub eo respectu sunt spiritualia, & quodammodo supernaturalia. Ac proinde ad tale meritum necessarium erit, vt actus ex fide, & auxilio gratiæ procedat, & ita facile erit inuenire in huiusmodi actu cæteras conditiones necessarias ad merendum de congruo talia dona sub tali respectu. At vero si talia bona priori modo, seu secundum se spectentur, facilius videri potest, posse peccatorem illa mereri de congruo, quia inferiora sunt, imo non sunt bona simpliciter, se secundum quid. Et consequenter ad tale meritum non erit necessarius actus supernaturalis, sed naturalis sufficiet, dummodo bonus sit, quia talis actus habet sufficientem proportionem cũ talibus donis sic spectatis. Et ita hanc partem sequũtur aliqui moderni. 1. 2. q 114 art. 10. ita intelligentes D. Thomam ibi, præsertim Medina ibi & Valent. disput. 8. q. 6. punct. 4. §. 6. in fine.

27. *Alij nolunt.* Nihilominus alii negant, posse peccatorem mereri proprio merito de congruo. Et in hunc sensum exponi potest Diuus Thomas. Nam cum ibi distinguit meritum simpliciter, & secundum quid, sub merito simpliciter videtur comprehendere omne meritum proprium, siue sit de congruo, siue de condigno, per meritum autem secundum quid intelligere videtur meritum metaphoricum, seu similitudinariũ, quod attenditur magis secundum motionem, & intentionem Dei, quam secundum proprium meritum peccatoris. Quem sensum plane indicat D. Thomas in solut. ad 2. concedens hoc meritum etiam operibus ex genere bonis peccaminose factis, quod supra diximus, non posse intelligi de vero merito etiam de cõgruo, sed solum per quandam externam speciem, seu similitudinem, quia Deus ob alias rationes suæ prouidentiæ remunerare vult in illis operibus laborem aliquem, vel vtilitatem ad finem à se intentum, ac si bene facta essent. Quod autem bona opera moralia peccatoris, etiam si ex omnibus circunstantiis honeste fiant, non habeant rationem meriti apud Deum magis propriam, solum probant dicti Auctores, quia peccator est inimicus, & inimicus nullius remunerationis est capax. Quæ ratio sæpe reiecta est, quia licet inimicus Dei non sit apud ipsum capax remunerationis ex debito iustitiæ, est capax remunerationis ex aliqua operis congruitate.

Vnde dicendum censeo, si opus morale sit omni ex parte bonum, de se esse meritorium de congruo apud Deum iuxta doctrinam D. Thomæ. 1. 2. q. 21. artic. 4. 28. *Authoris iudicium.* Tale vero meritum sicut non extenditur vltra naturale, seu temporale præmium ita de se non indiget gratia, vel auxiliante, vel sanctificante personam. Vnde sine dubio esse posset in homine in puris naturalibus. Non est ergo inconueniẽs, aliquod tale meritum in peccatore admittere. Fateor tamen minus perfectum in illo esse, quam esset in homine in puris naturalibus, quia in illo statu dispositio personæ non impediret, nec minueret congruentiam operis, quia tũc carentia gratiæ non esset mala, quia non esset priuatio, sed negatio altioris perfectionis, & aliunde bonitas naturæ esset proportionata tali merito. Nunc autem status peccatoris multum diminuit congruentiam huius meriti propter personæ indignitatem. Et ideo fortasse tale meritum in puris naturalibus ad plura naturalia præmia extenderetur, quam nunc in homine peccatore, nimirum ad beatitudinem naturalem, vel ad recipiendum aliquod auxilium naturalis ordinis ad bene moraliter operandum, quæ in suo ordine sunt simpliciter bona, & nunc non dantur regulariter, nisi vt coniuncta donis gratiæ. & ideo verisimilius est, peccatorem nunc illa non mereri de congruo per huiusmodi opera, nihilominus tamen respectu bonorum temporalium semper est in talibus operibus aliqua proportio, ratione cuius peccator dici posit illa de congruo mereri proprie, licet valde imperfecte, & secundum quid. D. Thomas autem, vt notauit Caietanus in illo articulo, meritum simpliciter vocauit meritum supernaturale fundatum in gratia siue auxiliante, (vt ego interpretor) siue sanctificante, & ita sub merito secundum quid comprehendit omne meritum fundatum in omni opere naturali, quod in suo ordine est verum meritum, quando opus est simpliciter bonum, de quo loqui videtur D. Thomas in corpore articuli, licet in solut. ad 2. ad meritum omnino improprium, & similitudinarium illud extendat.

CAPVT XXXVIII.

Quid posit iustus sibi, vel alijs de congruo mereri?

SVppono, quæstionem hanc non posse habere locum in prima gratia, quia cum de homine iusto moueatur, supponit in illo gratiã, saltem primam, nõ solũ auxiliantem, sed etiam sanctificantem, quæ est fundamentum meriti de condigno, ideoque con- 1. *Suppositio.*

sequenter supponimus, non cadere sub tale meritum vt supra etiam dictum est, ex illo principio, quod principium meriti non cadit sub meritum. Occurrebat tamen quæstio, vtrum per opera subsequentia gratiam, posset iustus illam mereri. Veruntamen ex natura rei, & secundum legem ordinatam certum est, non posse, de potentia vero absoluta res est controuersa. Sed ab illa nunc abstineo, quia illius fundamenta sufficienter tractaui in 3. p. disp. 10. sect. 3. & 4. Deinde suppono, non habere locum hanc quæstionem in augmento gratiæ, neque in aliis donis, quæ potest homo iustus de condigno mereri. Quia non potest idem opus esse simul meritoriũ de condigno, & de congruo eiusdem præmii, quia repugnat simul esse meritum perfectum, & imperfectum respectu eiusdem, ergo quotiescunque iustus meretur de condigno augmentum gratiæ, vel aliquod huiusmodi, non potest simul, & eodem opere idem de congruo mereri. Dices, posse, saltem si habeat simul plures actus, per vnum de condigno, & per alium de congruo idem augmentum gratiæ mereri. Respondeo, hoc etiam repugnare, quia si vterque actus sit aptus ad meritum, vterque erit in homine iusto meritorius de condigno augmenti gratiæ, & gloriæ, vt ex superius dictis constat. Quod maxime verum est de augmento gratiæ, quod immediate cadit sub tale meritum. An vero mediate possit meritum talis operis extendi de congruo ad aliud augmentum postea futurum, infra declarabo. Solum ergo relinquitur quæstio de aliis beneficiis gratiæ, quæ supra diximus, non posse iustum sibi de congruo mereri.

2. Suppositio.

2\. Estque primum, ac præcipuum dubium de reparatione post lapsum, an iustus possit illam sibi mereri de congruo, & est sermo formalis (vt sic dicam) de iusto, quandiu iustus est, & de operibus viuis, quę facit, dum iustus est. Nam post lapsum iam non operatur iustus, nec facit opera viua, & de illis iam diximus, quantum valere possunt ad reparationis meritum. Prima ergo sententia dicit non minus repugnare iustum mereri de congruo reparationem, quam de condigno. Ita D. Thomas dicta q. 134. art. 7. quam ibi sequuntur Conrad. Caietan. Medina, & fere moderni omnes, & Albertus Magnus in 2. dist. 28. art. 2. vbi plures ex Scholasticis idem sentiunt. Et idem indicat Alensis 3. parte, quæstione mihi 61. alias 69. membro 5. art. 2. §. 2. vbi absolute negat meritum, quanuis non distinguat in specie condignum, & congruum, sicut fecit Diuus Thomas. Fundamentum huius sententiæ est, quia omnia merita præcedentia, non solum de condigno, sed etiam de congruo mortificantur, per peccatum consequens, ergo non minus repugnat, mereri de congruo reparationem post lapsum, quam de condigno. Probatur consequentia, quia in merito de condigno repugnantia oritur ex eo, quod per peccatum subsequens mortificatur, ergo si in merito de congruo etiam mortificatur, eadem est repugnantia. Ratio autem repugnantiæ est, quia meritum mortificari, nihil aliud est, quam impediri, ne suum effectum habere possit, donec auferatur peccatum, & ideo ipsa ablatio peccati non potest esse effectus meriti mortificati. Primum autem antecedens probatur primo ex illo Ezechiel. 18. *Si auerterit se iustus à iustitia sua, &c. Omnes iustitiæ eius, quas fecerat, non recordabuntur.* Et capite 36. *Si dixero iusto, quod vita viuat, & confisus in iustitia sua fecerit iniquitatem, omnes iustitiæ eius obliuioni tradentur*: nullum ergo eorum meritum expeditum, seu non mortificatum manet. Secundo ratione, quia iustus peccando, & fit indignus omni bono, & virtute retractat omnem priorem bonam voluntatem, ergo mortificat omne suum meritum, id est, obicem ponit, ne ratione illius aliquid per modum retributionis possit accipere.

1. Dubium circa 1. partem tituli.

Opinio. 1.

3\. Nihilominus contrariam sententiam defendunt ex Modernis Vega quæstione sexta de Iustificatio. ad 6. & Bellarminus lib. 5. de Iustificat. cap. 2. & fauet Diuus Thomas in capit. 6. ad Hebr. lection. 3. circa illa verba: *Non enim iniustus Deus*, quibus opponit verba citata Ezechielis, & respondet distinguendo meritum condignum, & congruum: dicitur, Deum ratione subsequentis peccati obliuisci præcedentium bonorum operum quoad meritum de condigno, non vero quoad meritum de congruo. Eandem sententiam tenet Bonauentura in 2. distinct. 28. dubio secundo literali in fine, & Gabriel in primo distinction. 27 quæstion. vnic. art. 3. dub. 3. & Scotus in quarto dist. 2. quæst. 1. artic. 2. in fine. Suaderique solet hæc sententia ex verbis illis in Psalm. 70. *Cum à quibus defecerit virtus mea, ne derelinquas me*: interpretantur enim illam esse orationem iusti petentis auxilium ad resurgendum, si forte ceciderit. Adduntque Alens. & Diuus Thomas testimonium Augustini dicentis, nihil iustius, à Deo peti, quam quod homo post lapsum reparetur. Quod autem iuste petit homo in gratia existens, poterit etiam de congruo mereri. Tota autem hæc probatio parum efficax est. Nam locus Psalmi ad literam non intelligitur de lapsu in peccatum, sed de quacunque magna tribulatione ad quam vincendam virtus humana deficit, & ideo Dauid petebat in tali necessitate à Deo non derelinqui sine speciali protectione, & auxilio. Locum autem Augustini apud eum hactenus inuenire non potui, & exponendo Psalmum potius locum illum interpretatur de petitione auxilii præuenientis, ne quis in tribulatione deficiat, & non tantum intelligit hæc verba de defectu culpæ, sed de defectu virium ad sustinendam quancunque tribulationem, vnde etiam ad Christum verba illa accommodat. An vero oratio illa impetratoria sit, eandem difficultatem habet, quæ est de merito de congruo, & ideo non potest tale meritum inde recte probari, sed aliud vtriusque rei fundamentum quærendum est.

2. Opinio.

Suadetur à quibusdam.

Minus tamen efficaciter.

4\. Proprium ergo fundamentum huius sententiæ esse debet, quod licet per subsequens peccatum mortificentur bona opera quoad meritum de condigno, non est necesse, vt quoad meritum de congruo etiam mortificentur. Probatur primo, quia peccatum mortale reddit hominem incapacem actionis iustitiæ apud Deum, seu vt Deus sit illi debitor ex propria iustitia, non tamen reddit illum incapacem omnis alterius tituli, seu congruitatis fundatæ in operibus eius, vt eorum intuitu aliquid à Deo obtineat, quod sufficit ad meritum de congruo, ergo non est par vtriusque ratio. Secundo declaratur amplius illa differentia, nam homo in peccato existens potest mereri de congruo apud Deum, etiam auxilia, quibus eandem remissionem peccatorum consequi valeat, ergo eadem ratione opera viua prius facta possunt post lapsum hominis retinere rationem aliquam meriti de congruo ad similia auxilia à Deo obtinenda. Respondere potest esse dissimilem rationem, quia cum peccator meretur de congruo remissionem peccatorum, non ponit nouum impedimentum suo merito, iustus autem peccando, nouum impedimentum ponit.

Ratio solidior.

Euasio, quæ posset afferri.

5\. Sed contra hoc instatur, quia non minus impedimentum esse videtur respectu meriti de congruo peccatum præexistens, quam peccatum superueniens, nam tota ratio impedimenti est, quod homo per peccatum sit indignus omni bono apud Deum, & incapax iuris apud eundem, aut debiti Dei ad ipsum, vel etiam, quod ipsum hominem facit reum amissionis bonorum omnium, præsertim spiritualium, sed hæc omnia non minus præstat peccatum præexistens quam superueniens, ergo si hæc non obstant, quominus præexistens non impediat acquisitionem noui meriti de congruo, neque etiam impediet, quominus in præcedentibus bonis operibus aliqua ratio meriti de congruo conseruetur. Et eadem ratione non videtur necessarium, vt peccator, qui bene operando,

Instatur.

rando, aut recte orando ex parte sua meruit de congruo, aut fecit, quod in se est ad impetrandum, si denuo peccet, eo ipso amittat, vel totam rationem meriti de congruo præcedentium operum, aut totam vim orationis factæ ad impetrandum, quia licet ille indignus sit, & addendo peccatum indignior fiat, nihilominus ex parte operum, & rationis, quæ in conspectu Dei permanent, semper manet eadem congruitas, vel efficacia ad impetrandum, & ex parte hominis licet sit aliqua maior indispositio, non tamen absoluta incapacitas, vt ostensum est.

6. *Acceptatur 2. opinio.* Hæc ergo sententia mihi satis pia, & probabilis videtur, quia non video repugnantiam in illa, & alioqui satis decere videtur diuinam iustitiam late sumptam, vt non obstante superueniente peccato, recordetur præcedentium meritorum, & intuitu illorum peccatorem excitet, vt à peccato resurgat, præsertim quando præcedentia merita insignia fuerunt, & subsequens peccatum ex vehementi aliqua occasione, vel fragilitate committitur. *Foueturq; exemplis de Scriptura.* Nec desunt in Scriptura huius prouidentiæ exempla, nam 2. Paralip. 19. dixit Iehu Propheta ad Iosaphat Regem Iuda: *Impio præbes auxilium, & qui oderunt Dominum amicitia iungeris, & id circo iram quidem Domini merebaris, sed bona opera inuenta sunt in te.* Vbi Theodoretus ait: *Hinc dicimus, quod minuunt peccatorum pœnas, quæ prius fuerant recte facta.* Et Lyran. *Merebaris* (inquit) *iram de rigore iustitiæ, sed propter alia opera tua bona pepercit tibi ex dulcore suæ misericordiæ.* Quod non videtur solum intelligendum de aliquarum pœnarum temporalium remissione, sed etiam de illius vocatione ad pœnitentiam, quam per illammet Prophetæ reprehensionem consequutus est, vt ex his, quæ ibidem subiunguntur, colligitur. Simile videtur esse, quod Apocalyp. 2. prius commemorantur Episcopi Ephesini bona opera, & laudes, & postea subditur. *Sed habeo aduersum te pauca, quod charitatem tuam primam reliquisti,* vbi videtur Deus non obstante sequenti lapsu, intuitu priorum bonorum operum illum Episcopum ad pœnitentiam prouocasse. Verum est, valde probabile esse, & fortasse probabilius, lapsum illum non fuisse per amissionem charitatis, sed per teporem in operibus ei9. Nihilominus tamen in illo, & in sequenti capite sunt alia exempla, in quibus est sermo de lapsu mortali, in quibus Deus eundem modum prouidentiæ, & recordationis priorum bonorum operum ostendit.

7. *Effugium.* Dicunt vero aliqui, hæc & similia non esse intelligenda secundum proprium meritum etiam de congruo, sed secundum quendam metaphoricum modum, quo dicere solemus, peccatum ex ignorantia *Clauditur.* veniam mereri. Sed re vera non est conueniens similitudo, quia ignorantia solum excusat minuendo culpam, & ideo solum dicitur mereri veniam quasi negatiue, quia non reddit hominem ita indignũ veniæ. At bona merita præcedentia positiue placent Deo, & in eius acceptatione manent, & ita possunt mouere Deum ad miserendum peccatoris ex positiua decentia, quæ ad meritum de congruo sufficiat. Non video igitur, cur hoc generaliter negandum sit, quanuis nec de quocunque merito, nec de omni peccato id videtur vniuersaliter affirmandum, sed proportionem aliquam prudenti arbitrio esse obseruandam. Possunt enim præcedentia merita esse tam pauca, & tot peccata postea multiplicata, vt omnino obruant merita, & efficiant, vt nullo modo Deum ad miserendum prouocent, secus vero erit, si è contrario merita magna fuerint, & peccatum subsequẽs & rarum sit, & excusationem aliquam ex ignorantia, vel infirmitate habeat. Solum ergo dicere possumus, ex sola generali oratione talis peccati non statim inferri, omnia præcedentia opera mortificari etiam quoad meritum de congruo, in particulari vero quando cum tali peccato consistat tale meritum, & quæ opera ad illud sufficiant, nobis incertum est.

Et hinc intelligi potest, quid dicendum sit de illa oratione, qua iustus petit vt reparetur, si ceciderit, de qua dubitari non potest, quin sit iusta, & honesta, vt aperte docet D. Thomas dicto art. 7. ad 1. Et ratio est clara, quia illa oratio est iusta ex parte obiecti, id est, est petitio rei iustæ & conformis diuinæ voluntati, nam Deus vult, vt qui ceciderit, resurgat. Item procedit ex affectu spiritualis salutis, & ex pio desiderio non permanendi in peccato, potestque fieri cum omnibus aliis circunstantiis debitis, id est ex fide, & cum fiducia, ac perseuerantia & in nomine Christi, ac denique sine vllo affectu ad peccatum: nam conditio illa: *Si peccauero*, nullo modo inuoluit, vel supponit voluntatem peccandi, nam conditionalis nihil ponit in esse. Vnde fit, talem orationem in homine iusto esse meritoriam de condigno augmenti gratiæ, & gloriæ, quia in illa concurrunt omnia requisita, vt ex dictis patet. Nihilominus Vazquez in dicto art. sicut negat, esse meritoriam de congruo reparationis post lapsum, ita negat esse impetratoriam eiusdem beneficii. In quo fortasse loquitur consequenter, aliunde autem videtur id esse contra rationem iustæ, & honestæ petitionis aliquid petere, quod scias impetrandum non esse, imo quod impetrare per talem orationem repugnat. Alii ergo admittunt illam orationem esse impetratoriam reparationis post lapsum, non tamen esse meritoriam eius etiam de congruo, quia minus requiritur ad impetrandũ, quam ad merendum, quia meritum innititur iustitiæ, impetratio vero misericordiæ. Ita Aluar. de Auxil. disput. 59. n. 17. in princ. Sed neque hoc videtur consequenter dici, quia meritum de congruo non innititur proprie iustitiæ, sicut meritum de condigno, sed lato modo vt dicit decentiam diuinæ prouidentiæ, quæ non repugnat peccatori. Et quoad hoc æquiparatur impetrationi, nam sicut impetratio fit intuitu præcedentis petitionis, ita quod fit ex tali merito de congruo, fit intuitu præcedentis obsequii, ergo sicut peccatum subsequens non impedit, quin Deus recordetur præcedentis petitionis, ita non impedit quominus recordetur præcedentis obsequii tanquam meritorii saltem de congruo. Vtrunque ergo concedo. Addo vero, illam impetrationem non esse infallibilem, quia eo ipso, quod homo cadit, deest illi perseuerantia ad infallibilitatem necessaria. Potest autem interdum oratio impetrare si sit honesta, & ex gratia, etiam si careat aliqua conditione necessaria, vt ex infallibili promissione efficaciam habeat.

8. *Ad suasionem in n. 3. orationem iusti pro lapsus reparatione, esse meritoriã augmentũ gratiæ.* *Non tamen ipsius reparationis etiam impetratoriæ.* *Aluarez minus consequenter ait esse impetratoriã nullatenus meritoriã reparationis.*

Aliud dubium est, an possit iustus sibi de congruo mereri perseuerantiæ donum. Aliqui Moderni negant, putantque esse sententiam D. Thomæ in art. 9. quia absolute negat meritum perseuerantiæ, vnde videtur quodlibet meritum negare. Nam quando vult vnum tantum meritum negare, & aliqua admittere, illa distinguit, vt patet ex art. 6. de merito respectu alterius. Item ratio D. Thomæ, scilicet, quod perseuerantia non est terminus, sed principiũ, non minus de merito congruo, quam condigno procedere videtur. Et ita profecto videtur sentire Caietanus in eodem articulo 9. & clarius in 10. vbi quod D. Thomas ait, omnia, quibus homo iuuatur ad perueniendum ad beatitudinem cadere sub merito simpliciter, intelligendum esse de habentibus rationem termini, vt excipiatur perseuerantia. Interpretati autem sumus, meritum simpliciter, de quo ibi sermo, omne meritum gratiæ, siue de condigno, siue de congruo comprehendere. 9. *Dubium 2. circa eandẽ partem tituli.* *Opinio 1.*

Alii vero censent, iustos posse mereri de congruo perseuerantiam in gratia. Ita tenet Vega, & inclinant Moderni ad art. 9. D. Thomæ, quem de merito de condigno interpretantur, cum negat, posse iustum mereri perseuerantiam, & ita proposuit conclusionem D. Thomæ cum illo addito *de condigno*, Medina ibi, & latius exposuit Vazquez, & mihi placet expositio, 10. *Secunda opinio.*

Approbatur. sitio, tum quia ratio D. Thomæ non plus probat, vt statim declarabo, tum etiam quia sicut admittit meritum perseuerantiæ gloriæ, ita negat meritum perseuerantiæ viæ, sed meritum perseuerantiæ gloriæ est de condigno, ergo illud tantum negare voluit de perseuerantia viæ: tum etiam quia in solut. ad 1. concedit posse iustum impetrare perseuerantiam, quod autem iustus viator impetrat, mereri etiam potest saltem de congruo, si aliunde non repugnet, prout de perseuerantia statim ostendemus. Vnde quod ibi ait D. Thomas, posse hominem impetrare, quod mereri non potest, de merito etiam de condigno intelligendum est: tum denique quia in art. 7. vbi D. Thomas voluit vtrunque meritum negare circa reparationem post lapsum, vtrunque etiam in specie distinxit, at de perseuerantia non ita, sed simpliciter de merito loquutus est. Recte igitur quasi per antonomasiam, vel analogiam de merito de condigno exponitur. Atque hanc sententiam, si recte exponatur, veram esse existimo.

11\. *Notatio pro approbata opinione quomodo iustus non mereatur perseuerantiam.* Aduertendum est ergo, quod supra dixi, perseuerantiam in gratia, supponere gratiam ipsam, sicut conseruatio supponit rei productionem, & ideo in dono perseuerantiæ non includi intrinsece auxilia omnia, quæ ad primam gratiam consequendam conferuntur, sed post gratiam adeptam inchoari. Vnde fit, vt perseuerantiæ donum in rigore incipiat intrinsece à primo auxilio efficaci, quod post iustificationem datur in ordine ad seruandum aliquod præceptum, ac subinde cætera complectatur, quæ discursu temporis ad seruanda præcepta, & vitanda peccata vsque ad mortem dantur. Si ergo donum perseuerantiæ hoc modo sumatur, sicut non potest iustus illud de condigno mereri, ita neque de congruo. Ratio est, quia etiam meritum de congruo esse debet ab auxilio, ergo primum meritum de congruo, quod homo habet post iustificationem, supponit auxilium efficax per quod ad perseuerandum tendit, ergo illud auxilium est primum, quod intrinsece donum perseuerantiæ inchoat. At illud auxilium non potest cadere sub meritum de congruo hominis iustificati, ergo nec donum perseuerantiæ, vt illud includit, potest sub meritum de congruo cadere. Quem discursum de merito de condigno late prosequuti sumus, & hic potest cum proportione applicari. Eodemque probatur, non posse iustum impetrare donum perseuerantiæ sic sumptum, quia oratio impetrans perseuerantiam supponit auxilium efficax ad orandum, quod impetrare non potest, cum tamen illud auxilium ad dictum perseuerantiæ donum intrinsece pertineat.

12\. *Quo item modo eam mereatur.* Alio vero modo sumitur perseuerantia, seu perseuerantiæ donum, quatenus inchoatur extrinsece à primo auxilio efficaci post iustificationem dato ad perseuerantiam aliquo modo procurandam, vt ad petendam illam, vel aliquod illius propositum, aut desiderium habendum, vel aliquid simile. Et in hoc sensu sumpsit sine dubio August. perseuerantiam li. de Bono perseuer. c. 2. & 17. cum dixit, posse nos impetrare orando perseuerantiæ donum, sicut donum castitatis, ac sapientiæ. Et in eodem sensu loquutus est D. Thom. in d. art. 1. Estque res certissima nam petitio perseuerantiæ iusta est, & communis fidelibus, imo inclusa in illa petitione orationis Dominicæ, *Et ne nos inducas in tentationem*, vel etiam in illa, *Sanctificetur nomen tuum*, vt ex Cypriano supra refert Augustinus. Ergo de se est impetratoria, vt in simili supra probatum est, & late ostendit August. d. lib. de Perseuer. cap. 6. De perseuerantia ergo sic sumpta verissimum est, posse iustum illam de congruo mereri. Ad quod suadendum est argumentum ex impetratione *Id ex Aug. suadetur.* iuxta eundem Augustin. in epist. 105. & 106. ad hanc argumentandi rationem à nobis supra expositum. Vnde idem August. in dicto capit. 6. de Dono perseu. verbo, *merendi* vsus est. Ratione probatur à priori, quia perseuerantia in dicta acceptione, supponit gratiam tam sanctificantem, quam auxiliantem, quæ *Et ratione à priori.* possit esse principium actus meritorii, ergo ex hac parte non repugnat cadere sub tale meritum, cum non sit principium eius. Aliunde vero quamuis ex natura sua non sit terminus, ad quem gratia per se tendit, hoc etiam non obstat ad meritum de congruo, quamuis obstet merito de condigno, vt supra dictum est, ergo nihil est, quod obstet: nam aliæ conditiones non desunt, vt per se constat. Minor probatur in primis ratione generali sæpe repetita, quod ad meritum de congruo conditiones pauciores, quam ad meritum de condigno requirantur, ergo cum in præsenti aliæ ad meritum necessariæ inueniantur, ad meritum de congruo sufficient, quamuis hæc desit. Deinde demonstratur à simili, nam hæc etiam conditio deest in vno iusto respectu alterius, & tamen potest vnus alteri mereri de congruo perseuerantiam, vt statim dicam, ergo multo magis sibi, quia iam supponit primam gratiam, & per peccatum nondum interruptam.

Potest autem de hoc merito, quæri, an habeat certam promissionem absolutam, ita vt ratione illius infallibiliter effectum habeat. Quod dubium mouet de impetratione Medina dicto art 9. Negatque posse iustum per orationem infallibiliter perseuerantiam impetrare. Vnde fit consequens, vt etiam promissionem neget. Probat, quia alias homo iustus præsertim post multa merita, petens perseuerantiam infallibiliter illam obtineret: consequens est falsum, tum quia viri sanctissimi post multas similes orationes sæpe cadunt, tum etiam quia alias iustus sic orans posset esse securus, & absque timore, & tremore salutem suam operari, quod videtur esse contra Paulum. At vero P. Vazq. in eodem artic. contrarium sentit, fundaturque in generali promissione facta orationi: *Petite, & accipietis, &c.* Matt. 7. Et, *si quid petieritis, &c.* Respondet Medina, sub illa promissione non comprehendi perseuerantiam, quia non est conditio viatoris, cuius arbitrium est flexibile, quandiu non peruenit ad vltimum terminum. Sed hoc non videtur admittendum, tum quia licet perseuerantia per intrinsecam impeccabilitatem sit propria comprehensoris, nihilominus perseuerantia per auxilium Dei, quod non aufert libertatem peccandi, donum est viæ multis iustis communicatum: tum etiam quia alias irrationabilis esset petitio perseuerantiæ, sicut esset stultum petere à Deo in hac vita impeccabilitatem beati: tum denique quia si illa ratio solida esset, non posset impetrari perseuerantia, vel saltem non posset cum magna fiducia peti. 13. *An meritum perseuerantiæ fundetur in promissione diuina. Quid Medina opinetur? Quid Vazquez?*

Mihi dicendum videtur, duobus modis posse intelligi, iustum mereri, vel impetrare donum perseuerantiæ. Primo per vnum actum, vel per plures in certo tempore, vel vsque ad certum instans vitæ factos, impetrando perseuerantiam, & quasi confirmationem in gratia pro reliquo tempore vitæ. Secundo successiue per totum vitæ tempus quasi per partes perseuerantiam impetrando, v. g. nunc impetrando auxilium efficax ad non cadendum in præsenti occasione, & post illam iterum orando, & impetrando aliud auxilium ad seruandum præceptum iterum occurrens, & sic consequenter semper orando, & nunquam deficiendo. Dico ergo, priorem modum merendi, vel impetrandi perseuerantiam non esse infallibilem. Hoc suadet à posteriori argumentum Medinæ, à priori vero ratio est, quia nulla extat de hac re diuina promissio. Quod quidem respectu meriti manifestum est, quia sub nomine meriti, aut præmii nulla inuenietur talis promissio. Quoad impetrationem vero probatur, quia ex promissione facta orationi talis infallibilitas colligi non potest. Probatur, quia illa promissio facta est sub certis conditionibus, quibus non concurrentibus oratio non infallibiliter impetrat, vt diximus lib. 1. de Orat. à capit. 23. 14. *Notatio pro decisione. Decisionis pronuntiatum primum. Vnde probetur.*

pit. 3. vna autem eſt perſeuerantia, vt ibidem diximus cap. 26. Ergo ipſa perſeuerantia eſt quaſi principium infallibilis impetrationis, ergo non poteſt eſſe terminus eiuſdem infallibilis impetrationis. Nam ſicut principium meriti non cadit ſub meritũ, ita nec principium impetrandi cadit ſub impetrationem.

15. *Obiectio contra proxime dicta.* Dices, conditionem perſeuerandi requiſitam ad infallibilem impetrationem orationis ratione promiſsionis non eſſe perſeuerantiam in gratia, nam etiam in oratione peccatoris illa conditio poſtulatur, cum tamen ille ſic orans in gratia perſeuerare non poſsit: ſolum ergo requiritur perſeuerantia in ipſamet oratione, ergo non repugnat perſeuerantiam in orando, eſſe principium perſeuerandi in gratia.

Reſpondetur primo. Reſpondeo primo, quamuis abſolute loquendo, oratio poſsit eſſe impetratoria, etiamſi orans non ſit in gratia, nihilominus, hanc orationem, qua petitur perſeuerantia in gratia ratione rei poſtulatæ, quæ intrinſece gratiam ſupponit, poſtulare gratiam in orante, vt impetratoria ſit, & conſequenter poſtulare perſeuerantiam in gratia, vt infallibiliter impetratoria ſit quia vt oratio habeat perſeuerantiam debitam, perdurare debet cum illis circunſtantiis moralibus, quas à principio habere etiam debuit, vt congruè fieret. Vnde eo ipſo, quod nouum impedimentum ponitur effectui orationis, deficit perſeuerantia in orando, ſaltem debito modo. Quod etiam in exemplo allato de oratione peccatoris explicari poteſt, quia ſi oratio eius per nouum peccatum mortale interrumpatur, deficit perſeuerantia ad infallibiliter impetrandum, & ita etiam in illo requiritur perſeuerantia in conditione perſonę, non quidem quoad ſtatum gratiæ, ſed quoad hoc ſaltem, vt non deterior fiat. Nam licet fortaſſe hoc non ſufficiat, vt talis oratio nunquam impetret, vt ſupra tetigi, ſufficere tamen videtur, vt etiam ex vi promiſsionis non infallibiliter impetret.

16. *Reſpõdetur ſecundo.* Secundo reſpondeo, concedendo ad infallibilem impetrationem ex promiſsione formaliter loquendo, eſſe neceſſariam perſeuerantiam in orando, & conſequenter dico, ſi quis oret perſeueranter petendo perſeuerantiam in gratia, infallibiliter eam eſſe impetraturum, non tamen illo primo modo, quem hactenus negauimus, ſed alio ſecundo modo prius declarato. *Secundum pronuntiatum.* Atq; ita dicimus ſecundo, iuſtum perſeuerando debito modo in orationis inſtantia, & frequẽtia, poſſe ſucceſsiue infallibiliter obtinere perſeuerantiam vſque ad mortem. *Probatur.* Probatur, quia perſeuerantia in orando ad hanc impetrationem neceſſaria non eſt tantum duratio aliqua vnius, vel alterius petitionis pro aliquo tempore, hoc enim nec definiri poteſt, nec cum fundamento affirmari. Neq; eſſet prudens oratio, qua quis peteret ſibi dari perſeuerantiã pro toto tempore futuræ vitæ, etiam ſine noua diligentia procurandi eandem perſeuerantiam. Neq; eſt, cur credamus, talem promiſsionem eſſe alicui orationi factam. Igitur perſeuerantia orationis in tali materia requiſita eſt, vt non ſemel tantum, aut iterum fiat, ſed vt toto tempore vitæ duret, & præſertim vt in occurrentibus occaſionibus ſeruandi mandata, aut vincendi tentationes cum debita fiducia repetatur. Sic enim fiet, vt procedendo ab vno actu ad aliũ bene operando, & conuenienter orando, infallibiliter perſeuerantiam conſequatur.

17. *Exponitur dictum pronuntiatum.* Hæc autem infallibilitas non conuenit huic merito de congruo ratione ſui (vt ita dicam) ſed ratione impetrationis, quæ proprie ſoli orationi, ſeu petitioni, vt talis eſt, reſpondet. Ratio eſt, quia hæc infallibilitas ſolum fundatur in promiſsione diuina, quæ non inuenitur facta operibus iuſtorum, quatenus meritoriis de congruo, ſed tantum orationi. Quare vt fructus huius meriti certior ſit, adiungenda ſemper eſt petitio perſeuerantiæ. Et eadem ratione, non ſolum orandum eſt, vt non peccemus, ſed vt in oratione perſeueremus, quia neque oratio, neque perſeuerantia in illa poteſt ſine gratia Dei fieri, neque ſine congrua vocatione fiet, Et ita totum hoc meritum, & impetratio initium habere debet ab aliquo auxilio ſine merito, vel impetratione collato, vt paulo antea dixi, & in dicto c. 26. de Orat. & ita videtur explicare hoc meritum perſeuerantiæ Auguſt. in locis ex lib. de Bono perſeuer. allegatis.

18. *Dub. 3. circa eandem partem tituli quas gratias alias ſibi mereatur iuſtus.* Atque ex his expeditur tertium dubium, quod hic proponetur, an iuſti poſsint ſibi mereri de congruo alia dona gratiæ? Quod intelligi poteſt, vel de donis gratiæ gratis datæ, vel gratum facientis. De prioribus nihil à Theologis traditum, vel ex Scriptura, aut Patribus habemus. Videtur autem dicendum, has gratias regulariter non dari ex aliquo merito accipientis, ſed eas diuidere Spiritum Sanctum, ſicut vult, vt Paulus ait 1. ad Corint. 12. propter quod quaſi per antonomaſiam gratiæ gratis datæ appellantur. *Quid de gratiis gratis datis.* Et ratio eſſe poteſt, quia cum ſolum dentur propter commune bonum Eccleſiæ, in earum collatione non ad meritum recipientis reſpicitur, ſed ad conſilium voluntatis diuinæ hæc bona ſic diſpenſantis. Hoc tamen non obſtante, veriſimile eſt ſæpe conferre Deum iuſto aliquos actus, & effectus harum gratiarum propter meritum eius, hoc enim ex hiſtoriis, & factis Sanctorum ſufficienter colligi videtur. Tale autem meritum non eſt de condigno, quia neque ex natura rei actus gratiæ ſanctificantis ordinantur ad huiuſmodi præmia, neque de illis habent diuinam promiſsionem, de qua nobis conſtet. Erit ergo meritum de congruo, quia congruum eſt, Deum per Sanctos ſuos mirabilia operari. Et ideo ordinarie Deus huiuſmodi gratias excellentioribus ſanctis confert in teſtimonium etiam virtutis ipſorum. Et credibile eſt quando hoc titulo illas tribuit, tali modo eas donare, vt ad ſanctitatis, ac fidei, & humilitatis, ac gratitudinis illis proſint, ſub qua ratione ad dona gratiæ ſanctificantis pertinebunt.

19. *Quid de gratia ſanctificante tum habituali, tum actuali.* De altero igitur membro gratiæ nimirum ſanctificantis dicendum, cum habitualis, vel actualis eſſe poſsit, habitualem non cadere ſub hoc merito iuſtorum, vt in principio capitis dixi, actualem vero cadere. Hoc vltimum probatur ex dictis, quia iuſtus mereri poteſt de congruo donum perſeuerantiæ, quod quidem in auxiliis gratiæ ſanctificantis conſiſtit, ergo, &c. Item ſupra dictum eſt, poſſe peccatorem per bonum actum ex primo auxilio, mereri ſecundum, & ſic deinceps, ergo multo magis poteſt iuſtus mereri hæc auxilia ad eundem modum, oſtenſum eſt autem ſupra, non mereri illa de condigno, ergo ſupereſt, vt de congruo illa mereatur. Et ſimile argumentum ſumi poteſt ab impetratione, quia melius poteſt iuſtus hæc dona impetrare, quam peccator, & in his perſonis viatoribus, præſertim iuſtis ſit magnum argumentum ab impetratione ad meritum de congruo, vt ſæpe dictum eſt. Vnde infero, poſſe iuſtum mereri de congruo non ſolum auxilia ſufficientia, ſed etiam efficacia, nam ad perſeuerandum in gratia, talia requiruntur. *Occurritur obiectionibus inſurgentibus.* Neque obſtat, quod ea non poſſit mereri de condigno, vt ſupra diximus, quia facilius eſt mereri de congruo, quia pauciores conditiones requirit. Dices, ergo ſaltem mediate poterit iuſtus mereri etiam de congruo augmentum gratiæ, quod ſupra negauimus. Et ſequela patet, quia merendo auxilium efficax, per illud conſequenter merebitur augmentum gratiæ. Reſpondetur, augmentum illud vere non dari proprie, & per ſe, niſi propter meritum de condigno, non eſt tamen inconueniens, quod meritum de condigno manet aliquo modo ex merito de congruo, quod ſolum improprie, & per modum cauſæ per accidens meritum talis augmenti dici poteſt.

20. *Quartum dubium ad huc circa primã partem tituli.* Quartum dubium eſſe poteſt, an iuſtus poſsit ſibi de congruo mereri temporalia bona. Sed hoc ex dictis ſoluitur: nam ſi illa bona conſiderentur vt vtilia ad vitam æternam, poſſunt iuſti illa de congruo mereri, ſicut alia gratiæ auxilia, ad quæ reducuntur,

Cap. præced. à num. 26. cuntur, vt supra diximus. In quo potest obiter notari, ex his bonis non plura mereri eum, qui iustior est, vel melius operatur, sed in ea quantitate, aut occasione illa mereri, qua sibi sunt vtiliora futura. Et secundum hunc respectum obseruanda est proportio inter tale meritum cum tali præmio non secundum absolutam quantitatem talium bonorum. Vnde fieri interdum poterit, vt iustus potius mereatur de congruo paupertatem, quam diuitias. Vnde si talia bona absolute considerentur, non videntur proprie cadere sub hoc merito supernaturali etiam de congruo, quia non sunt simpliciter bona, imo in ordine gratiæ sunt veluti indifferentia, quia sæpe plus obsunt, quam prosint, & ideo nec absolute desideranda, nec petenda sunt, ac proinde apud Deum non computantur in præmium, sed quando expedit, quasi pro corollariis dantur, iuxta illud Matth. 6. *Hæc omnia adijcientur vobis*, vt ibi Maldonat. bene notauit.

21\. *Pro 2. tituli parte ponitur regula.* Vltimo ex dictis definitur facile altera pars huius capitis, quid possit iustus aliis de congruo mereri, est ergo regula, posse iustum alteri mereri de congruo, quod sibi potest, & aliquid amplius. Hoc vltimum declaratur, quia potest alteri mereri primam gratiam, vt docet Diuus Thomas dicta q. 114. art. 6. & omnes Theologi, cum tamen sibi non possit illam mereri. Et ratio est, quia hoc meritum supponit primam gratiam in merente, non tamen in eo, cui meretur. Sed quæri potest, de qua prima gratia hoc intelligendum sit. Respondeo, in primis id certum esse de prima gratia auxiliante, etiam efficaci, vt communiter docent Theologi, & Patres de vocatione Pauli, quam Stephanus illi meruit. Et ratio est, quia illa gratia licet sit prima respectu recipientis, supponit gratiam, & sanctitatem in orante, & ideo in illo concurrunt omnia ad huiusmodi meritum necessaria. Idem sentit D. Thomas in illo articulo, nam absolute loquitur de prima gratia, quæ simpliciter dicta solet sanctificantem significare. Et ratio D. Thomæ est, nimirum, quia congruum est, vt Deus secundum amicitiæ proportionem impleat iustum desiderium de salute alterius hominis iusti, qui voluntatem ipsius Dei implet. Estque hæc sententia simpliciter vera. Aduerto tamen cum Henrico. Quodlib. 1. q. 22. non posse iustum mereri alteri primam gratiam habitualem immediate, & sine præuia dispositione sufficiente in adulto, vel sine sacramento in paruulo, quia hoc est contra ordinariam legem Dei, ac proinde quasi miraculosum in ordine gratiæ, quod autem huiusmodi est, non cadit sub ordinarium meritum. Dicitur ergo iustus posse mereri alteri primam gratiam, quia potest illi mereri vel applicationem Sacramenti, vel vocationem congruam, etiam ad contritionem in adulto, cum quibus causis est per se, & infallibiliter coniuncta prima gratia.

Nota cum Henric.

Et hinc constat, posse iustum mereri alteri reparationem post lapsum, quia non est difficilior remissio secundi peccati, quam primi, neque infusio primæ gratiæ, quæ secunda vice, quam quæ prius fuerat facta. Accedit, quod ex parte merentis eædem conditiones ad hoc meritum necessariæ ita concurrere possunt respectu reparationis post lapsum, sicut respectu remissionis primi peccati. Et alioqui lapsus alterius non mortificat meritum iusti, sicut lapsus proprius, & ideo minor est difficultas in merendo alteri reparationem post lapsum, quam in merendo sibi ipsi, & ideo omnes auctores hoc meritum respectu alterius admittunt, quanuis respectu ipsiusmet merentis sint variæ opiniones, vt supra vidimus. Simili modo sequitur, posse iustum mereri alteri perseuerantiam in gratia eo saltem modo, quo potest illam mereri sibi. Quia potest iustus mereri alteri vocationem efficacem ad primam dilectionem Dei super omnia, vel ad contritionem, ergo eadem ratione potest illi mereri de congruo secundum, & tertiam dilectionem, & auxilium efficax ad seruanda semel & iterum præcepta. Existimo tamen, non extendi hoc meritum ad merendum alteri vno actu diuturnam perseuerantiam, & quasi confirmationem in gratia, quia si iustus non potest sibi hoc mereri, minus poterit alteri quia ratio huius meriti magis vrget respectu ipsiusmet merentis, & alioqui inconueniens, seu incongruitas, quæ respectu sui in tali merito consideratur, eadem est respectu alterius. Satis ergo est, quod possit iustus, repetitis meritis, & orationibus mereri alteri in singulis opportunitatibus auxilium efficax ad perseuerandum. Et ad eundem modum sentiendum est de merito aliorum auxiliorum, vel etiam temporalium bonorum, quatenus ad salutem alterius vtilia sunt futura. Prædestinationem autem non potest purus homo iustus alteri mereri, quia eo ipso, quod tale meritum sit medium ad alterius prædestinationem exequendam, est effectus prædestinationis eiusdem, & ideo non potest esse causa eiusdem, vt latius in materia de Prædestinatione dictum est. Tandem poterat hic quæri, an possit iustus viator mereri de congruo non solum alteri viatori, sed etiam beato saltem accidentalem gloriam vel intrinsecam, vel extrinsecam per honorem, & claritatem nominis apud alios. Sed hoc punctum tractaui de impetratione lib. 1. de Orat. cap. 14. & ibi dicta hic possunt cum proportione applicari, & ideo hæc de Merito dixisse sufficiat, atque hic finis esto vniuersæ tractationis de Gratia, quam nobis etiam finalem Deus impertiat.

22. 1. corollarium ex dicta regula. *2. corollarium.* *Remissio dubij.*

FINIS.

INDEX



INDEX LOCORVM SACRÆ SCRIPTVRÆ, QVÆ IN HOC VOLVMINE CONTINENTVR.

FINIS.



INDEX

CONCILIORVM QVÆ IN HOC VOLV- MINE CONTI- NENTVR.

Arausican. primum.

Finis Indicis Conciliorum.

INDEX RERVM QVÆ IN HOC VOLVMINE CONTINENTVR.

Adamus.

2. De-

Filius, & Filiatio.

Finis.

Fomes.

G.

Gloria.

5 Glo-

38 *Gratia*

91 Gra-

L.

Lex.

Liberum, & Libertas.

Lumen gloriæ.

M.

Macula peccati.

Malum.

Maria Virgo.

Martyrium.

Matrimonium.

Meritum, Mereri, & Meritorium.

7 Merita

26 Pecca-

Peccatum veniale.

Peccatum actuale, & habituale.

Peccatum originale.

Perfectio.

Perseuerantia.

Pœna.

Pœnitentia.

2 Pœni-

nu,

F I N I S.

